

IGLESIA 2011: UN RESURGIMIENTO IMPRESCINDIBLE

Argumentos para el Memorando

Editado por

Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip y Saskia Wendel

(Traducido del original alemán al español por José Andrés Ancona Quiroz)

Título original:

Heimbach-Steins, Marianne; Kruip, Gerhard; Wendel, Saskia (Hg.) (2011): "Kirche 2011
Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum. Freiburg i. Br.: Herder.

IMPULSOS PARA LA RENOVACION DE LA IGLESIA

Robert Zollitsch
Futuro de la Iglesia, Iglesia para el futuro
En defensa de una Iglesia que peregrina, escucha y sirve¹

En su libro “*In fremder Welt zu Hause*” [En casa en un mundo extraño]², que el obispo Joachim Wanke, junto con el padre Manfred Entrich, OP, ha publicado al inicio de este nuevo siglo, los autores impulsan una pastoral que innova y tiene la mirada puesta en el futuro. Los autores tratan de lo que nosotros queríamos reforzar con la fundación de nuestra nueva “Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral” [Estación católica de trabajo para la pastoral misionera] en enero de este año y de lo que fue discutido intensamente en la Asamblea celebrada en Erfurt en los primeros días de septiembre de este año. Se trata de los “desafíos de una pastoral misionera”. Queremos orientar nuestra pastoral de una manera más claramente misionera. Queremos salir con mayor vigor al encuentro de los seres humanos y ser para los fieles mejores compañeros de camino. A este respecto sabemos que tenemos un encargo; sabemos que el Evangelio, que se nos ha encomendado proclamar, señala a una realidad que está más allá de este mundo. Percibimos que somos extraños en este mundo. Pero al mismo tiempo hemos recibido el encargo de llevar a cabo una obra en este mundo y de esta manera estar en él un poco más como en nuestra propia casa.

La tesis “En casa en un mundo extraño”, que está contenida en el título del libro, nos recuerda que no nos está permitido fijar en este mundo nuestra morada definitiva. Somos peregrinos y percibimos la tensión, la dualidad de estar en tierra extraña y a la vez en la patria. Al mismo tiempo conocemos el encargo de Jesús, que “*para la Iglesia*”, así lo formula el Papa Paulo VI en su Exhortación Apostólica “*Evangelii nuntiandi*”, “*Evangelizar significa [...] llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad*

¹ Ponencia presentada por el Presidente de la Conferencia de los Obispos Alemanes, Arzobispo Dr. Robert Zollitsch, para inaugurar e impulsar la Asamblea Plenaria de Otoño de la Conferencia de los Obispos Alemanes, celebrada en Fulda el 20 de septiembre de 2010. Fue publicada por vez primera en la serie “El Presidente de la Conferencia de los Obispos Alemanes”, número 27, editada por el Secretariado de la Conferencia de los Obispos Alemanes, Bonn, 2010 (agradecemos al Sr. Arzobispo Zollitsch y al Secretariado de la Conferencia de los Obispos Alemanes la autorización que amistosamente nos concedieron para reimprimir la ponencia). Para la reimpresión de la ponencia en nuestro volumen hemos dejado de lado el apóstrofe para saludar al auditorio: ‘Muy estimados, queridos hermanos en el episcopado’.

² Manfred Entrich, Joachim Wanke (editores), *In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral*. [En casa en un mundo extraño. Impulsos para una nueva pastoral], Stuttgart, 2001.

y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad”³. En esto tenemos consciencia de que la renovación comienza en nosotros mismos, que también somos peregrinos que caminan a la patria que Dios nos ha prometido.⁴

1. Iglesia como peregrina que está en camino

En el capítulo décimo primero de la Carta a los Hebreos, el autor elogia la fe de los padres, Abraham, el patriarca de los creyentes, es peregrino: “*Por la fe respondió Abraham al llamamiento de salir a la tierra que iba a recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba*” (Hebreos 11, 8). El éxodo de Egipto es para los israelitas el principio de una peregrinación de 40 años a través del desierto. Israel es el pueblo que peregrina y es conducido por Dios. En cuanto cristianos sabemos que nuestra patria está en el cielo y que caminamos hacia ella como peregrinos que llevan en el pecho esta promesa. La promesa demanda de nosotros valentía y confianza para abandonarnos a la ventura y a la inseguridad que están asociadas a ella. La fe cristiana es éxodo. A ella pertenece el éxodo. Peregrinidad y éxodo no son compatibles con la vida sedentaria. Nos han dado la palabra de que Dios nos ayudará, de que en el éxodo no nos vamos a perder en tierra extraña, sino que vamos al encuentro de una nueva profundidad de la fe, la esperanza y el amor.

Me parece, queridos hermanos, que Dios nos recuerda fuertemente aquí y ahora nuestra existencia de peregrinos. El nos envía a la tierra extraña de nuestro presente para que discernamos dónde podemos encontrar una nueva patria en ella. Debemos darle un nuevo rostro a la vida de la Iglesia. El estancamiento sería traición. No somos nosotros quienes podemos esperar al mundo, como si éste tuviera que venir a nosotros. Más bien somos nosotros los que tenemos que ir al mundo: a los seres humanos de hoy. El Concilio Ecuménico Vaticano II habla en repetidas ocasiones del “pueblo peregrinante de Dios”.⁵ Éxodo constante y renovación constante son condiciones fundamentales de una fe viva. No existe un reino de Dios del que nosotros simplemente pudiéramos disponer. El Reino de

³ Papa Paulo VI, Exhortación Apostólica “Evangelio nuntiandi” sobre la evangelización en el mundo de hoy (EN), 8 de diciembre de 1975, número 18.

⁴ Véanse 2 Cor 5, 1; Fil 3, 20; Hb 11, 40; Col 3, 1-4.

⁵ Véanse Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 1, 45; Constitución dogmática *Lumen Gentium* 8, 14.

Dios cobra realidad en el caminar a través de la historia y en la entrada en una tierra siempre extraña. Esta es una realidad fundacional: Nos remite a las interrogantes y búsquedas de los seres humanos, cuyo mundo nos es extraño, como tierra de la misión cristiana.

La evangelización del mundo demanda una Iglesia del éxodo. Una Iglesia de la sensibilidad y respeto frente al extraño.

Con razón nos sentimos orgullosos de nuestra tradición, de nuestras más firmes convicciones y orientaciones. Y sin embargo no nos está permitido establecernos en ellas. Jesús no ha dicho: “¡Retiraos a la soledad y esperad ahí!”. Al contrario: “*Id a todos los pueblos y haced mis discípulos a todos los seres humanos*” (Mt 28, 19); “*Mirad que os envío como ovejas entre lobos. [...] ¡No les tengáis miedo!*” (Mt 10, 16.26). La dinámica del éxodo a un mundo que a la vez es extraño y un poco patria: la dinámica de una permanente renovación que nos mantiene en movimiento. Esto lo puntualizó el Cardenal Joachim Meisner en el Encuentro Internacional de Sacerdotes en Roma para clausurar el Año Sacerdotal: “*La Iglesia es la ‘Ecclesia semper reformanda’, y en ella el sacerdote y el obispo son un ‘semper reformandus’, el cual –como Paulo en el camino a Damasco– tiene que caer una y otra vez del caballo para caer en los brazos del Dios de la misericordia que luego nos envía adentro del mundo.*”⁶

¿Por qué me refiero propiamente a estos contextos conocidos de todos nosotros? Percibimos la acuciante pregunta acerca de la credibilidad de nuestra Iglesia en Alemania. Esta credibilidad depende de la vitalidad de la Iglesia, de su capacidad para convertirse, para partir de nuevo a una tierra extraña y para imaginar y atreverse a una nueva evangelización. Por cierto no en el espíritu de una transformación por mor de la transformación misma, sino teniendo como hontanar la intimidad con el Señor en la fe. Una Iglesia peregrina camina con Cristo y hacia Cristo. En cuanto tal es como luego merece también la confianza de los seres humanos.

⁶ Joachim Kardinal Meisner, Meditation beim Internationalen Priestertreffen zum Abschluss des Priesterjahres in der Basilika St. Paul vor den Mauern in Roma, 9 Juni 2010 (Meditación en el Encuentro Internacional de Sacerdotes para clausurar el Año sacerdotal en la Basílica de San Pablo Extramuros en Roma, 9 de junio de 2010).

2. Iglesia en el desafío de la crisis

En los meses pasados muchos seres humanos han sentido que ha sido zarandeada su confianza en la Iglesia. No porque fueran indiferentes, sino porque eran presa del desencanto. Los seres humanos quieren poder tener confianza en nosotros. Buscan ayuda y orientación en las grandes preguntas de su vida. Quieren, cuando nos encuentran y entregan su confianza, encontrar a Cristo mismo. Esto vale tanto de nuestros fieles como también de innumerables seres humanos que están fuera de la Iglesia. Quieren sentir y experimentar muy concretamente lo que el nuevo beato John Henry Cardenal Newman tenía como lema: “*Cor ad cor loquitur*” [Hablar de corazón a corazón] –el corazón habla al corazón. Hemos dejado surgir la duda en la seriedad y pureza de intención de nuestro hacer y decir. Los seres humanos nos acusan ante todo de que han sido víctimas de nuestros abusos. De esto hablaremos más extensamente en los próximos días.

Pero una cosa es clara: No tenemos otro camino que el de la apertura, la sinceridad y la escucha. Cuando las víctimas rompen su silencio y comienzan a hablar del modo en que fueron degradados y humillados, entonces ha sonado para nosotros la hora de interrogar y escuchar. La conversión del hombre de fe siempre comienza con escuchar y ver al prójimo, especialmente al pobre. Tenemos que aprender todavía más a ser una Iglesia de la escucha. En estas semanas escuchamos mucho que va amucho más allá del ámbito de los delitos sexuales. Entre estas cuestiones hay también cuestiones que nos son conocidos desde hace mucho tiempo. Por ejemplo, las acuciantes dudas en esta u otra doctrina de la Iglesia –por ejemplo en el campo de la sexualidad humana. Muchos cuestionan masivamente el celibato de los sacerdotes en la Iglesia latina o se escandalizan de muchas posiciones católicas en el ecumenismo. Tenemos que decidir cómo queremos tratar lo que hemos escuchado, también las cuestiones desagradables.

Al meditar en los acontecimientos de este año me han venido a mi mente algunas ideas acerca de en qué consisten las causas más profundas de esta crisis de credibilidad en la que estamos hundidos. Quisiera nombrar tres de ellas.

- Una primera causa consiste, me parece, en que se ha estrechado, lo que tiene graves consecuencias, nuestra comprensión del ser humano. A menudo olvidamos la debilidad y la necesidad que tiene el ser humano de redención. Con demasiada frecuencia nos

dejamos llevar mucho por un optimismo irrealista. Sí, nos hemos acostumbrado a hablar muy positivamente del ser humano, de su grandeza y dignidad. Queremos defender en los debates sociales y políticos la dignidad del ser humano. Y lo hacemos con muy buenas razones teológicas. Dios ha creado al ser humano a su imagen y semejanza (Gn 1, 27). De aquí que confesemos junto con el orante de los salmos: “*Lo hiciste poco menos que un dios, lo coronaste de gloria y dignidad*” (Sal 8, 6 s). Pero ya desde las primeras páginas de la Sagrada Escritura también se habla del fracaso del ser humano, de los malos designios y pensamientos de su corazón. La Biblia sabe mejor que el pensamiento optimista de numerosas corrientes espirituales modernas que el mundo no sólo es bueno y también que no puede ser puesto en orden por la moralidad humana. El ser humano es siempre también prisionero del pecado. Puede fracasar. ¿No hemos permitido que se quede corta la teología del fracaso? ¿No hemos perdido el camino y llegado a un discurso casi desapasionado acerca del pecado? ¿No hemos estilizado la imagen de nosotros mismos y la de los sacerdotes de manera tal que se haya pasado por alto el abismo humano, ante el cual se encuentra inevitablemente también la vida consagrada? La consecuencia: Un discurso y una acción deshonestos, falta de apertura y veracidad, inclinación a encubrir los errores y soslayar los crímenes.

- Veo una segunda forma de sobrevaluar, la cual tiene asimismo consecuencias negativas. De la Iglesia se dice –y a menudo se piensa concretamente en nosotros, los obispos– que pareciéramos demasiado los que sabemos y enseñamos, pero muy poco los que aprendemos, la mayoría de las veces como los que hablamos y rara vez como los que escuchamos. Se nos echa en cara una deficiente disponibilidad a aprender y se dice que nuestro propio mundo eclesial está muy alejado del mundo en el que viven los seres humanos, tanto del mundo eclesial como también del mundo social en su conjunto. Detrás de ello se encuentra la impresión de que estamos muy poco familiarizados con el mundo en cuanto nuestra patria en tierra extraña. También la apreciación de que nosotros guardamos distancia para no tener que conocer sus aporías y tragedias ni tampoco abandonar las construcciones que nos hemos hecho de la realidad y que nuestros contemporáneos califican de alejadas de la realidad. Ciertamente sé por lo que yo mismo he vivido con cuanta frecuencia e intensidad comparten solidariamente los obispos y párrocos la carga y el yugo de la oscuridad de los golpes del destino, de las confusiones y

debilidades de los seres humanos. Pero tampoco quiero cuestionar que tenemos que aceptar la duda de si somos personas que aprenden en medida suficiente, y con modestia y humildad vamos a la escuela de la vida, sin querer tener siempre la razón ni pretender que lo sabemos todo. Cerrazón y alejamiento de la realidad a causa de los prejuicios y las ideas hechas pueden conducirnos a la dureza de corazón. Esta ahonda la crisis de confianza y la falta de credibilidad que encontramos.

- Permítanme señalar una tercera razón que explica esté retrocediendo la confianza hacia nuestra Iglesia. La pérdida de confianza pesa más que la falta de realismo, de la que he hablado hasta ahora. La pérdida de confianza afecta el núcleo de nuestra misión: Quizás esté poco claro hoy en día que la Iglesia es diferente de otras asociaciones. Quizás su relación a Dios no es ni está suficientemente clara. Quizás olvidamos las fuentes trascendentes de las que se abreva la Iglesia. Sería una secularización de nosotros mismos si resaltáramos en la Iglesia su compromiso con la justicia y la organización eficiente de la pastoral y metiéramos debajo del celmín la luz de Dios que debe brillar en el candelabro e iluminar a todos los de la casa. Pues oración y liturgia, proclamación de la fe y dedicación a los seres humanos en aprietos y apuros revelan no sólo algo humano, sino también algo divino. El Señor mismo obra en la Iglesia. Como divinidad y humanidad están en Cristo ciertamente sin mezclarse pero también sin separarse, así también integran una unidad indivisible el amor de Dios a los seres humanos y la acción de la Iglesia. En este sentido, el Concilio Ecuménico Vaticano II llama a la Iglesia un sacramento y esto significa: “*Signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano.*”⁷ Entonces, obsequiarle nuestra confianza a la Iglesia, cuando es auténtica ella misma: Una unidad creíble y perceptible de lo divino y lo humano, tal como la buscan y anhelan los seres humanos en el presente.

Las causas de una falta de confianza en la Iglesia son, entre otros, también estos tres factores: sobrestimar al ser humano y sobrecargar al sacerdote, deficiencia en la disponibilidad de la Iglesia para aprender y deficiencia en transparentar a Dios. En muchos encuentros y conversaciones en los últimos meses me ha dolido constatar que no pocos seres humanos han perdido, junto con la confianza en la Iglesia, también la fe en Dios y la

⁷ Constitución Dogmática *Lumen Gentium* 1.

esperanza en su amor protector. Muchos y muchas sienten que su fe, atacada sin más, es todavía más débil que antes. Puede ser que haya muchas razones de esto en cada una de las biografías individuales. Sin embargo, tenemos que aceptar que también el actuar –o precisamente también el no actuar durante muchos años– de la Iglesia y los errores y las actitudes equivocadas de nosotros mismos hacen difícil el acceso a Dios.

Pongo gran énfasis en esto para deslindarme de la tesis de que somos víctimas en primera línea de fuerzas que han adoptado una actitud hostil contra nosotros. Por el contrario, sería una agudización del deficiente sentido de realidad, del que acabo de hablar, si se supusiera que en primera línea todo ha sido ante todo puesto en escena por los medios masivos de comunicación social, que quieren provocar desde fuera el debilitamiento de la Iglesia. No discuto que los meses que acaban de pasar han mostrado de manera crasa las ambivalencias de la sociedad mediática y mediatizada. También se dio una falta de profesionalismo periodístico y una polémica de honestidad dudosa. Pero a fin de cuentas me pregunto si más que todo esto no deba irritarnos que no rara vez fueron los medios masivos de comunicación social los que dieron la voz a las víctimas –lo que propiamente hablando hubiera sido nuestro deber. Está claro: En la sociedad topamos con sospechas y rechazos. Tenemos que encararlos para no debilitar aún más la confianza en la fe. Pero al mismo tiempo la misma fe nos manda descubrir las posibles razones de una falta de confianza en la Iglesia que podrían estar en nosotros mismos.

Esto no obstante: Una crisis –y de ella se trata a no dudarlo– es justamente también un tiempo de esclarecimiento de un gran potencial preñado de futuro. Uno se despide de ilusiones y falsas apreciaciones. La crisis es un impulso del Espíritu Santo, un periodo privilegiado para discernir los espíritus. Ciertamente prosigue nuestro caminar de peregrinos y nuestra mirada se agudiza para ver cuáles van a ser los pasos que habremos de dar.

3. Iglesia en un éxodo nuevo

Una cosa es clara: El éxodo demanda una opción consecuente por los seres humanos. Sin una actitud positiva y amorosa hacia el ser humano no hay Iglesia peregrina ni misionera.

Acabamos de celebrar el centenario del natalicio de la hermana Teresa de Calcuta. Ella pertenece a los modelos luminosos de la fe en el siglo XX. Tenemos necesidad de “*burning people*” [personas en llamas], como ella, que se consumen e inequívocamente viven y dan testimonio del amor de Dios. Ella encarna la vigilancia, la atención y la entrega a los seres humanos –abrevadas desde las fuentes poderosas de la fe cristiana. La única señal que ponemos es que hacemos presente el amor de Dios a los seres humanos. No podemos renunciar a ello. ¿Qué se requiere concretamente para esto?

Hemos agudizado la mirada para encontrar el camino que lleva a los seres humanos y el tramo de la peregrinación que tenemos que caminar hacia el Señor sólo si obispos, sacerdotes, laicos y laicas, los que son eméritos y los que están en funciones, estamos unidos de manera auténtica y estrecha. Diálogo y búsqueda comunitaria del camino son irrenunciables. Para todos y todas vale lo que dice hoy el evangelio del día: “*Por eso poned atención a que escuchéis correctamente*” (Lc 8, 18). El Papa Paulo VI resaltó en su encíclica inaugural “*Ecclesiam Suam*” la oportunidad y urgencia especial de conversación y diálogo: “*En el diálogo se descubre cuán diversos son los caminos que conducen a la luz de la fe y cómo es posible que converjan en un mismo fin. Aun siendo divergentes, pueden llegar a ser complementarios, empujando nuestro razonamiento fuera de los senderos comunes y obligándolo a profundizar en sus investigaciones y a renovar en sus expresiones. La dialéctica de este ejercicio de pensamiento y de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad aún en las opiniones ajenas*”.⁸ Asumir la verdad del otro y escucharla del otro: Quizás tenemos que percibir y apreciar la oportunidad y el desafío del diálogo con un vigor todavía mayor. Volvernos tan amplios y abiertos al mundo como le corresponde a la Iglesia, la cual, incluso en la tierra extraña del mundo, quiere ser no sólo extraña sino también de casa. Porque nosotros los cristianos y nosotras las cristianas sabemos que el Espíritu de Dios obra en todas partes no debemos tener miedo alguno a perdernos y abandonarnos a nosotros mismos al construir los puentes del diálogo. “*Toda verdad, sea quien sea el que la proclame, viene del Espíritu Santo*” –dice san Ambrosio.

El diálogo vive ante todo del oír, del escuchar, del escucharse unos a otros y del percibir con atención al otro y su opinión. Para tener éxito, el diálogo necesita un oído dispuesto a oír, un corazón sensible y una sensibilidad alerta para percibir los signos de los

⁸ Papa Paulo VI, Encíclica Inaugural de su Papado “*Ecclesiam Suam*”, 6 de agosto de 1964, número 83.

tiempos y las preguntas de los seres humanos. El filósofo friburgués de la religión Bernard Welte ha hecho la observación profunda y valida hasta el día de hoy: “*Es una gracia encontrar un ser humano que domine el arte de escuchar bien. Sí; poco a poco uno se da cuenta de que escuchar bien es un arte mayor que el arte de poder hablar bien.*”⁹ Existe ciertamente una dimensión aún más profunda de la escucha. Consiste en que uno percibe la voz de Dios y de esta manera puede entablar un diálogo con él. Esta gran oportunidad de oír merece atención: Quien sólo habla y no escucha, pierde el contacto con el Señor. Se cierra al Espíritu Santo.

Queridos hermanos en el Episcopado: nosotros los obispos podemos seguir adelante poniendo el buen ejemplo. Una opción clara por los seres humanos es una opción clara por escucharlos. Luego escuchamos de sus propios labios que buscan la salvación. Como tocan sus limitaciones –las corporales, psicológicas y morales. Oímos cómo esperan no fracasar en estas limitaciones. Cómo anhelan poderse escapar de su estrechez, soledad y aislamiento, de la falta de oportunidades y marginación, de la presión siempre nueva de tenerse que acreditar. Descubrimos cómo tienen hambre de fuerza, salvación y vida que superen los límites de este mundo. Oímos hablar del anhelo de tener una vida que Dios nos quiere regalar desde la trascendencia de su luz. Los seres humanos y el mundo tienen algo decisivo que decir a la Iglesia. Ellos son el mundo en que vivimos y proclamamos la Palabra, aunque a primera vista esto parezca extraño. Naturalmente también tenemos que escuchar y aguantar cuestionamientos críticos, incluso los que no queremos aceptar. Pero también una crítica injusta puede ser expresión de que un ser humano está en búsqueda de algo correcto. De que no encuentra o aún no encuentra en nosotros lo que busca para su salvación. Entonces es válido que tomemos en serio también esto.

Se trata de estrechar los lazos entre la Iglesia por una parte y el mundo y los seres humanos por otra. Un nuevo éxodo de la Iglesia vive de una cercanía confiable y de un enlace leal entre la Iglesia y el mundo. Permitidme, teniendo a la vista las experiencias de los últimos meses, mencionar tres requisitos que, es mi opinión, tenemos que ponernos con esfuerzos renovados.

⁹ Bernard Welte, “Vom rechten Hören” [Del escuchar bien], en: *Fragestellungen einer Akademie* [Planteamientos de una academia], Friburgo en Brisgovia, 1981.

- Continuar escribiendo una nueva praxis: En los meses que han transcurrido ha sido necesario dar respuestas rápidas y abrir nuevos caminos al proceder de la Iglesia. El descubrimiento del fracaso de una serie de sacerdotes y religiosos ha propiciado hoy en día errores de percepción, juicio y respuesta. Hemos escuchado demasiado poco a las víctimas, hemos juzgado falsamente los errores, y nuestro actuar, como también otras cosas, lo hemos orientado con demasiada frecuencia a que quede a salvo la imagen de la propia institución, la Iglesia. A menudo se ha malogrado la entrega a los seres humanos. Hemos realizado las primeras correcciones. De esto son buenos ejemplos la institución de hotline o la mejora de las líneas directrices. Sin embargo aún no hemos terminado. En estos días hablaremos de los principios preventivos y haremos que nos informen de las primeras reflexiones acerca de cuáles trabajos realizados voluntariamente pueden expresar que somos conscientes de la desgracia y el sufrimiento que los colaboradores de la Iglesia han ocasionado a los y a las jóvenes. Pero después de oírlas también tenemos que dar nuevos pasos hacia adelante. En las deliberaciones de la Asamblea Plenaria de Otoño la prioridad es dar señales claras al respecto. Estamos abiertos a los cambios que nos den más fuerza como Iglesia porque nos unen más estrechamente con Dios, como también con los seres humanos y el mundo de hoy.
- Apertura en la reflexión: La jornada de reflexión vamos a aprovecharla para darnos una explicación a nosotros mismos de la pérdida de confianza que ha tomado cuerpo en la publicidad y en las encuestas como también en las incontables críticas que han hecho los fieles así como personas que no pertenecen a la Iglesia. Vamos a dilucidar sin maquillar los hechos cómo en cuanto Iglesia tenemos que enfrentar de palabra y obra el reproche de que en ella hay demasiada poca transparencia y está demasiado prohibido pensar y discutir. Pero esto puede lograrse sólo si hablamos unos con otros con franqueza y sin miedo. ¡El nuevo éxodo que buscamos comienza en nosotros mismos! Tenemos necesidad de un profundo convencimiento de nosotros mismos, especialmente de lo que nosotros, en nuestra condición de obispos, tenemos que hacer: en la propia diócesis, en la Conferencia de Obispos y en la Iglesia universal, también con respecto a la unidad con nuestro Santo Padre. Hasta ahora raras veces hemos tenido estabilidad en una reflexión sobre nosotros mismos. Tampoco sobre nuestra estrategia de comunicación. Nuestra comunicación tanto pública como interna no estuvo, es mi impresión en este primer

semestre, guiada por la idea de comunión y apenas fue decidida de común acuerdo –para decirlo de una manera suave.

- Ser una Iglesia que sirve con mayor y mejor consciencia: Cada uno de nosotros, queridos hermanos en el episcopado, fue ordenado como diácono antes de recibir la ordenación sacerdotal y la consagración episcopal. Esto debe recordarnos permanentemente que Jesucristo “*no vino a ser servido, sino a servir*” (Mc 10, 45). El señor obispo Joachim Wanke, en su artículo “*Gott bezeugen und den Menschen dienen*” [Dar testimonio fidedigno de Dios y servir al ser humano],¹⁰ publicado en el “*Rheinischer Merkur*” [Mercurio del Rin] en junio de este año, señala con razón que una renovación de la Iglesia debe conducir a una nueva credibilidad hacia fuera y a una nueva confianza hacia adentro. Que el camino hacia esto es una visión abrasadora. Y propone: “*La visión de una Iglesia que sirve a los seres humanos*”. Es indudable que los fieles cristianos y muchas instituciones eclesiales prestan innumerables servicios en y a nuestra sociedad. Esto puede y debe ser dicho también.¹¹ Sin embargo, de lo que se trata es de decirlo y hacerlo con una “humilde autoconsciencia”. Una fe que esté sostenida por el amor, y lo muestre, puede interpelar y convencer al ser humano. Una Iglesia que con humildad sirva de esta manera, y al hacerlo se olvide de sí misma (por lo menos de vez en cuando), puede, según Joachim Wanke, abrirle el futuro a nuestra Iglesia en Alemania.

4. Atreverse a dar nuevos pasos

A pesar de todo, nuestra deliberación no comienza, nuestro diálogo no comienza –gracias a Dios– de cero. En cuanto obispos, de muchas y diferentes maneras estamos en contacto personal con los seres humanos, escuchamos sus historias y ayudamos en la pastoral, donde se puede. En los encuentros personales con personas individuales, en los gremios, en las instituciones públicas o a través de vías modernas de comunicación, muchos de nosotros hemos experimentado las posibilidades del diálogo. Todo esto va a continuar, tiene que

¹⁰ Joachim Wanke, “Gott bezeugen und den Menschen dienen. Eine therapeutische Überlegung zur gegenwärtigen Lage der katholischen Kirche” [“Dar testimonio fidedigno de Dios y servir al ser humano. Una reflexión terapéutica sobre la situación actual de la Iglesia católica”], en: *Rheinischer Merkur*, Número 24, 17 de junio de 2010.

¹¹ Véase Mateo 5, 16.

continuar. Sin embargo, creo que deberíamos arriesgarnos a dar juntos un paso más hacia adelante.

Es necesario, es mi opinión, un proceso de diálogo nuevo, común y con metas definidas, si queremos entrar seguros en el futuro. ¿Por qué no deberíamos proseguir el proceso de las reflexiones de esta Asamblea General en un proceso más amplio en la Iglesia, peregrina en Alemania en su conjunto? Percibimos en muchas revistas, cartas de lectores, artículos y aun más en los diálogos personales que muchos sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas, laicos y laicas se han vuelto inseguros. Pero también tenemos la experiencia de que muchos de ellos y ellas están buscando con gran seriedad y –para decirlo con esta palabra que ha pasado de moda– por amor a la Iglesia nuevos caminos para que ella pueda dar razón de su misión también en tiempos de cambio. Cada uno de nosotros conoce a seres humanos que hacen cosas sobresalientes en los diferentes ambientes de la vida social y ofrecen a la Iglesia su ayuda y sus conocimientos profesionales –por respeto e independientemente de sus creencias religiosas. ¿Por qué no deberíamos integrarlos e integrarlas en este proceso de reflexión? En nuestro orden episcopal, en las comunidades sacerdotales, en las asociaciones e iniciativas, en las asociaciones católicas, en nuestros consejos presbiterales, en los consejos diocesanos y en el Comité Central de los Católicos Alemanes tenemos compañeros de camino comprometidos y calificados.

¿Por qué no deberíamos invitar a que muchos y muchas se involucren con veracidad, valentía y prudencia en este proceso de deliberación y por cierto los sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas, “laicos”, “laicas”, que a menudo son profesionistas expertos? El Concilio ha encargado expresamente a laicos y laicas la tarea de aportar sus conocimientos profesionales al bien de la Iglesia: *“Conforme a la ciencia, la competencia y el prestigio que poseen, tienen la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia”*.¹²

Pienso en un semejante proceso de diálogo en cuya ampliación en el nivel de los obispados y en el nivel de la Conferencia Episcopal tendríamos que seguir pensando. Sé que un proceso semejante no puede conducir a expectativas irrealistas ni sobrecargar a los participantes. Prioritario en estos días es que primero nos quede claro a nosotros mismos que *nosotros queremos* acometer e iniciar una comunicación de esta índole. Lo que tendría

¹² Constitución Dogmática *Lumen Gentium* 37.

como consecuencia que nosotros también somos los que asumimos la responsabilidad de la forma, estructura y consecuencias de este proceso: Se trata de la peregrinación de la Iglesia en el mundo de hoy –concretamente y orientados por la vida de los seres humanos de hoy. Se trata de algo más que reparaciones: Se trata de vivificar la vida de la Iglesia.

Permítanme mencionar algunos ejemplos de temas posibles. Una y otra vez topamos con desafíos ante los cuales se encuentra nuestra proclamación del mensaje. Está la cuestión pluriforme de la fe; esta cuestión se oculta a menudo detrás de otras cuestiones. La crisis espiritual de muchos seres humanos es grande: ¿Qué tiene que suceder para que nuestra proclamación del Evangelio sea comprendida el día de hoy? Para que podamos ser proclamadores llenos de alegría y empuje –y precisamente laicos y sacerdotes juntos. O: Nuestras comunidades parroquiales están dando un vuelco. El perfil del párroco y del sacerdote y las exigencias que se les plantean se ven sometidas a un proceso de cambio –también con respecto a una responsabilidad de la Iglesia compartida con los laicos. Los seres humanos han cambiado –también los católicos y las católicas. Su lenguaje es diferente al de antes; no raras veces ha cambiado también su piedad; en todo caso, su vida y su convivencia, sus relaciones y su disposición a comprometerse se han vuelto diferentes. ¿Podemos compartir con ellos nuestras convicciones de manera competente y liberadora? ¿También en los ámbitos completamente personales de pareja, matrimonio, familia y sexualidad? O: ¿Qué aspecto puede tener una comunicación que ponga duraderamente sobre un mejor fundamento el diálogo entre obispos, sacerdotes y fieles? ¿Y qué esperan realmente de nosotros los seres humanos, qué les debemos? ¿Lo sabemos real y efectivamente? ¿O seguimos creyendo que lo sabemos porque no rara vez oímos desde hace décadas las preguntas a las que nos hemos acostumbrado?

Es importante el intercambio acerca de los marcos de fondo y los argumentos de las diversas posiciones. Tenemos que hablar del por qué vemos las cosas tal como lo hacemos . Y tenemos que comprender por qué otros adoptan otras posiciones en el mismo asunto. Sólo así podemos encontrar las respuestas correctas que abren el futuro, las respuestas que son nuestra deuda –y esto de una manera que sea comprensible.

Espero que en estos días se forme una opinión común acerca de la cuestión de si está madurado el tiempo para un semejante proceso. Su conformación y perfeccionamiento arrojaría una serie de preguntas específicas y cuestiones de detalle que requieren un

esclarecimiento sereno. ¿Cuáles formas de participación pueden preverse? ¿Cómo puede estructurarse constructivamente el diálogo? Sobre todo con relación a sus temas. ¿Cuál papel pueden jugar en ello los nuevos medios de comunicación? ¿Qué apoyo sería necesario dar mediante nuestros colaboradores u otras personas? ¿Cuál ayuda puede y quiere brindar el grupo dirigente, que está integrado de la mejor manera posible por nuestros hermanos en el episcopado el arzobispo Reinhard Marx, el obispo Franz-Joseph Bode y el obispo Franz-Joseph Overbeck? Les hemos encomendado que se ocupen del servicio que puede prestar la Iglesia en la vida pública de Alemania.

5. En la comunión de la fe

Quisiera ahondar más en mi análisis de los desafíos ante los cuales nos encontramos. Al hacerlo voy más allá de las experiencias de los últimos meses y también más allá de las muchas interrogantes que dichas experiencias han desencadenado con relación a nuestro servicio y su credibilidad y autenticidad. El camino de la Iglesia en Alemania tiene que encontrar hoy, queridos hermanos en el episcopado, el justo medio entre un angustioso segregarse del mundo y un adaptarse a él olvidando su misión. Según la posición de cada quien, unos y otros critican a su vez un aggiornamento que supuestamente va demasiado lejos o supuestamente se queda corto. Los reproches recíprocos conducen a menudo a los endurecimientos de las posiciones. Entonces se llega fácilmente al estancamiento o a la carrera en el vacío. La angustia, en todo caso, es mala consejera: tanto la angustia de aquellos que se aferran a los viejos tiempos y no quieren tomar en serio los cambios como también la de aquellos que quieren eliminar la tradición y neutralizar la tensión en la que la fe tiene que estar en todo tiempo y lugar. Unos piensan que el Espíritu de Dios obra siempre sólo en las viejas formas y fórmulas conocidas. Como si toda la historia del cristianismo hubiera sido una historia llena de dinamismo, una historia hecha de traducciones siempre nuevas: del judaísmo al mundo griego, de la cultura mediterránea a los germanos, de la Edad Media a los nuevos tiempos y la Modernidad. La tradición es fundamentalmente un proceso que no termina en algún punto determinado de la historia precedente –ni en el Concilio Ecuménico Vaticano I ni en el Concilio Ecuménico Vaticano

II. Los otros caen en una suerte de claustrofobia pánica y se ponen completamente inquietos cuando Dios no respeta sus planes de viaje ni el ritmo previsto por ellos. Para acelerar el viaje tiran por la borda como algo innecesario todo lo que consideran lastre y rémora, en lugar de hacer productivas para el futuro todas las riquezas de la Tradición. Si se pudiera pronosticar la obra de Dios, entonces lo haría nuestro espíritu, no el Espíritu Santo. El lleva a cabo su obra donde y como quiere. El pone a caminar a la Iglesia siempre de una manera nueva.

Doy gracias por las aclaraciones que llevó a cabo el Concilio Ecuménico Vaticano II. Su imagen de Iglesia está impregnada del concepto de *communio*: todo el Pueblo de Dios constituye una Iglesia en la pluralidad de los carismas, ministerios y servicios. “*In fidei communione*”, en la comunión de la fe la Iglesia encuentra su fuerza. A esto pertenece también la cooperación de las diferentes preferencias y designios que hay en la Iglesia. Sólo así puede seguir con autenticidad su camino, en cuanto Iglesia, el pueblo de Dios, peregrino en la tierra, y encontrar el camino que efectiva e íntegramente lleva a los seres humanos de hoy, el camino del que se sirve Dios para llegar a los seres humanos.

En María, la madre del Señor, tiene la Iglesia su camino arquetípico. La Escritura describe que, después de la Ascensión del Señor al Padre, los discípulos se reúnen en el Cenáculo en torno a María. Donde está María, ahí surge la comunidad, ahí crece la Iglesia. Esto tiene obligatoriedad para la Iglesia: Una Iglesia mariana es una Iglesia que brinda albergue y hogar. Ella alienta a ir al mundo desconocido y hallar su patria en él. Una Iglesia conforme al arquetipo de María es una Iglesia de comunión de hermanos y hermanas, sostenida por el amor y la solidaridad. Es una Iglesia que peregrina y escucha, que se orienta por el llamado y la palabra de Dios: una Iglesia rebosante de espíritu, desbordante de energía y dinamismo, una Iglesia, que día a día escucha al Espíritu de Dios, obra y marcha obedeciéndolo.

¿Qué significa esto para nosotros en Alemania? Nosotros los obispos tenemos la responsabilidad de trabajar con energía por una Iglesia que viva de la promesa de Jesucristo y del discernimiento comunitario. De los muchos miembros se forma un cuerpo, una Iglesia, a la que por amor y en la libertad se integra cada creyente. Esta nueva alianza, esta nueva comunión se libera de la mera vecindad externa, lucha por una alianza honda, íntima. La Iglesia se vuelve en esta hondura e intimidad una comunión y tarea de todos, un pacto

de la fe, la esperanza y el amor. En él, el otro vale no como extraño sino como don, como complemento o hasta como enriquecimiento. Dios nos ha dado nuestros dones y capacidades “*para el mejor bien común*” (1 Corintios 12, 7)), “*para construir el cuerpo de Cristo*” (Efesios 4, 12).

No cabe duda de que en nuestra Iglesia tenemos necesidad de una sensibilidad más profunda y una nueva valoración de la vida en común. ¿No podría ser que en el don del otro, en la diversidad y variedad de las capacidades y talentos se pueda ver y experimentar algo de la bondad, infinitud y plenitud de Dios? Quien haya comprendido esto, ve en la pluralidad de los dones no prioritariamente una posible amenaza de la unidad, no un motivo de envidia y discordia, sino la oportunidad para darle vitalidad a la Iglesia. La capacidad del otro posiblemente supere mis propias limitaciones y por esto es dote, enriquecimiento, don para mí. El Papa Benedicto XVI ha formulado explícitamente este tema en su propia diócesis de Roma: “*Demasiados bautizados no se sienten parte de la comunidad eclesial y viven al margen de ella, dirigiéndose a las parroquias sólo en algunas circunstancias para recibir servicios religiosos. En proporción al número de habitantes de cada parroquia, todavía son pocos los laicos que, aun declarándose católicos, están dispuestos a trabajar en los diversos campos apostólicos. Ciertamente, no faltan dificultades de orden cultural y social, pero, fieles al mandato del Señor, no podemos resignarnos a conservar lo que tenemos. [...] Esto exige un cambio de mentalidad, en particular por lo que respecta a los laicos, pasando de considerarlos “colaboradores” del clero a reconocerlos como “corresponsables” del ser y actuar de la Iglesia, favoreciendo la consolidación de un laicado maduro y comprometido.*”¹³

Todo esto no es una mera meta remota, no un mero llamado. Hay en la Iglesia muchas experiencias buenas y alentadoras de la vitalidad y unidad en la variedad. Es alentador que decenas de miles de niños y jóvenes se inscriban en las escuelas sujetas a la titularidad de la Iglesia. Han comenzado el nuevo año escolar con empuje y a menudo también orgullosos de su escuela. Sus padres nos confían de buena gana a sus hijos e hijas. Miles de jóvenes han pasado sus vacaciones en campamentos y excursiones de la Iglesia. La grandiosa peregrinación de los ministros a Roma nos ha permitido tener la vivencia del

¹³ Alocución de Su Santidad Benedicto XVI durante la inauguración de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma, Basílica papal de san Juan de Letrán, martes 26 de mayo de 2009.

modo en que los jóvenes viven y celebran con alegría, elan y gran curiosidad la fe y la convivencia con personas de la misma comunidad eclesial. Lo mismo vale de la comunidad monástica y ecuménica de Taizé que he visitado recientemente. Ahí, la comunidad y comunión de los hermanos brinda a muchos y muchas jóvenes orientación y apoyo eclesial.

Pudimos tener la vivencia de un plus en la Jornada Eclesial Ecuménica en Munich. Era una vez más una demostración de los muchos ministerios y de los muchos carismas en las Iglesias. Las Iglesias dieron prueba de que son compañeros confiables y competentes de los seres humanos. Ayudan a los seres humanos a vivir con dignidad y a morir también con dignidad. En muchas de las estaciones de Caritas hacen los seres humanos que sufren necesidades y apuros la experiencia de la solidaridad y del calor humano. En todo caso, yo estaba una vez más impresionado por la amplitud del compromiso con la Iglesia del que se podía tener una vivencia en Munich. Especialmente el compromiso de quienes tenían cargos honoríficos que emplearon decenas de miles de horas para apoyar nuestras parroquias y asociaciones. De ninguna manera somos testigos de un colapso de la vida y la fe de la Iglesia. Incluso hasta me asombro de la fluidez con que a menudo se pasan por alto el mucho bien que también hoy nace y crece en el espacio eclesial.

“En casa en un mundo extraño”. Este año, nuestra Conferencia de Otoño es en muchas cosas diferente a lo acostumbrado. Esta conferencia debe corroborar que nos exponemos a la realidad de la Iglesia. Ante todo nos exponemos a las preguntas y preocupaciones de los seres humanos. Queremos escuchar a nuestros prójimos y hablar con ellos. Queremos ser una Iglesia que peregrina a la que hay que señalar que actúa por encargo de Dios. Queremos servirnos de la multiplicidad y pluralidad de los dones y carismas y hacer más profunda la comunidad eclesial. Ni la angustia ni el desaliento, ni la huida hacia adelante ni los sueños de ayer deben determinarnos y animarnos, sino la salvación del mundo: patria extraña, pero precisamente patria en la compañía de aquel peregrino que todos los días permanece con nosotros, hasta el fin del mundo. Para nada es la fe cristiana un residuo de tiempos hace mucho idos. La fe es una fuerza impresionante para el presente. La fe trabaja para llegar a una sociedad rebosante de gozosa antropofilia – también en el futuro.

Iglesia 2011: un resurgimiento imprescindible

Memorando de profesoras y profesores de teología acerca de la crisis de la Iglesia católica,
4 de febrero de 2011

Ya ha pasado un año desde que se hicieron públicos los casos de abuso sexual de niños y jóvenes cometidos por sacerdotes y religiosos en el Colegio Pedro Canisio de Berlín. Siguió un año que precipitó a la Iglesia católica en una crisis sin igual. La imagen que hoy se muestra es discordante: mucho se ha comenzado para hacer justicia a las víctimas, reparar el agravio, y rastrear las causas del abuso, el encubrimiento y la doble moral en las propias filas. En las mentes de muchas cristianas y muchos cristianos responsables, con o sin cargo, tuvo lugar un chispazo, después de una indignación inicial, que les permitió entender que es necesario hacer reformas en profundidad. El llamado a un diálogo abierto acerca de las estructuras de poder y comunicación, acerca de la estructura del ministerio eclesial y la corresponsabilidad de los fieles, acerca de la moral y la sexualidad, ha despertado expectativas pero también recelos: ¿Se va a perder la quizás última oportunidad para salir del estancamiento y la resignación sobreseyendo o minimizando la crisis? La inquietud de un diálogo abierto sin tabúes no es algo seguro, ni siquiera cuando está a la puerta una visita papal. Pero la paz del sepulcro, porque la frustración ha acabado con las últimas esperanzas, tampoco puede ser precisamente la alternativa.

La profanidad de la crisis en la que se encuentra nuestra Iglesia exige abordar aquellos problemas que a primera vista no tienen nada que ver directamente con el escándalo de los abusos y su respectivo encubrimiento durante décadas. En cuanto profesoras y profesores de teología no podemos seguir callados. Nos sentimos responsables de aportar lo nuestro para propiciar un nuevo comienzo: 2011 tiene que convertirse para la Iglesia en un año de éxodo. El año pasado muchos cristianos y muchas cristianas dejaron, como nunca antes, la Iglesia católica; se negaron a obedecer a los líderes de la Iglesia o privatizaron su fe para protegerla de la institución. La Iglesia tiene que interpretar estos signos y salir ella misma de las estructuras burocratizadas para recobrar nueva vitalidad y credibilidad.

La renovación de las estructuras de la Iglesia no se logrará encerrándose angustiosamente a cal y canto frente a la sociedad, sino sólo atreviéndose con valentía a criticarse a sí misma y a aceptar los impulsos críticos –también los que proceden de fuera.

Esto pertenece a las lecciones que nos ha dado el último año: La crisis de los abusos no se habría manejado con tanta decisión sin el acompañamiento crítico de la opinión pública. Sólo mediante una comunicación abierta puede la Iglesia recobrar la confianza. Sólo será creíble si no hay una brecha entre la imagen que la Iglesia tiene de sí misma y la que los demás tienen de ella. Nos dirigimos a todos los que no hayan abandonado la esperanza en un nuevo comienzo en la Iglesia y se comprometen a hacerlo posible. Recogemos las señales para iniciar el éxodo y el diálogo que en los últimos meses han hecho algunos obispos en discursos, homilías y entrevistas.

La Iglesia no es un fin en sí misma. Tiene el encargo de proclamar a todos los seres humanos al Dios liberador y amoroso de Jesucristo. Esto puede hacerlo sólo si ella misma es espacio y testigo fidedigno del mensaje liberador del evangelio. Su discurso y acción, sus reglas y estructuras –todo su trato con los seres humanos dentro y fuera de la Iglesia– están bajo el reclamo de reconocer y promover la libertad de los seres humanos en cuanto criaturas de Dios. Respeto incondicional a cada persona humana, valoración de la libertad de conciencia, compromiso con el derecho y la justicia, solidaridad con los pobres y oprimidos: éstos son criterios teológicos fundamentales que tienen su origen en la obligación de la Iglesia hacia el Evangelio. En ellos se vuelve concreto el amor a Dios y al prójimo.

Orientarse en el mensaje bíblico liberador incluye una correlación diferenciada con la sociedad moderna: en algunos aspectos ésta le lleva la delantera a la Iglesia, como cuando se trata de reconocer la libertad, la madurez y la responsabilidad de las personas individuales; de ello puede aprender la Iglesia, como lo ha enfatizado el Concilio Ecuménico Vaticano II. En otros, tiene un derecho inalienable a criticar a esta sociedad desde el espíritu del Evangelio, como en los casos en que se valora a los seres humanos por lo que hacen y no por lo que son, en que es atropellada la solidaridad recíproca o es despreciada y pisoteada la dignidad del ser humano.

Pero en todo caso sigue siendo válido: el mensaje liberador del Evangelio constituye el criterio de una Iglesia fidedigna, de su actuar y organización social. De ninguna manera son nuevos los desafíos a los que la Iglesia tiene que exponerse. Esto no obstante, apenas puede percibirse reformas que sean signos del futuro. El diálogo abierto acerca de ellas tiene que darse en los siguientes campos de acción.

1. *Estructuras de participación:* In todos los campos de la vida eclesial, la participación de los fieles es una piedra de toque de la credibilidad del mensaje liberador del Evangelio. Conforme al viejo principio jurídico “Lo que es asunto de todos, debe ser decidido por todos”, se necesitan más estructuras participativas en todos los niveles de la Iglesia. Los fieles deben participar en el nombramiento de los responsables más importantes (obispo, párroco). Lo que puede decidirse en un lugar, debe ser decidido en él. Las decisiones tienen que ser transparentes.
2. *Comunidad parroquial:* Las comunidades cristianas deben ser un espacio en el que los seres humanos comparten sus bienes espirituales y materiales. Por la presión de la escasez de sacerdotes se construyen cada vez más mayores unidades administrativas –“parroquias XXL (mega-grandes)”–, en las que casi ya no se puede sentir el calor de la cercanía ni la consciencia de pertenencia. Se abandona las identidades históricas y las extensas redes sociales. Los sacerdotes se ven sometidos a un “sobrecalentamiento global” y se funden. Los fieles se alejan cuando no se les considera capaces de asumir la corresponsabilidad y participar en estructuras democráticas en la conducción de su comunidad parroquial. La jerarquía eclesial tiene que estar al servicio de la vida de las comunidades –y no al revés. La Iglesia necesita sacerdotes casados y mujeres en el ministerio eclesial.
3. *Cultura jurídica:* El reconocimiento de la dignidad y libertad de cada ser humano se muestra precisamente cuando los conflictos se dirimen y zanján jugando limpio y respetándose mutuamente. El derecho canónico sólo es digno de este nombre cuando los fieles pueden hacer valer efectivamente sus derechos. Es urgente mejorar las garantías legales y la cultura jurídica en la Iglesia; un primer paso consiste en una judicatura con jurisdicción administrativa.
4. *Libertad de conciencia:* Respetar la conciencia individual significa tener confianza en la capacidad de los seres humanos para tomar decisiones y responder de ellas. Respaldar esta capacidad es también tarea de la Iglesia; pero no debe convertirse en tutela. Hacer esto en serio afecta especialmente el ámbito de las decisiones de la vida personal y de las formas de vida individuales. No se cuestiona la alta estima en que la Iglesia tiene el matrimonio y la vida célibe. Pero semejante estima no exige excluir a los seres humanos que viven responsablemente el amor, la fidelidad

y el cuidado mutuo en una pareja homosexual o como divorciados que han vuelto a contraer matrimonio.

5. *Reconciliación*: La solidaridad con los “pecadores” y las “pecadoras” supone que se tome en serio los pecados que se cometen en las propias filas. El arrogante rigorismo moral no le sienta ni queda bien a la Iglesia. La Iglesia no puede predicar la reconciliación con Dios sin crear primero en su propio quehacer las condiciones previas a su reconciliación con aquellos con quienes está en deuda: por ejercer la violencia, por detentar el derecho, por pervertir el mensaje liberador de la Biblia y convertirlo en una moral rigorista sin misericordia.
6. *Culto divino*: La liturgia vive de la participación activa de todos los fieles. Las experiencias y lenguajes del presente tienen que tener un lugar en ella. El culto no debe volverse tradicionalismo helado y petrificado. La pluralidad de culturas enriquece la vida litúrgica y es incompatible con las tendencias a la uniformidad centralizadora. Los seres humanos escucharán y acogerán el mensaje de la Iglesia sólo cuando la celebración de la fe haga suyas las situaciones concretas de la vida.

El proceso dialógico eclesial que acaba de iniciarse puede conducir a la liberación y al éxodo si todos los involucrados están dispuestos a agarrar por los cuernos las cuestiones apremiantes. Es válido buscar en un libre y limpio intercambio de argumentos que saquen a la Iglesia de estar patinando sin avanzar por ocuparse sólo de sí misma. ¡Después de la tempestad del año pasado no debe venir calma alguna! En la situación presente, esto no podría ser más que la paz del sepulcro. La angustia jamás ha sido buena consejera en tiempos de crisis. El Evangelio reta y desafía a cristianas y cristianos a mirar con imaginación y valentía el futuro y a andar sobre el agua como Pedro – confiado en la palabra de Jesús–: “¿Por qué tenéis tanto miedo? ¿Es tan poca vuestra fe?”

Fuente con la lista de los y las firmantes: www.memorandum-freiheit.de

Claudia Lücking-Michel

Dialogo como oportunidad de renovación en nuestra Iglesia¹

1. Diálogo - muy especialmente ahora

El viejo deseo conocido de abordar en un diálogo entre laicos y jerarquía cuestiones centrales para el futuro de la Iglesia ha cobrado una vez más una urgencia insospechada a causa de los acontecimientos trágicos acaecidos en el año 2010. Ahora hay un *kairos*, ahora hay la posibilidad de someter a discusión algo especialmente inherente a la situación dada. Todos los que hablan actualmente de la situación de la Iglesia están de acuerdo al hacerlo en un mismo punto: ¡Necesitamos una reforma! Pero con esto también termina la unanimidad, pues se discute acaloradamente en cuál dirección deba ir esta reforma. Y comienza la necesidad de dialogar.

Por supuesto que con este concepto algo gastado no queremos decir “hablar aún más” y añadir todavía más rondas de conversación al permanente palabreo de nuestra época. Significa algo más que una cuestión de estilo, que una nueva técnica de manejo o que una estrategia para apaciguar a los miembros de la Iglesia criticones.

“Diálogo” –por diálogo entiendo una actitud fundamental² de naturaleza espiritual-eclesial. Una actitud fundamental no de dar respuestas hechas, de poderlo explicar todo, y de supuestas recetas patentadas para la solución de todos nuestros problemas, sino una actitud fundamental de interés, de querer comprender y de realizar un nuevo éxodo. Por tanto, una actitud fundamental que admite su perplejidad y su búsqueda de respuestas: No sabemos cómo deben seguir las cosas. Tenemos gran preocupación. Sin embargo, llenos de esperanza, nos abandonamos a un diálogo como lucha común por encontrar nuevas soluciones, ya que vamos a encontrar tales soluciones sólo en el diálogo y en la lucha

¹ Este texto es una versión ligeramente retocada de la conferencia que la autora dio en su calidad de Vicepresidenta del Comité Central de los Católicos Alemanes en la sesión de trabajo de los representantes de la Conferencia Episcopal Alemana y el Comité Central de los Católicos Alemanes que se llevo a cabo en Bensberg los días 4 y 5 de noviembre de 2010.

² Visión de conjunto: Dialogar en lugar de negarse a hacerlo. ¿Cómo tratarnos recíprocamente en la Iglesia? Documento para la discusión preparado por la Comisión 8 “Cuestiones pastorales fundamentales” del Comité Central de los Católicos Alemanes, en Annette Schavan (editora), “Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukünftige Kirche” [“Dialogar en lugar de negarse a hacerlo. Impulsos para una Iglesia del futuro”], Kevelaer, 1994, pp. 25-76

común. Y los individuos tampoco pueden echar a andar cambios, los grupos individuales solos no pueden mantener en vida a una Iglesia viva: No los obispos y sus equipos curiales en cuanto representantes de la Iglesia oficial, no los laicos y sus representantes en los gremios y consejos, no la así llamada base, no los hombres de Iglesia o los hombres en la Iglesia sin las mujeres, no las parroquias sin las asociaciones, no los viejos sin los jóvenes.

El diálogo tiene que ser visto y aprovechado como oportunidad de renovación, es decir como lucha común por encontrar respuestas, y no como dictados, decisiones solitarias y categóricas cartas pastorales.

“Diálogo” –esto se puede comprender también de manera más fundamental: El Concilio Ecuménico Vaticano Segundo ha obligado especialmente a la Iglesia a alcanzar una comprensión de sí misma que se atreva a discutir con el mundo contemporáneo, mostrando en ello una apertura y una lucidez mediante las cuales se puede cambiar a sí misma. Una Iglesia que en su interior es disponibilidad y capacidad de diálogo; también lo es en su trato con el mundo y viceversa. En esta actitud fundamental podemos ir en cuanto cristianos al mundo y a los signos de los tiempos e iniciar un nuevo éxodo para dejar obrar en nosotros y en este mundo la fuerza visionaria del Evangelio. Pues “cada época trae en sí misma la posibilidad de una nueva encarnación del Evangelio.”³

En este sentido ha de agradecerse al Presidente de la Conferencia de los Obispos Alemanes, Arzobispo Doctor Robert Zöllitsch, que de una manera tan inequívoca y clara haya invitado en la Asamblea Plenaria de Otoño de la Conferencia de los Obispos Alemanes de 2010 a iniciar un nuevo proceso de diálogo en la Iglesia. Esta invitación ha despertado esperanzas y muchos en la Iglesia la aceptaron con gratitud, no en último lugar el Comité Central de los Católicos Alemanes y las teólogas y los teólogos que con su Memorando han hecho una aportación a este diálogo.

2. Diálogo - ¿Pero cómo? Sobre los presupuestos de un diálogo exitoso.

³ Marianne Heimbach-Steins, *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche* [Entremetimiento y defensoría. Por una Iglesia de diaconía y profecía], Ostfildern, 2001, p. 54.

Un proceso dialógico serio no puede llegar a buen puerto si no están dadas algunas condiciones previas importantes: Un diálogo en el sentido de renacimiento espiritual requiere en primer lugar, desde mi punto de vista, un mutuo adelanto de confianza: “Los otros tienen algo que decir”. El diálogo exige tomarse en serio unos a otros y estar dispuestos a dejar que los otros nos digan algo. Los obispos de los laicos y los laicos de los obispos, pero también cada uno de cada uno y viceversa, pues nosotros pensamos y hablamos naturalmente no sólo a lo largo de las “líneas conocidas de nuestra fracción”. También entre nosotros hay respectivamente muy diferentes y variadas percepciones, apreciaciones y esperanzas de cambio.

Como segundo elemento pertenece a un diálogo auténtico la disponibilidad a exponerse a la realidad. Al interior de la Iglesia tenemos gran experiencia hablando y viviendo “como sí”. En muchas situaciones vemos que la realidad no corresponde a los datos, pero seguimos actuando y hablando “como sí”.

La veracidad, por tanto, es el siguiente presupuesto. Con respecto a las expectativas y esperanzas de amplia envergadura que en parte se apartan totalmente de la opinión de la Iglesia, muchos no se tienen confianza para expresarlas y de antemano se limitan a objetivos tácticos por razones estratégicas. Hablar y decir sinceramente lo que es y qué pienso yo al respecto –así es como se podría recapitular esta actitud. ¡Propiamente una cosa evidente por sí misma! Una piedra de toque de la seriedad del diálogo es en última instancia la valentía a ya no dejarse reducir y fijar en problemas marginales.

No es algo simple tener la verdad, lo “que es real”. Los datos y hechos son una cosa, pero nuestro mundo consiste en interpretaciones de lo que percibimos. Y aunque este mundo esté tan gastado, a causa de la conocida historia de los ciegos que creen que son un elefante las diferentes cosas que tocan, ahora sólo se vuelve muy claro lo mucho que debemos tener en cuenta que a nuestra interpretación de la realidad se suma la de los demás. No es uno el que tiene razón y el otro no, sino las diferentes verdades se juntan para formar un cuadro que se aproxime a la realidad.

Diálogo es discurso que obliga y está al servicio de la búsqueda común de la verdad. Esta comprensión es una empresa arriesgada, pues no sólo supone abandonarse realmente a la verdad de los otros sino también a lo que “el mundo nos trae”: A los signos de los

tiempos, a las corrientes de la modernidad, a las experiencias de la libertad y a los procesos de democratización.

Quien entra al diálogo con una actitud abierta, no sabe cómo va a salir de él. ¿Es conveniente como actitud espiritual semejante apertura interior amplia? Para unos, el cambio va demasiado lejos, lo sienten como una agresión a la verdad. Para otros, el diálogo siempre se queda corto y a mitad del camino. Pero no hay una alternativa: La vida es encuentro, cuanto más la vida cristiana.

Por tanto, el diálogo pertenece a la autorrealización de la Iglesia. Se requiere la valentía de lanzarse al ancho mundo precisamente cuando la meta no se puede ver de antemano. Unida a esto, está la firme convicción de que precisamente en el diálogo y en el encuentro puede surgir algo nuevo, que es más que la suma de las propuestas que cada una de las individuos y cada uno de los individuos ya traía antes en la cabeza.

¿Y para qué todo esto? Regularmente todos pensamos demasiado en las categorías de “tener la razón”, “mantener el poder”, “determinar la percepción pública”. Queremos poner a salvo la posición de influencia que tiene la Iglesia en la sociedad de la República Federal de Alemania y conservar todo aquello que hasta ahora está dado en instituciones, organizaciones y estándares de vida. Pero, en tales tiempos, la Iglesia y las instituciones católicas no pueden dar la impresión de estar ocupadas ante todo consigo mismas. La pregunta fundamental no debería ser: “¿Qué necesita la Iglesia para que todo pueda seguir como hasta ahora?”, sino “¿qué necesitan los seres humanos?”, “¿de qué tenemos necesidad?”, “¿cómo podemos ayudar?”.

La voz de la Iglesia como abogada de los débiles es más necesaria que nunca en el comienzo de nuestro siglo con respecto a los problemas que hay en el mundo y en nuestro país, pero al mismo tiempo amenaza con callarse. Dejemos que nuevamente se adueñe de nuestro corazón la misión que puso el Concilio Ecuménico Vaticano Segundo, tal como la formuló en la Constitución Pastoral “Gaudium et spes” (GS1). Ahí no se dice que nuestra preocupación y miedo por la Iglesia del siglo XXI deban no dejarnos en paz, sino el gozo y la esperanza y las preocupaciones y angustias de los seres humanos de este mundo, especialmente de los más pobres entre los pobres.

3. Diálogo – Pero ¿sobre qué?: ¿De qué tenemos necesidad?

A modo de ejemplo mencionemos seis de los campos en los que se habría de trabajar. ¿De qué tenemos necesidad? Respondo desde un ángulo y experiencias muy personales, pero mis propios señalamientos de los problemas son –de esto estoy convencida- ejemplares para muchos.

Conservar las comunidades vivas: Al principio de año estaba yo una vez más de camino con los Sternsingers. Habíamos tocado en vano el timbre tres veces y queríamos seguir nuestro camino. Entonces un hombre viejo muy frágil, en silla de ruedas, abre la puerta y grita: “Esperen, no puedo caminar tan rápido”. El ya no estaba presente en la parroquia y la colonia. Desde ese día saben de él más seres humanos y no lo pierden de vista. Pero ¿qué pasa? Estamos abandonando los espacios de convivencia social de las comunidades parroquiales, trasladamos las comunidades parroquiales que todavía funcionan a los macro proyectos parroquiales: dieciocho mil almas, seis iglesias urbanas, diez kilómetros en una misma dirección. Todo esto porque ya no hay sacerdotes suficientes que se encarguen de conducir la parroquia. El camino que yo hago a mi trabajo cada día es mucho más largo; para un buen concierto yo viajo de Bonn a Colonia y cultivo mis contactos a escala federal. Pero los niños pequeños, los viejos y los enfermos dependen de la permanencia de los espacios sociales de convivencia. Ciertamente no estamos hablando del Altiplano de Perú o de las diásporas en el Oriente. No; sin necesidad disolvemos comunidades vivientes. Para el éxito de una pastoral dialógica y cooperadora, se necesitan estructuras eficientes. Los seres humanos, sin embargo, son decisivos. Tenemos necesidad de un concepto diferente de conducción de la parroquia. Necesitamos organizar nuestra fuerza y energía para los seres humanos en cada lugar, no para las fusiones.

Dar a las mujeres más responsabilidad: Uniclínica de Colonia, Oncología, la mujer que yace a mi lado en la cama “una católica culta”; después, lejos de la Iglesia y de la fe durante años. Ante el conmovedor diagnóstico de cáncer, toda su vida cae de golpe sobre ella: aborto, relaciones desdichadas, divorcio. Nunca pudo hablar abiertamente con su párroco acerca de ello, las mujeres quizás la habrían entendido.

“Le echo en cara a nuestra época que rechace a muchos espíritus, fuertes y dispuestos a hacer todo bien, sólo porque son mujeres” (Teresa de Ávila).⁴ Vivimos en una Iglesia de mujeres dirigida por hombres. Los carismas de las mujeres no eran suficientes antes ni lo son ahora; los carismas no tienen estructuralmente ninguna oportunidad para intervenir en igualdad de derechos en la organización de la realidad eclesial. Porque faltan argumentos teológicos convincentes contra la ordenación sacerdotal de las mujeres, la discusión al respecto se zanja mediante un dictado. La respuesta a la cuestión de la ordenación de las mujeres como diaconizas se pospone desde hace ya casi 40 años.

Ya en 1981 hablaban los obispos alemanes en su carta pastoral de su visión, según la cual la Iglesia debería ser un modelo de cooperación entre hombre y mujer como compañeros. No nos hemos acercado substancialmente a esta visión. Las mujeres siguen esperando que se hagan realidad estas declaraciones, y quieren ver por fin hechos que cambien la vida y las estructuras.

Progresos en el ecumenismo: Eucaristía común. Todavía en la generación de mis padres era un drama personal de vida o muerte que alguien procedente de una casa católica conociera y se enamorara de un cristiano evangélico o de una cristiana evangélica. Todos aquellos, para los cuales la autoridad de los reglamentos eclesiales es ahora como entonces de gran importancia, sufren de las brechas que separan a las confesiones, sobre todo las que hay entre la Iglesia católica y la evangélica, especialmente los de esta generación que viven en matrimonios ligados a las confesiones esperan poder celebrar en su vida la eucaristía junto con su pareja. Con creciente frustración y desgano experimentan también cómo pasan las décadas y nada cambia a pesar de los progresos y esclarecimientos teológicos.

Moral sexual. En cuanto papás de adolescentes se tiene que discutir constantemente con ellos. ¿Qué tiene sentido? ¿Qué sirve? ¿Qué está prohibido? ¿Por qué? ¿Los deseos propios de vivir, de pareja, de tejer relaciones logradas, de sexualidad? ¿La credibilidad de la moral sexual católica? Por lo menos en cuanto mamá, me quedo perpleja ante las interpelaciones críticas de mis hijos ¿Paternidad responsable más allá de la planeación familiar natural? El proyecto de ayuda eclesial, en el que se promueve el uso del condón, no sólo sino también para proteger del sida, no está en ningún texto oficial. ¿El cristiano

⁴ Citado según E. Lorenz, *Ein Pfad im Weglosen. Teresa von Avila –Erfahrungsberichte und innere Biographie* [Un sendero en un horizonte sin caminos. Teresa de Ávila –Relatos de experiencia y biografía interior], Friburgo en Brisgovia, 2006, p. 106

homosexual, que en nuestra Iglesia no puede mostrar abiertamente su propia orientación sexual y vive rodeado por los carteles del silencio? ¿El párroco que tiene mujer e hijos y cuya situación privada todo mundo conoce, pero que tiene que abandonar su ministerio si quiere declarar oficialmente que tiene familia y termina casándose? Al interior de la Iglesia padecemos un silencio cerrado en relación a todo lo que tiene que ver con la moral sexual. Nos faltan las palabras. Pero cuando hablamos y queremos vernos en el espejo, tendríamos que superar antes la terrible doble moral a la que ya nos hemos acostumbrado demasiado. Con esto no me refiero al fracaso de individuos que se quedan cortos en relación a sus propias aspiraciones. ¿Quién soy yo para querer convertirme en su juez? No, yo pienso en la doble moral intraeclesial, pública, practicada en la comunidad, la cual nos deja mentir, incluso cuando hablamos en serio.

En el caso del escándalo de los abusos sexuales, nuestra incapacidad para hablar y actuar nos ha pasado por encima de la peor manera. ¿Y qué es lo que urge? Ciertamente no es que los seres humanos no necesiten consejo, ayuda e instrucción [de](#) como pueden vivir su sexualidad de manera responsable, conforme a la dignidad humana, en parejas exitosas. Tampoco es que la doctrina sexual de la Iglesia no tuviese muchas cosas liberadoras y útiles que decir.

Divorciados que se han vuelto a casar: Sabina y Tomás son “buenos católicos” los dos. Se casaron hace veintitrés años, tienen dos niños y durante un largo tiempo han sido una familia católica ejemplar. Sin embargo, un día la vida de pareja se volvió muy difícil: pleitos, malentendidos, relación y matrimonio en peligro. Terapia de pareja, nuevos comienzos, aprieto y desconfianza. Ambas familias de origen están perplejas, un divorcio es impensable. A una separación se llega sólo en condiciones sumamente difíciles. En los tiempos en que la pastoral hubiera sido más urgente que nunca, uno se avergüenza, sufre por su propio fracaso, no confía más en los viejos contextos católicos. Después de años de infierno llega ahora un nuevo comienzo. Los niños se vuelven estables de nuevo y en el horizonte aparece una nueva relación de pareja. Crece la confianza en que la vida, con ayuda de Dios, puede tener éxito, puede lograrse y de que también tendría sentido un segundo matrimonio por la Iglesia. Sin embargo, siguen sin poder esperar comprensión por parte de la Iglesia. No hablo el lenguaje de la moderna vida superficial y del irresponsable cambio de pareja. De esto no se puede hablar verdaderamente en los casos que tengo

presentes. ¿Qué es necesario hacer? ¿Cómo podemos ayudar, sin hacer su crisis más grande todavía, a estos seres humanos que se encuentran en semejantes situaciones críticas?

Entre ciudadanía madura y borregada: El médico en jefe en el hospital, la política federal, el empresario de la clase media, los padres de hijos e hijas púberes y adolescentes, el ciudadano adulto que se encuentra ante una decisión electoral difícil –de todos ellos se espera que actúen asumiendo su propia responsabilidad, según sean sus posibilidades de acuerdo a su mejor ciencia y conciencia. Tratan de orientarse por el mensaje del Reino de Dios. Pero, al hacerlo, rápidamente se encuentran de nuevo en un profundo conflicto de identidad. En los contextos profesionales, sociales y privados, se espera de ellos madurez, autonomía y responsabilidad de sí mismos. En el espacio de la Iglesia se experimentan al mismo tiempo como objetos de una jerarquía y magisterio, que no están dispuestos a dialogar y sobre las cuales no tienen ningún influjo. Como si no hubiera la doctrina del sentido de la fe de todos los cristianos. La Iglesia en su estructura histórica es anacrónica respecto de la autoconciencia de los hombres de hoy en día.

En cuanto Iglesia hemos de mediar el mensaje redentor y liberador de Jesucristo. Sin embargo, las convicciones y las fuerzas conjuntivas ya no dependen de las instituciones eclesiales ni de los mensajes doctrinales per se. En todo caso, autoridad y credibilidad se verifican hoy en día sólo en donde se escuchan los argumentos y se toma en serio la autonomía originaria de todos los seres humanos. Se trata de tomar en serio a los laicos en su estatus de cristianos maduros.

4. Diálogo – ¿Hasta dónde?

El Concilio Ecuménico Vaticano Segundo condujo a que la Iglesia tuviera que corregir su propia imagen como configuración social estructurada piramidalmente y comenzara, como en los tiempos de la Iglesia primitiva, a verse a sí misma como pueblo de Dios que camina junto.

“Estar juntos en el camino”, de aquí proviene el término griego “syn-odos”. Si hablamos en este sentido muy primitivo, entonces el proceso dialógico que comenzó en el otoño del 2010 no puede ser conducido de otra manera que no sea “sinodalmente”.

“Nuestra esperanza” –el documento sinodal de Würzburg no estaba pensado como si debiéramos poner nuestra esperanza en el sínodo mismo. Pero este texto sigue garantizando el recuerdo de que hubo un tiempo y una fase en las que era posible un sínodo semejante. Aun cuando debiéramos ser unánimes en que ahora no tendría sentido apostarle a un sínodo del mismo estilo y promover un “Würzburg II”, no obstante estamos buscando todavía formas que puedan producir algo semejante. El proceso dialógico que tuvo su inicio en el otoño de 2010 se desarrolló en los primeros meses de 2011, tanteando y buscando. La Conferencia Conjunta de la Conferencia de los Obispos y del Comité Central tiene en esto una importante función reguladora; muchos otros niveles y agrupaciones de nuestra Iglesia en la República Federal de Alemania se involucran a su modo con importantes aportaciones. Yo espero mucho que todo el conjunto adquiera una dinámica constructiva y capaz de futuro. Naturalmente, la Iglesia no es una democracia –pero tampoco es un Estado absolutista. El pueblo no es soberano, pero tampoco la jerarquía, sino Cristo. No se trata de reemplazar el ministerio a través de estructuras sinodales, sino de completarlo.

Desde el Concilio de los Apóstoles en Jerusalén, que reguló la posición de los cristianos paganos, por cierto no en el sentido del establishment de la joven Iglesia, muchas cosas ha salido en la historia de la Iglesia diferentes a como lo habían pensado y planeado los responsables. Dios es más grande de lo que pensamos. Afortunadamente no se ciñe al Codex Iuris Canonici, por no hablar de las decisiones de la Conferencia de los Obispos Alemanes o del Comité Central de los Laicos y Laicas. Antes del Concilio Ecuménico Vaticano II muchas cosas parecían imposibles, pero después fueron cambiadas radicalmente. Pero muchas de las reformas ya estaban preparadas. La nueva liturgia no sólo fue celebrada y escenificada en la Villa de Rothenfel. Hombres que se sentían llamados a ello ya estaban preparados para una ordenación como diáconos permanentes.

“El insurgente puede esperar en el tiempo y la eternidad”. Quien efectivamente quiera ser conducido muy lejos, por lo menos tiene que volverse insurgente. ¿Qué es necesario? Por mor de los seres humanos deberíamos introducir las medidas auxiliares necesarias y poner signos que aticen la esperanza de que ha surgido la disposición a superar los monólogos y de que ha madurado una nueva vida comunitaria en el sentido de una responsabilidad asumida comunitariamente. La tradición cristiana, en su interpretación tradicional, ya no es la última palabra. La Iglesia, en su historia tradicional, ya no lo es

todo. Es necesaria la conexión de solidez interior en la consciencia de las propias raíces y una apertura al mundo que no se arredra ante la modernidad. Ambas cosas son correlativas.

IGLESIA - ¿SIGNO E INSTRUMENTO DE LA LIBERTAD?

Karl Gabriel

Discernir los signos del tiempo – La situación de la Iglesia católica en perspectiva sociológica.

1. Introducción.

Si se mira retrospectivamente la situación de la Iglesia católica en la primera década del siglo XXI, entonces a primera vista resaltan grandes contradicciones. Para describirlas, casi podríamos emplear el “Hosanna” del Domingo de Ramos y el “Crucifícale” del Viernes Santo. Como sólo pocas veces antes, la Iglesia católica se encontró en los años 2005 y 2006 en el ojo de la comunicación mediática, tanto nacional como global. En Juan Pablo II fue elegido precisamente un representante del Papado como megaestrella de los medios masivos de comunicación mundial. Su carisma personal le permitió escenificar incluso su propia muerte como gran fiesta pública de despedida. En las honras fúnebres para el sepelio del Papa, una institución considerada a menudo como reliquia del pasado hizo gala de una insospechada fuerza escénica. El sencillo ataúd de madera en medio de la gran rueda de la plaza de San Pedro, rodeado de los señores de este mundo, se convirtió en imagen de la década. Poco tiempo después de esto, fue para Alemania el título de la década: “Nosotros somos Papa”. La prensa dio también el tono cuando los medios de comunicación masiva celebraron la visita del Papa con motivo de la Jornada Mundial de los Jóvenes: como marcha triunfal de una persona y de una institución vieja y eternamente joven, a cuyos pies yace la juventud del mundo.

Sólo cinco años más tarde, de todo ello se percibe poco menos que nada. En lugar de ello, la noticia de la máxima crisis de la Iglesia católica desde la época de la Reforma da la vuelta al mundo. Los números que actualmente se han filtrado acerca de las personas que han abandonado la Iglesia católica parecen confirmar esta estimación. Ni siquiera el número absoluto de 180,000 católicos y católicas que se calculaba que habían abandonado su iglesia es lo nuevo y sorprendente. Con 192,000, el número absoluto fue mayor en 1992. Pero en ese mismo año casi 360,000 protestantes abandonaron su iglesia, mientras que para el año 2010 se espera que sólo 150,000 abandonen la Iglesia evangélica. Así, pues, por vez primera en la historia, en 2010 serán más los católicos que los protestantes que le den la

espalda a su iglesia. A las cifras de los abandonos corresponde un claro vuelco en la información que transmiten los medios masivos de comunicación. Todo comenzó con el asombro de la opinión pública, cuando el Papa pronunció un discurso en Ratisbona, sobre el hecho de que ni el Papa ni su entorno se habían dado cuenta de lo políticamente explosivas que eran las declaraciones críticas sobre el Islam hechas por un profesor doctor universitario. Siguió luego la incompreensión, que se articuló como opinión pública, sobre el hecho de que justamente un Papa alemán le ofreciera la reconciliación a un clérigo católico que negaba el Holocausto. Las reacciones ante los contratiempos que hubo en la comunicación de las declaraciones del Papa pusieron de manifiesto a su vez que la organización del Vaticano era una Babel que sólo empeoró la situación. Finalmente, en la opinión pública se supo que la Iglesia católica había actuado con negligencia al exonerar, paliar y encubrir durante décadas una serie de casos de abusos cometidos contra los niños por sacerdotes pertenecientes al clero diocesano y al clero regular. Una vez más, las declaraciones irresponsables que hicieron los miembros del entorno del Papa le echaron más gasolina al fuego. Salió a la luz pública que una absolutista razón de Iglesia en los dirigentes de la Iglesia había conducido a instaurarse en una situación en la que se coludían las máximas exigencias morales rigurosamente impuestas a los otros en cuestiones de sexualidad con un encubrimiento de las gravísimas faltas morales sexuales que se cometían en las propias filas.

En las reflexiones que siguen, ambos fenómenos –la “boda” católica con los medios de comunicación masiva en los años 2005 y 2006, así como la caída en picada de la Iglesia católica en el año 2010- se deben considerar y explicar cabalmente en sus profundas estructuras arraigadas en la sociedad, la religión y la Iglesia. Con esto se enlaza la esperanza de dar una mayor profundidad a la conversión necesaria y al aprendizaje de la Iglesia, tal como esta profundidad ha de abordarse normalmente.

2. Evoluciones sociales

Sería temerario querer trazar un apropiado cuadro de la sociedad de la primera década del siglo XXI. Además, también en las ciencias sociales divergen más que nunca las estimaciones acerca de lo que ha de contarse como fenómenos someros y lo que ha de contarse como factores principales de las transformaciones sociales. En nuestro contexto, una primera observación atañe al creciente papel que juegan los medios masivos de comunicación social, papel que se articula regularmente bajo el concepto de medialización de la sociedad. La función de los medios masivos de comunicación tiene un doble aspecto, tal como lo han formulado ejemplarmente las teorías de la comunicación de Niklas Luhmann y Jürgen Habermas. Para Luhmann, los medios masivos de comunicación se han convertido en un espejo por medio del cual los seres humanos pueden percibir la realidad del mundo y a sí mismos en él. Sólo los medios masivos están todavía en posición de mediar una imagen del mundo accesible a todos. Los medios filtran ciertamente la realidad de un modo que les es característico. Ellos evalúan la información, por ejemplo, según su valor como novedad o como conflicto. La integración de todos en el sistema de los medios masivos recibió ya desde los años 1960 y 1970 una primera conclusión en la marcha triunfal del medio líder que era la televisión y con los medios electrónicos adopta hoy en día nuevas formas interactivas más fuertes. Los investigadores de los medios masivos que se inspiran en Jürgen Habermas parten, además, del hecho de que con los medios masivos se ha consolidado también una vida pública que está obligada a los valores de transparencia, veracidad y accesibilidad universal. Esta vida pública entra en juego de preferencia ahí en donde se conculcan escandalosamente los estándares mínimos del deber de informar a la opinión pública. Desde la revolución de mediados de los años 1960 se ha abierto paso y afianzado un periodismo crítico que desde entonces acompaña –de una manera a veces más, a veces menos eficaz – la medialización de la sociedad. Probablemente hace mucho tiempo que habría desaparecido si no se hubiera podido asociar a un conjunto de valores propios de la sociedad moderna tardía que Hans Joas ha caracterizado con el término “sacralización de la persona”.¹ La salvaguarda de la dignidad de la persona y la reclamación de sus derechos se han configurado como modelo axiológico que se nutre de

¹ Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* [¿Tiene el ser humano necesidad de Religión? Sobre experiencias de autotranscendencia], Friburgo en Brisgovia, 2004, pp. 122-128.

distintas fuentes; pero sociedades como la nuestra no parece que se puedan integrar sin ellas. No ha dejado de progresar continuamente el proceso de individualización que desencadenó la revolución de los años 1960, con su erosión del medio de los grandes grupos que provenían de la segunda mitad del siglo XIX. Con la ulterior pérdida de influjo de los poderes de control social colectivo se ha reforzado la diferenciación pluralista de los estilos y orientaciones de vida. Por encima de éstas se congrega uno sólo para formar comunidades más bien virtuales de estética cotidiana y gusto compartidos. Esto es lo que enseña la investigación más reciente de los medios masivos de comunicación social.

El concepto de “contingencia” es la mejor manera de describir el estado general en que se encuentra la consciencia. Se impone a los seres humanos una explícita consciencia de la contingencia: Todo podría ser también diferente a como es y nada es necesariamente tal como es. Donde se habla de falta de alternativas, como sucede cada vez con mayor frecuencia en la retórica política, ahí se puede constatar enseguida que las alternativas sólo deben ocultarse por motivos que se pueden enunciar. A elevar la consciencia de la contingencia ha contribuido seguramente el hecho de que a finales del siglo pasado un discurso intensivo sobre la globalización ha dirigido la atención a los influjos de una economía global que abaten las fronteras. Los poderes globales de la economía y la ciencia, los cuales han reforzado la consciencia de la contingencia, parecen haber rebasado desde hace mucho tiempo el control por medio de una política nacional obligada a procurar el bienestar común. Teniendo esto como tela de fondo, se pueden comprender el deseo difuso y el anhelo de que haya una autoridad global que pudiera hacer desaparecer eficazmente el espectro de la contingencia. Por otro lado, los mismos procesos son responsables de que las autoridades de todo tipo tengan dificultad en obtener un reconocimiento duradero.

3. Transformaciones de lo religioso.

Como casi ningún otro factor, la medialización de la sociedad ha cambiado las formas en que se manifiesta la religión. Si desde hace algunos años se habla del regreso de la religión, entonces tenemos que vérmolas en primera línea con un fenómeno mediático. Los medios masivos trazan un cuadro completamente contradictorio de la religión; esto es lo que

muestran, por ejemplo, los datos del proyecto DFG “La religión en la opinión de los creadores de opinión –El valor estratégico de las orientaciones religiosas en la opinión de las élites creadoras de opinión”.² Por un lado se centra fuertemente la atención desde el año 2001 en la religión como fuente de tensión, conflicto y violencia. Como ejemplo sirve el Islam, a partir del cual se puede deducir el potencial amenazador de todas las religiones. Pero los medios de comunicación masiva también ponen de manifiesto a menudo el papel que la religión juega como garante de la moral pública y la integración social. No se puede negar que existe la tendencia a correlacionar el Islam, religión extranjera, con el conflicto y la violencia, y el cristianismo, nuestra religión, con la fuerza integradora. Pero la religión en cuanto espectáculo y gran evento también despierta el interés de los medios masivos. La investigación que se ha hecho sobre la religión y los medios constatan que la religión tiene un potencial especial para montar espectáculos altamente impactantes, en los cuales la religión católica tiene claras ventajas con respecto al protestantismo.

En donde los investigadores de la religión rechazan con especial vehemencia la tesis de la secularización, ahí se hace de buena gana referencia a la transformación de la religión en espiritualidad. Con respecto a las formas de una nueva religión popular, la mirada es dirigida hacia un doble traspasar las fronteras de lo religioso. Por un lado, en la sociedad afloran por doquier semánticas, imágenes y símbolos religiosos, como se puede mostrar con especial insistencia en la economía y el deporte, pero también en la política. Por otro, elementos de la religión popular penetran también en las religiones tradicionales y cambian su rostro.

Pero es indudable que también los fenómenos que rodean el discurso de la globalización han cambiado las formas en que se manifiesta la religión. Súbitamente también entre las élites europeas se vuelve posible pensar que posiblemente en las cosas de la religión a escala mundial la marcadamente secular Europa Occidental podría ser la excepción y el resto del mundo, con los Estados Unidos a la cabeza, más bien la regla. Desde entonces le da la vuelta al mundo el discurso de la “sociedad postsecular”.³

² El proyecto fue llevado a cabo en Munster bajo la dirección de Karl Gabriel y Hans-Richard Reuter. Está en preparación una publicación de los resultados conjuntos. Compárese Christel Gärtner, “Religion bei Meinungsmachern. Zum religiösen Habitus von Elitejournalisten” [“Religión en los creadores de opinión. Para el estudio de los hábitos religiosos de los periodistas de élite”], en: *tv diskurs* 44, 2008, 2, pp. 36-41.

³ Jürgen Habermas ha hecho suya y dado a conocer la formulación de Klaus Eder: “Europäische Säkularisierung –ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft” [“Secularización europea –Un camino

Pero con el discurso de la globalización se ha desatado también el fuerte lazo que unía las tradiciones religiosas a determinados territorios. La religión en cuanto tal se convierte cada vez más en un fenómeno mundial y obliga a un acuerdo global sobre lo que constituye la religión, pero condiciona también una nueva situación competitiva de todas las religiones. Cuando en torno a un templo hinduista en Alemania se forman, por ejemplo, comunidades también con alemanes como miembros, entonces tales procesos adquieren un rostro en la vida cotidiana de los seres humanos de ese lugar.

Pero por lo que se refiere a las evoluciones que tienen lugar a escala planetaria en las religiones también ha sido dirigida la atención al hecho de que las tradiciones religiosas reclaman cada vez más el derecho a desplegar su eficacia en el espacio público. Los movimientos religiosos y las personas religiosas carismáticas –de Juan Pablo II, pasando por la teología de la liberación, hasta llegar a la revolución de los Mullh en Irán- han cambiado en los últimos 30 años las coordenadas de la geopolítica.⁴ En estos casos, la orientación que toma el compromiso político público de las religiones se decide de maneras muy diferentes. Por un lado existe el impulso a ayudar a la verdad religiosa a imponerse en la sociedad en su conjunto, también en la política. El otro polo del espectro de la nueva presencia de las religiones en la vida pública política lo constituyen los actores religiosos que tienen en la mira el espacio (pre-)político de la sociedad civil en cuanto lugar de una religión pública. En este polo, las instituciones religiosas e iglesias tradicionales son las que de preferencia se muestran como fuerza política que rebasa la esfera de lo privado.

4. La situación de la Iglesia católica

especial a la interioridad de la sociedad postsecular”], en: *Berliner Journal für Soziologie* 2, 2002, pp. 331-343.

⁴ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* [Religiones públicas en el mundo moderno], Chicago y Londres, 1994.

La Iglesia católica ha experimentado en Europa Occidental, especialmente en Alemania, un profundo vuelco de su situación social. Este vuelco coincide con la década del Concilio Ecuménico Vaticano II, lo que ha agudizado al interior de la Iglesia la explosividad del cambio. En la segunda mitad del siglo XIX se había configurado una forma de la sociedad moderna en la que el entrelazamiento de trono y altar, proveniente de la época del confesionalismo, fue substituido por una movilización de los católicos para proteger a su iglesia. El fundamento lo brindaron los movimientos en contra de la modernización activada por las élites liberales con una orientación anticatólica y anticlerical. La evolución estaba empotrada en una dialéctica, característica del siglo XIX, de secularización y sacralización. Durante tres o cuatro generaciones la protección del estado fue substituida exitosamente para la Iglesia católica mediante la edificación de un mundo católico aparte, provisto de fronteras religioso-culturales claras. La organización centralizada y sacralizada de la iglesia, con un papa carismático en el vértice, mostró ser un exitoso punto angular de la reestructuración de la religión católica en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX.

En la década de 1965 a 1975 llegó a su fin este modelo de entrelazamiento de religión católica y sociedad moderna. A partir de entonces se puede observar un continuo proceso de deseclecialización que en Europa Occidental muestra un desenlace especialmente dramático en dondequiera que antes hubiera sido específicamente exitosa la formación de un medio ambiente, como en los Países Bajos, Alemania y Suiza.

Constituye la crisis actual de la Iglesia católica el hecho de que, hasta ahora, no haya encontrado una respuesta convincente a su situación social que ha cambiado desde los primeros años 1970. Desde el centro romano se ha abierto paso e impuesto una decisión de la orientación que, dejando de lado los nuevos acentos teológicos puestos por el Concilio Ecuménico Vaticano II, apuesta a la continuidad con el antaño encontrado hilo que conducía a la modernidad. Esto se expresa especialmente en que la centralización de la organización de la Iglesia se agudizó aún más y se cimentó con medios jurídicos mediante la nueva versión del Código de Derecho Canónico⁵ En Alemania, estas determinaciones obligan a una organización sacral de la Iglesia, representada en el celibato sacerdotal, a

⁵ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum* [Crisis de la Iglesia. Como sobrevive el Cristianismo], Friburgo de Brisgovia, 2011, pp. 166-170

llevar a cabo amplias reestructuraciones de las estructuras parroquiales en la base. Con el párroco guía a la cabeza de grandes unidades pastorales, la organización de la iglesia recibe un nuevo nivel jerárquico, y pierde su peso el nivel local de la vida eclesial.

En las reacciones que los dirigentes de la Iglesia han tenido ante los procesos de cambios esbozados anteriormente se refleja de manera característica esta situación de partida. Se ha abusado de las oportunidades que ha abierto la medialización de la sociedad para organizar espectáculos masivos y grandes eventos religiosos. Juan Pablo II redescubre al catolicismo como religión global puesta en escena por los medios de comunicación masiva y pone la muestra de una tendencia a convertir en un gran evento, en un festivo espectáculo de masas y en una experiencia estética las formas exteriores de la Iglesia católica en todos sus niveles. Pero Juan Pablo II reposiciona a la Iglesia católica también en el campo político. Trata de perfilarla con cierto éxito como movimiento mundial a favor de los derechos humanos y la libertad religiosa. No es casual que en los años 1970 y 1980 se llegara a escala mundial a revoluciones democráticas que a menudo logran salir adelante e imponerse no contra, sino con el respaldo de la Iglesia católica. Entre los especialistas circula la opinión de que tiene lugar una ola católica de democratización. También en Alemania es capaz la Iglesia católica –especialmente en donde aparece junto con la Iglesia evangélica- de perfilarse como fuerza moral. Esto es válido especialmente en los campos de la política migratoria y de asilo como también de la política desarrollista en su conjunto representada por sus obras a escala de Iglesia universal. Con Juan Pablo II y Benedicto XVI el papado también ha logrado, como no lo ha hecho ninguna otra institución global, ser reconocido como representante y portavoz central de la(s) religión(es) mundial(es), en singular como también en plural. En las encíclicas de Benedicto XVI se tocan nuevos tonos que reflejan un interés por el liderazgo del Papado en el sistema religioso mundial.

Amplias adaptaciones a los más recientes procesos –sólo piénsese en la medialización de la Iglesia- e innovaciones sociales se pueden observar dondequiera que se puedan asociar con la estructura centralista y marcadamente clerical de la Iglesia que proviene del siglo XIX. Pero en campos centrales, en los que incondicionalmente se requerirían innovaciones, parece que la Iglesia católica se interpone de algún modo en su propio camino. No existe ninguna respuesta al problema de qué aspecto podría tener una praxis convincente de la fe no encuadrada por el medio ambiente y bajo las actuales condiciones

de la individualización y la pluralización de lo religioso. A todo mundo le queda claro en teoría que el futuro de la Iglesia sólo puede ser domeñado si se logra ganar un vasto sector de fieles que por motivos de fe se adhiera a la Iglesia y esté dispuesto a asumir en cada lugar la responsabilidad de la vida eclesial. ¿En dónde se comienza a pensar y a planear decididamente a partir de este reto? Nos paraliza la autocensura que al hacernos esta pregunta nos impide tocar disposiciones estructurales fuertemente arraigadas. Así se queda uno enredado en cuestiones de estructura, precisamente cuando y donde se afirma que son secundarias si se comparan con la crisis en que hoy en día han caído la fe y Dios. Es evidente que la razón primera por la que ha bajado el número de vocaciones sacerdotales en Alemania no ha de buscarse en la falta de fe, sino en que el sector más significativo de los fieles ya no ve un ideal en un sacerdote sacralizado, obligado al celibato. Por las encuestas se sabe hace ya mucho tiempo que la obligación al celibato sólo cuenta con la comprensión de una minoría de fieles. No es de esperarse que en un plazo previsible los dirigentes de la Iglesia logren convertir en un convincente asunto del corazón la obligación al celibato, incluso entre aquellos fieles de orientación conservadora. Pero esto sería uno de los presupuestos si se quisiera llegar a una inflexión de la tendencia en la cuestión de las nuevas generaciones de sacerdotes. En lugar de ello, cada vez se vuelve más estrecho el potencial campo del origen social de los sacerdotes y se desacopla del centro de la fe vivida en las comunidades. El masivo enrolamiento de sacerdotes extranjeros, cuya mayoría trae consigo un modelo de sacerdote que se ha vuelto extraño a la mayoría de los fieles, no hace, por razones comprensibles, sino agravar más el problema.⁶

Los autobloqueos que la Iglesia católica misma se ha causado con sus propias maniobras se vuelven completamente incomprensibles si se toma en cuenta que la suprema autoridad de la Iglesia, el Concilio Ecuménico Vaticano II, tiene desde hace cincuenta años preparadas en el plano teológico y pastoral soluciones a los problemas que se han constatado. Presupuesto de cuya eficacia sería por parte de los dirigentes de la Iglesia la disponibilidad a interpretar las resoluciones del Concilio a la luz de los procesos sociales más recientes y a tolerar efectivamente las discontinuidades en teología y realidad de la Iglesia preconiliar. El modelo axiológico central de la “sacralización de la persona” lo ha

⁶ Karl Gabriel, Stefan Leibold, Rainer Achtermann, *Die Situation ausländischer Priester in Deutschland* [La situación de los sacerdotes extranjeros en Alemania], Mainz, 2011.

convertido explícitamente la Iglesia católica en su propia causa en la declaración conciliar sobre la libertad religiosa. De esta declaración se sacaron consecuencias visibles en el terreno de las relaciones exteriores de la Iglesia, pero no en el de sus relaciones internas. La Constitución Pastoral “Gaudium et Spes” ha obligado a la Iglesia a hacer de los “signos de los tiempos” un componente innegociable e inalienable de su identidad. Esto implica propiamente la legitimación de las discontinuidades que tienen fundamentos teológicos y pastorales. La Constitución Dogmática “Lumen Gentium” sobre la Iglesia ha puesto el fundamento de la preeminente identidad de la Iglesia como Pueblo de Dios, concedido la misma dignidad a todos sus miembros y, en consecuencia, asignado a la jerarquía y al clero la función de servir a la fe y a la Iglesia. ¿Puede desanudarse el nudo que le impide hoy a la Iglesia ponerse gradualmente en camino para llegar a ser la Iglesia del Concilio Ecuménico Vaticano II?

Bibliografía complementaria

Casanova, José, *Europas Angst vor der Religion* [El miedo de Europa a la religión] Berlín, 2009.

Eberts, Michael, “Vor der Aufgabe der Neugründung. Die Kirche in sich wechselsitig verstärkenden Krisen” [Ante la tarea de la refundación. La Iglesia en crisis que se refuerzan recíprocamente], en: *Pastoral im Umbau. Neue Formen kirchlichen Lebens*, Herder Korrespondenz Special 1-2011, pp. 2-6.

Gabriel, Karl, “Gemeinden Im Spannungsfeld von Delokalisierung und Relokalisierung. Theoretische Überlegungen und empirische Bezüge” [Comunidades parroquiales en el campo de tensión entre des-localización y re-localización. Reflexiones teóricas y referencias empíricas], en: *Evangelische Theologie*, año 70, 2010, número 6, pp. 427-436.

Helleman, Staf, *Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften* [La edad de las religiones planetarias. Religión en civilizaciones agrarias y en sociedades modernas]. Würzburg, 2010.

Magnus Striet

¿Qué es “católico”?

Una definición tentativa en el horizonte de “la” modernidad

1. Antimodernismo moderno de la Iglesia católica.

El diagnóstico *crisis de la iglesia* acompaña al catolicismo romano desde el siglo XIX. Según mi parecer, tampoco la ante todo estéticamente poderosa escenificación espectacular de lo católico (que hasta ahora no deja de observarse una y otra vez) cambia nada en esta apreciación. Pero me atrevo a dudar que ya se haya detectado el verdadero foco de alarma. Las sociedades modernas viven no sólo de las conquistas tecnológicas, del progreso económico, sino sobre todo de la libertad en que se deje a los seres humanos para que puedan vivir de manera autónoma. De ninguna manera se vuelven éstos simplemente relativistas, como no se deja de afirmar una y otra vez, incluso cuando, es la opinión de Herbert Schnädelbach, característica de la Modernidad “es el sensible debilitamiento de los antes evidentemente vigentes poderes de la tradición”. Pero, así lo recalca Schnädelbach también: “no salimos de la Modernidad, pues la Antimodernidad sería también un proyecto moderno.”¹ En cuanto proyecto, la Antimodernidad está orientada contra la experiencia de la Modernidad, de quitar los seguros y del cambio. Las evidencias de antaño, incluso la de que existe un Dios, ya no son evidentes por sí mismas. Y así “la Modernidad nos obliga sin cesar a hacer proyectos, porque en ella lo decisivo ya no es evidente por sí mismo”.² Lo que antes era cierto todavía, hoy ya no lo es – o mejor: Si eso debe volverse importante, entonces ha de fundamentarse y justificarse. Ya tampoco funciona inquebrantablemente recurrir a la tradición. La tradición ha llegado a ser, y así también todos los saberes y criterios de orientación *han llegado a ser* una vez, han sido ideados por los seres humanos.

Y esto vale también para la dogmática religiosa. Lo que ayer aún era evidentemente capaz de impregnar la vida y parecía incuestionable en su normatividad, ahora se vuelve irrecusablemente relativo. También el “saber de la fe”, la dogmática, y su consolidación en

¹ Herbert Schnädelbach, “Gescheiterte Moderne?” [“¿Modernidad fracasada?”], en: Idem, *Zur Rehabilitation des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2* [Para la rehabilitación del animal rationale. Conferencias y ensayos 2], Francfort, 1992, pp. 431-446, 441 s.

² *Ibidem*, p. 442.

las tradiciones, se puede reconstruir históricamente en su haber llegado a ser como resultado de procesos hermenéuticos de la fe que ha prorrumpido en las experiencias tenidas con el Jesús histórico. Con esto ha perdido su aura de validez evidente, de manera tal que ahora la pregunta tiene el tenor siguiente: ¿Debe ello seguir siendo válido también hoy? Pero si esto debe seguir siendo válido, entonces tiene que ser fundamentado y justificado con argumentos válidos. Pero ante todo esto quiere decir para la fe que ésta ya no es capaz de demostrar teóricamente la certeza de su verdad. Si la fe se refiere no sólo vagamente a una trascendencia ultramundana, quizás incluso a una trascendencia que se identifica con el mundo, sino se refiere también al Dios determinado, independiente del mundo, entonces esta fe lleva la duda en su seno. Esta fe se confía a un Dios que podría no existir – sabe que este Dios es posible, pero sin poder demostrar su existencia con certeza definitiva a partir de argumentos racionales. Por esta razón, la Modernidad reflexiva tampoco adopta una actitud contraria a la fe, porque todo saber se sabe como saber incierto, sino simplemente le exige, como a cualquier otra perspectiva, que se someta, si pretende que se reconozca su validez, a las reglas del juego propias del discurso moderno.³

Es lícito dudar que la pérdida de seguridad metafísica que el pensamiento autocrítico, consciente de manera cada vez más precisa de sus propios límites, acreditándose precisamente por ello como razonable, experimentó desde finales del siglo XVIII, fuera registrada por el Magisterio aunque sea sólo de manera aproximativa, sin hablar de que haya sido asimilado el proceso que la originó. En una conferencia, que se volvió célebre, del entonces cardenal de la Curia Romana Joseph Ratzinger, se dice, refiriéndose a la Modernidad: “La historia ya no se mide por una idea de Dios que la preceda y la forme; en adelante el Estado es considerado de una manera meramente secular, fundado sobre la racionalidad y la voluntad de los ciudadanos. Por vez primera en la historia surge el Estado puramente secular, el cual depone la garantía y la normativización divinas de lo político como cosmovisión mítica y declara a Dios mismo asunto privado que no pertenece a la esfera pública de la generación común de la decisión.”⁴ Esta descripción de la Modernidad conlleva en el trasfondo – y este tono se oye al final de la cita – el temor de que una

³ Compárese Oliver Flügel-Martinsen, *Jenseits von Glauben und Wissen. Philosophischer Versuch über das Leben in der Moderne* [Allende la fe y el saber. Ensayo filosófico sobre la vida en la Modernidad], Bielefeld, 2011, p. 19.

⁴ Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen* [Valores en tiempos de revolución. Salir airoso de los desafíos del futuro], Friburgo, 2005, p. 75.

sociedad que no tenga en Dios su consistencia caiga en el relativismo ético. Una manera tal de considerar las cosas contrasta con el concepto de modernidad que hemos introducido aquí. Pero aún cuando uno comparta la apreciación de que la modernidad conduce necesariamente al relativismo ético (¡y explícitamente yo no la comparto!), de todas maneras sigue siendo válido: quien acepte que ya no nos es accesible como interpretación que en principio se pueda falsificar –a este insight se debe fundamentalmente el pensamiento de la modernidad reflexiva –, ése no *puede* decir con certeza definitiva si Dios existe ni como ha de definirse la “razón” última de toda realidad. Si se define como el Dios que presupone la fe cristiana, entonces esto ciertamente puede ser pensado y, por tanto, no es simplemente falso per se –pero: podría ser falso. La fe en Dios, en cuanto confianza que tiene fundamento y cuyas razones se pueden comunicar, no está por tanto excluida del discurso público, ni la religión representa el presupuesto necesario de una consciencia moral.

En efecto, sigue en pie la pregunta de si, además de la conexión errónea de modernidad y relativismo ético como consecuencia necesaria, no hayan de encontrarse otras razones del antimodernismo latente en la Iglesia católica. Desde el punto de vista sociológico salta a la vista que en todo caso el catolicismo en su forma magisterial se caracteriza desde el siglo XIX por un anacronismo extremo con respecto a las revoluciones históricas espirituales pero también pertenecientes al mundo de la vida. El mundo que se ha vuelto moderno estaba y está en vigor hasta el día de hoy, abierta o encubiertamente, ante todo como manifestación de la decadencia. Y definitivamente es válido dudar que se haya comprendido al menos inicialmente la pérdida de seguridad en sí mismo del ser humano, la cual es un resultado no arbitrario sino razonado, inseguridad cuyo portavoz es la modernidad. Prescindiendo de que el pensamiento moderno se ha vuelto desde hace mucho tiempo eficiente por sus innovaciones – recuerdo sólo el movimiento de emancipación de las mujeres a causa de la exclusión socio-política, cultural, económica y social. En efecto, quizás se pueda comprender por qué las tensiones entre los diferentes grupos, las cuales tienen su origen en la actitud que se adopte frente a la modernidad, se vuelven cada vez más visibles al menos en el catolicismo de cuño occidental. Esto se explica porque unos han aceptado desde hace mucho tiempo los principios fundamentales del pensamiento de la modernidad y entienden su propia identidad como moderna y, con esto, como una identidad

que ha quemado sus naves, y tratan de vivir de cara a ella, y sienten que al deshacerse de las perogrulladas tradicionales al menos no sólo se han quitado un lastre de encima sino que también han experimentado una liberación. Mientras tanto, los otros tratan de escapar de esta pérdida de seguridad precisamente persistiendo en los rasgos característicos irrenunciables e intemporales de su identidad, los cuales constituyan probablemente la substancia de lo católico. En todo caso es instructivo que estas señales de identidad se afirmen por regla general como baluarte contra el espíritu de la época. La lógica es a veces impresionantemente simple: Porque está insito en el espíritu de la época un relativismo que todo lo disuelve, por eso el catolicismo tiene que oponerse como pedernal a este espíritu. Por esta razón se llega reflexivamente a decir que el demonio de la secularización de sí mismo está pintado en la pared cuando, de cara a los procesos de transformación de las sociedades abiertos, significativos desde el punto de vista de la historia del espíritu y, por tanto, también culturales, se exhorta aunque sea sólo con cautela a reflexionar al menos una vez sobre posibles reformas o también concesiones a los mundos de la vida moderna y a sus respectivas convicciones.

Sin embargo, la vehemencia, con la que luego se conjuran estos rasgos característicos que supuestamente constituyen la identidad de lo católico, podría una vez más tener diferentes motivos. Podría fundarse en que los críticos mismos sienten que se extiende a ellos la pérdida de seguridad que trae consigo la modernidad, pero sin querer o poder ponerse la tarea unida a ella –la tarea de decidirse por lo que en cada caso debe ser válido. Entonces su reacción debería ser interpretada como una estrategia de inmunización, poseída por la angustia, contra la permanente necesidad de fundamentación que desencadena la consciencia de la pérdida de seguridad, pérdida decisiva para la consciencia de la modernidad. En esto también se mostrarían luego como hijos de la modernidad. O, por el contrario, están efectivamente convencidos de poder decir con definitiva certeza lo que es verdadero, porque, en su lógica, esta certeza se deriva de una instancia legitimada por Dios. En este caso no se tendrían ni se podrían discutir efectivamente los contenidos reconocidos como verdaderos, porque éstos estarían decididos –por Dios mismo- de una manera definitiva y, con esto, terminantemente obligatoria. Pero precisamente aquí vuelve a prorrumpir, una vez supuesta la en sí misma discutible existencia de Dios, la pregunta: ¿Existe un semejante acceso no fingido a la voluntad de Dios? ¿Lo ha habido alguna vez?

Bajo las condiciones de la reflexión crítica moderna, la respuesta es la siguiente: No. Sin embargo, esto se quedaría corto si lo cargara a la modernidad: Esta establece ciertamente las condiciones cognoscitivas con las cuales se ve y se puede recuperar reflexivamente la contingencia de todas nuestras posiciones, de modo tal que por lo menos se vuelve posible adoptar una actitud ante ella.

Pero si la cuestión del sincero acceso a la voluntad de Dios debiera responderse con un sí, entonces al menos se podría constatar que esto ya no parece plausible a muchos fieles que sienten las decisiones eclesásticas como una “política del basta ya”. Y crece la inquietud al respecto. Si es que todavía crece *en* la iglesia. Pues mientras que unos se han despreocupado hace ya mucho tiempo de ir a buscar el objeto de su anhelo religioso – en caso de que en general lo tengan- fuera del catolicismo organizado, los posicionamientos mismos del Magisterio apenas juegan un papel para la mayoría de las católicas y los católicos practicantes. Uno es católico, vive *su* catolicismo, sin siquiera alterarse de que en sus propias convicciones, incluso en su vida privada, se encuentra en abierto conflicto con la doctrina oficial del Magisterio de la iglesia.

2. Crisis de la iglesia y crisis de Dios.

Antes de abordar la cuestión de lo que la catolicidad pudiera significar en el presente, quisiera prestar atención a una idea que, en reacción al Memorando, fue puesta en la mesa de discusión. Walter Kasper ha advertido que se ha definido falsamente la auténtica crisis del presente. No los problemas que ha recordado el Memorando, sino la crisis de Dios es la razón auténtica de la crisis en la transmisión de la fe.⁵ Por lo menos se tendrá que diferenciar. En primer lugar, ciertamente está a discusión que por lo menos en las culturas occidentales se dan fenómenos de un culto puro al más acá y, con esto, de un secularismo al que todo lo demás le es completamente indiferente. Sin embargo, el anhelo del ser humano por Dios tampoco ha desaparecido simple y llanamente. Pero, en lugar de echar mano del Catecismo de la Iglesia Católica, uno busca el objeto de este anhelo fuera de esta

⁵ Véase Walter Kasper, „Theologen-Memorandum –Kommen wir zur Sache!“ [“Memorando para teólogos: ¡Vayamos a la cosa!”], en Frankfurter Allgemeine Zeitung, edición del 11.02.2011, número 35, 9.

institución. En todo caso, la cultura actual plantea enfáticamente la cuestión de Dios, pero: ya no sin quebrantos, ya no sin irritación a causa de lo abismal del mundo. Pero esto, sin embargo, también significa a la vez que uno identifica a la Iglesia con la cuestión de Dios, sí, a Dios mismo con la Iglesia, en general sólo cuando uno presume que ella es un espacio en donde se plantea y se permite plantear la cuestión de Dios en toda su ambivalencia y, con esto, en cuanto problema respecto a las realidades concretas de la vida de los seres humanos de hoy. Y, sin embargo, precisamente de esto se trató en los orígenes y en largos tramos de la historia de esta fe. Con respecto a la realidad de la vida, pareció responsable luchar por una idea de un Dios en quien poner su confianza. Esta lucha misma sería ya un testimonio fidedigno a favor de este Dios. Pero si debieran ser atinadas mis conjeturas sociológicas, entonces se asocia con la Iglesia Católica sobre todo un antimodernismo que se ha convertido justamente en la etiqueta de lo católico: Es católico todo lo que está orientado contra la modernidad, contra sus incertidumbres. Al mismo tiempo uno se sustrae con semejante actitud a la tarea de deber ser un sujeto responsable y de decidir darse a sí mismo una identidad en todas las permanentes oscuridades y ambivalencias que trae consigo la vida. Pero lo católico pierde así sin razón alguna la capacidad de anexarse a los mundos actuales de la vida y, con esto, a lo que es tradición viva. Pues si se puede llamar católico lo que se enlaza a la *traditio Jesu*, entonces está en el centro de este testimonio de vida, que en la lógica de lo cristiano es *un testimonio de Dios mismo*, algo completamente diferente. Aunque el Jesús bíblico no habla de ningún relativismo ético, aboga sin embargo a favor de que en primer lugar se reconozcan una vez las ambivalencias de la vida. Interrogados quién de ellos no tiene pecado, se alejan llenos de vergüenza precisamente aquellos que todavía pensaban tener derecho a condenar a la adúltera y a inmovilizar a Jesús con su rigorismo. Esta interpretación de la ley, que deja siempre que tenga la última palabra una misericordia mayor, fue una de las razones por las cuales Jesús tenía que morir. Pero al testimonio de la fe pertenece fundamentalmente también que Dios no entregó a este asesinado testigo de su amor a los horrores de la muerte, sino que lo resucitó, y que así proclamó estar a favor del mensaje de Jesús. Quiero desarrollar esto un poco más todavía.

3. Características controvertidas de la identidad de lo católico

Siempre ha de oírse una y otra vez el argumento, completamente inaceptable según mi parecer, de que la Iglesia finalmente no es una democracia. Es evidente que no se puede votar democráticamente la proposición central de la fe cuyo tenor es el siguiente: Dios se ha vuelto ser humano, por nosotros. Si esto se negara, entonces la fe se aboliría a sí misma. Sin embargo, lo que esto signifique exactamente, considerado históricamente, siempre fue objeto de controversia, lo es hasta ahora, y una y otra vez tiene siempre que ser desentrañado de nuevo discursivamente. Y sin embargo se pueden nombrar rasgos característicos que ya se encuentran claramente definidos de esta manera en las tradiciones pre-jesuánicas de Israel y en las que Jesús mismo no tocó nada. El Dios que es creído en estas tradiciones quiere una justicia lo más grande posible en las circunstancias siempre cambiantes, en las cuales se plantea siempre de nuevo también la cuestión de la justicia, y a la vez es un Dios cuya misericordia siempre es mayor que su ira para con la vida que fracasa, cuando se mide con sus propias aspiraciones. En la lógica de la fe cristiana este Dios se ha encarnado completamente en las circunstancias humanas de la sociedad de aquel tiempo para ponerse definitivamente de una manera visible del lado de los marginados (también por razones religiosas). Con esto se ha acreditado como el Dios comprometido con la justicia y la misericordia y que ha encorazonado a todos los seres humanos a tener fe en el Dios para el que los padres y las madres de Israel habían encontrado un nombre asombroso: “Yo soy el que yo voy a existir por vosotros” (Éxodo 3,14). Esta proposición que describe el centro de la fe es para mí –tengo consciencia de que empleo la perspectiva de la primera persona– innegociable. Esta decisión mía se basa efectivamente en argumentos. El más importante de ellos es la obligación que tengo con la *traditio* de Jesús mismo, tal como nos la ha hecho accesible la investigación histórico-crítica. Esta *traditio* marca el centro de la fe. Quien quiera entender la proposición central de esta fe: “Dios se ha hecho hombre” de una manera diferente a la que se ha indicado, ése a su vez tiene que aducir argumentos en el conflicto de las interpretaciones. Entonces, efectivamente, ya ha aceptado que inevitablemente se da este conflicto. Y esto es: modernidad.

En la edad moderna es inevitable el debate de las interpretaciones porque se ha abierto paso e impuesto la consciencia de que siempre ya estamos involucrados en este debate y que, por tanto, tenemos que debatir y también que podemos errar. Que

generalmente se debate, no es algo nuevo ni tampoco algo que deba rechazarse. Desde un principio se debatió en torno a la cuestión de quién es Dios y quién el ser humano en el horizonte del Dios creído, y qué le estaba permitido esperar. Esto se puede inferir claramente en las escrituras bíblicas; éstas son el reflejo de las disputas que ha habido acerca del Dios de la fe. Y por esta razón tampoco es válido considerar estas interpretaciones que se han originado a la largo de la historia como si estuvieran hechas simplemente de cemento armado. Muy al contrario, corresponde al espíritu de la Biblia hidratarlas siempre de nuevo, cuestionar su alcance con respecto a las nuevas circunstancias de la vida y a los mundos científicos. También esto, sí, precisamente esto, es tradición cristiana en el espíritu bíblico. Y se tiene que plantear la pregunta: ¿Bajo cuáles condiciones estructurales puede la fe en este Dios desplegar su vitalidad en los siempre cambiantes mundos de la vida? Por esta razón también se tiene que dialogar sobre los cambios necesarios cuando la estructura organizada de la Iglesia ya no es capaz de ofrecer el espacio para dejar que la fe se vuelva viva en las sociedades que no dejan de cambiar. Las señas de identidad de lo católico, que son producto de la historia, ya no pueden pretender tener una validez evidente. Sólo aquello que por razones teológicas determina el logos de esta fe y con ello también su figura visible, la iglesia, permanece sustraído al discurso y a los posibles cambios en la medida en que es de un orden superior a ello. Pero incluso ello, por más paradójico que esto pueda sonar, ha de ser certificado siempre de nuevo de manera discusiva.

Pero – y este podría ser el punto teológicamente débil en los debates de la actualidad a los que ha de mantenerse en observación: Está cargada de conflictos la distinción entre lo que define de manera fundamental el logos de esta fe y lo que fue generado históricamente, y que justamente puede haber adquirido una gran significación, pero también haber repercutido a su vez en las condiciones cambiantes como factor de marginación o incluso de perturbación. Este potencial conflictivo de que está cargada la necesidad de hacer distinciones tiene que repercutir de manera verdaderamente forzosa en una iglesia en la que, por un lado, se manifiestan fenómenos típicos de la modernidad, los cuales pueden entenderse como reacción de una incertidumbre vivida en parte como algo angustiante y en parte como algo liberador, y que, por otro, sigue desarrollando su identidad, especialmente en su forma magisterial, a partir del movimiento contra la modernidad que se puede

observar desde el siglo XIX. Este no puede ser el lugar en el que se ha de entrar en los debates acerca de una hermenéutica adecuada del Concilio Ecuménico Vaticano II y acerca del espíritu de este concilio. Pero permítaseme hacer la conjetura de que a partir de la descripción que hemos hecho de la situación se pueden reconstruir tanto el énfasis de una irrupción en la modernidad, por una parte, como también el énfasis en una hermenéutica de la continuidad, por el otro. Asegurar la propia identidad por encima de dar la contra al mundo que se ha vuelto moderno estabiliza una y otra vez siempre de nuevo la relación precaria, pero al mismo tiempo conduce a intentos de ruptura dentro del mundo de lo católico mismo. Se quiera o no se quiera, la modernidad, con su consciencia de la incertidumbre, hace ya mucho tiempo que ha hecho presa en la Iglesia. El conflicto gira exclusivamente en torno de las estrategias de control que han de interpretarse como reacción a estas experiencias de incertidumbre. Y ante todo: ¿Quién decide lo que es irrenunciable para la identidad de lo católico, si constantemente se están desencadenando debates sobre estas cuestiones y, por consiguiente, si es completamente evidente que la tradición misma ya no es capaz de decidir este debate acerca de la identidad de lo católico?

Nadie ha analizado con precisión el conflicto acerca de la estructura fundamental de la Modernidad como lo ha hecho Carl Schmitt, el tan ambivalente teórico del Estado. Y en el espacio interior del catolicismo romano debería dar qué pensar que Schmitt constituyera como principio de lo católico la idea, que para él valía como modelo de lo político, de una instancia absoluta que legitime el establecimiento de las normas. Irritado por los disturbios del parlamentarismo de la República de Weimar, observando el penoso trabajo de los responsables de la política en buscar situaciones de mayoría para las propias ideas y en tener que justificar su pretensión normativa, Schmitt encontró su tristemente célebre definición de soberanía política, con la que favoreció la idea del totalitarismo político: “Es soberano quien decide del estado de excepción.”⁶ Si esto debiera ser el principio, que no se ha de abandonar por razones teológicas, del catolicismo, de manera tal que efectivamente todo el poder de decisión, sí, incluso el derecho a él, el derecho a poder identificar y decidir el caso en conflicto como caso conflictivo, se concentrara en el cargo y, en fin de cuentas, en una persona, entonces sería inevitable que se diera un conflicto de este principio con una

⁶ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Capitel zur Lehre von der Souveränität* (1922) [Teología política. Cuatro capítulos para la doctrina de la soberanía (1922)], Berlín, 8ª edición, 2004.

consciencia que se concibe a sí misma a partir de los estándares reflexivos de la modernidad. Estos estándares se manifiestan en un mundo discursivo hecho de fundamentaciones y justificaciones, incluso si, no, precisamente porque la modernidad se sabe a sí misma como mundo de lo incierto, porque lo absoluto se le ha vuelto una magnitud especulativamente problemática, y por tanto ya no puede, en su autorrealización racional, definirse necesariamente a partir de un absoluto creído como Dios, pero al mismo tiempo quiere estar a la altura de la responsabilidad de su propia autodeterminación. En la modernidad existe la voluntad de razonar, se deben enumerar las razones, pero estas razones tienen que intercambiarse libremente, y éstas pueden ser reconocidas por los individuos sólo si se hacen inteligibles como tales. Pero entonces se viene abajo la posibilidad de una autoridad que sólo a causa de su por ella misma definida pretensión de poder definir lo que es racional y lo que es irracional. Pero esta autoridad se quita así la máscara, lo sepa o no lo sepa su autorreflexión, como un proyecto típico de la antimodernidad y, por tanto, de la modernidad – en todo caso, en la perspectiva de un pensamiento que reflexivamente se sabe moderno y, por tanto, incapaz de vivir en una certeza inatacable/irrefutable.

Carl Schmitt ha vertido en un concepto preciso este principio relativo al problema de los milagros y con ello ha descrito al mismo tiempo el ya desde entonces insuprimible conflicto con la consciencia de una modernidad que conoce su propia falibilidad, pero que, sin embargo, no quiere ni puede delegar en otra instancia diferente su juicio sobre lo que es verdadero y falso. El milagro ha sido considerado desde siempre como un estado de excepción. Pero ¿cuándo ha de reconocerse algo como milagro? Schmitt escribe: “Milagro es aquello que el soberano poder del estado ordena que se crea como milagro.”⁷ Ciertamente la constatación de milagros tampoco juega un papel determinado en el catolicismo actual. Pero la cuestión de cuándo se pueda y se tenga que considerar como definitivamente resueltas las cuestiones teológicamente disputadas se resuelve siguiendo el mismo esquema. El desarrollo histórico de los últimos siglos ha llevado siempre con mayor fuerza a que aquello que se puede llamar legítimamente católico tiene que estar de acuerdo con el Magisterio de la Iglesia, incluso que única y exclusivamente el Magisterio está autorizado legítimamente a decidir la verdad. Pero esto significa que, en el caso de las

⁷ Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y golpe fallido de un símbolo político], Stuttgart, 1995, p. 82.

diferencias teológicas de interpretación que se presentan en el conflicto de las interpretaciones, el Magisterio por autodefinición no sólo constata que hay un conflicto que necesita regulación sino que también lo regula. Qué sea, digamos, de derecho divino, lo define única y exclusivamente el Magisterio.

Es verdad que esta forma de encontrar la verdad se acepta cada vez más menos. Cuando determinados debates que se dan en el catolicismo no quieren terminar, aunque una y otra vez se declare que estos debates ya han sido zanjados, entonces esto es señal inequívoca de que no se acepta esta forma de determinar la verdad.. Y, aunque los críticos del Memorando le hayan reprochado una y otra vez que los temas que se recuerdan en él son perogrulladas o también cuestiones ya zanjadas por el Magisterio y, por tanto, no deben discutirse más, entonces esto sólo confirma nuestro análisis.

4. Jamás hubo *lo* católico

Pero ¿qué es, entonces, católico? Por lo que se refiere a los argumentos que hemos expuesto hasta ahora, no es de esperarse una respuesta sencilla a esta pregunta –dando siempre por supuesto que en general estos argumentos no pueden tener la pretensión de atinar a la realidad. Por esta razón respondo de una manera sibilina. Considerando las cosas desde una perspectiva diacrónica y sincrónica, es una ficción la idea de poder decir con exactitud lo que *lo* católico es. Desde el principio, lo católico se ha deslindado e independizado, ha sido marcado por las iglesias locales y, al mismo tiempo, siempre se ha reconstruido en estos procesos de diferenciación y como tales procesos. Jamás hubo *lo* católico. Más bien, a partir de los procesos de transformación de las convicciones de fe ya encontradas pero que habían de buscarse de nuevo, lo católico siempre ha cristalizado una y otra vez en las iglesias locales, pero de una manera de la que luego ha de rendirse cuentas ante la Iglesia universal. Pero al mismo tiempo tiene que tomarse en consideración que en estos procesos históricos la identidad de lo católico siempre se ha determinado también en el marco de las lógicas de la definición. Decir ‘algo es esto’ siempre significa tener que decir justamente también “esto no es otra cosa diferente”. Esto se confirma si echamos una mirada al modo en que se ha formado la identidad del catolicismo romano en la serie de

disputas confesionales del siglo XVI y de las épocas posteriores. La efectividad de este mecanismo de construcción de la identidad también se puede observar en el marco de las discusiones que se han desatado en torno al Memorando cuando se alerta contra la protestantización del catolicismo. El esquema consiste en asegurar la fe a partir de un contra al protestantismo, pero –así podría preguntarse: ¿Dónde está el argumento?

Aún más elemental y acompañada de enormes conflictos es la cuestión de cómo se comporta la organización del catolicismo, gestada históricamente, con respecto a las modernas realidades de la vida. No pueden callarse la realidad de la libertad humana, sus desgarramientos y su amenazadora ambivalencia, sí, la dialéctica de la historia moderna de la libertad en general y sus potencialidades autodestructivas. Pero es muy cuestionable que en principio se pueda desautorizar la pasión moderna por la libertad. Quien la reduzca a relativismo discrecional todavía no ha entendido nada de esta pasión. Por lo menos en la consciencia de una modernidad, como la que es decisiva para estas reflexiones, no se establece un sujeto que pueda disponer sin límites de sí mismo, sino uno que cada vez cobra una consciencia más viva de sus limitaciones radicales, que en muchos aspectos se queda a oscuras. Quizás sería más católico y más cercano a un espíritu acreditado bíblicamente reconocer una incertidumbre constitutiva de la condición humana, que necesariamente acompaña al ser humano en todos sus actos, que acatar una retórica de la univocidad por la que se paga el precio de una violenta reducción de la complejidad. Considerando las cosas desde la perspectiva bíblica, la oscuridad tiene derecho a ser, también la oscuridad permanente, porque puede ser soportada a la luz de un futuro que –así lo cree la fe que siempre ha de cerciorarse de nuevo comunitariamente- Dios mismo ha prometido. Por esta razón también el pensamiento bíblico se niega siempre con renovados ímpetus a seguir la tendencia a excluir. No sólo porque esto cada vez más se considera inhumano, sino porque es una traición al Dios que se vuelve y vuelca a todos los seres humanos. Si esto tiene derecho a valer como la convicción fundamental de esta fe, si esto se acredita en los procesos interpretativos históricos, entonces el Magisterio de la Iglesia ha de recalcarlo y ser responsable de ello. De aquí que el Magisterio sea un momento en el proceso de la transmisión de esta fe. En la lógica de un proceso de transmisión, que está preñado de pluralidad, este Ministerio asume verdaderamente su función cuando, en los movimientos de búsqueda de la humanidad, marcados por la contingencia histórica,

discierne posibilidades para proclamar y hacer efectiva esta fe en el corazón de la humanidad. En efecto, mucho habla a favor de que sólo puede cumplir esta tarea si adopta una actitud productiva hacia los otros torrentes que transmiten la fe. Pues tampoco lo que el Magisterio sanciona positiva o negativamente jamás puede estar seguro de ya no poderse acreditar, a causa de su contingencia histórica, como algo que convence. También la figura visible de la Iglesia es necesariamente resultado de las contingencias de la historia. Si éstas obstaculizan el proceso de la transmisión de la fe, su viviente exploración siempre nueva, entonces también aquí se ha de advertir una función crítica de todas las instancias con respecto a la figura histórica de la Iglesia.

Una última palabra: Si mis reflexiones son atinadas, entonces no habrá una Iglesia libre de conflictos. Y también es bueno que esto sea así. Lo que es preciso aprender es dirimir estos conflictos en una cultura en la que la palabra sincera sea una palabra deseada y reconocer y conservar en la consciencia la legitimidad teológica de estos debates agónicos. En las palabras de Walter Kasper: “Lo que es eclesial, y ha de ser válido en cuanto tal, tiene que ser el resultado del franco y libre juego de conjunto de todos los miembros de la Iglesia, de un diálogo abierto y público. [...] De este modo, en la Iglesia todo está siempre reiteradamente abierto a decisiones casi imprevisibles en el futuro.”⁸ Por esta razón, haciendo referencia a Henri de Lubac, Kasper llega también a emitir el juicio de que “no sólo la historia, sino también la realidad concreta habla mucho a favor de que la preexistencia de la Iglesia debería entenderse a partir de la Iglesia concreta ‘que recibe su existencia y origen de las iglesias locales’.”⁹ Y no en último término ha de recobrase argumentativamente y mantenerse en la consciencia la legitimidad teológica del debate en torno a la cuestión de cuál clase de fe es adecuada al Dios de la esperanza, pero en fin de cuentas Dios objeto de debate, y está a la altura del encargo que le ha sido encomendado a la Iglesia.

⁸ Walter Kasper, „Kirche als zukunfftffene charismatische Gemeinschaft“ [“Iglesia como comunidad carismática abierta al futuro”], en: Idem, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie 1* [La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología 1] (Walter Kasper, *Gesammelte Schriften* 11), Friburgo, 2008, pp. 133-138, 136.

⁹ W. Kasper, „Die Communio-Struktur der Kirche“ [La estructura de comunión de la Iglesia], en: Idem, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie 1* [La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología 1] (Walter Kasper, *Gesammelte Schriften* 11), pp. 509-522, 520.

Bibliografía complementaria

Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* [La Iglesia. Una eclesiología católica], Würzburg, 2ª edición, 1993.

Walter Kasper, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie 1* [La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología 1] (Walter Kasper, *Gesammelte Schriften* 11), Friburgo, 2008.

Jürgen Werbick, *Grundfragen der Ekklesiologie* [Cuestiones fundamentales de la eclesiología], Friburgo, 2008.

Edmund Arens

Crisis de Dios, no – Crisis de la Iglesia, final abierto

Está circulando el discurso de la “crisis de Dios” y está dispuesto contra las demandas del Memorando “Iglesia 2011”. ¿Da el diagnóstico bosquejado en el Memorando en el meollo de la apremiante situación en que se encuentra la Iglesia católica? ¿Son síntomas realmente de una “insurgencia necesaria” las consecuencias que han sacado y las exigencias que han planteado los signatarios y las signatarias del Memorando? Estas cuestiones de estructura y ministerio, que se han concentrado y repetido hasta la saciedad en el interior de la Iglesia, ¿no nos están desviando de los retos decisivos? ¿No es verdad que a la crisis de la Iglesia subyace una crisis aún más fundamental y más comprehensiva? El discurso de la “crisis de Dios” se ha vuelto el grito cardinal de batalla contra las aspiraciones eclesiales a una reforma.

1. “Crisis de Dios” –un concepto mal entendido y mal usado

El discurso sobre la crisis de Dios lo puso en circulación el teólogo fundamental Johann Baptist Metz con su clase de despedida dada en la Universidad de Münster en 1993. Después de citar ampliamente el diagnóstico de Nietzsche “Dios ha muerto”, se oyen caer las palabras preñadas de significado: “La crisis que ha atacado al cristianismo europeo no es en primer lugar o incluso exclusivamente una crisis de la Iglesia. Todas las iglesias se encuentran hoy cual árboles sin hojas en nuestro paisaje post-moderno”. Esto estriba precisamente también en las iglesias mismas. Pero la crisis tiene raíces más profundas: “La crisis se ha vuelto la crisis de Dios”.¹ ¿De dónde procede esta infección a todas luces contagiosa, amenazante? ¿Quién es su sujeto? ¿Se trata de una crisis de Dios mismo? Ciertamente enfatiza Metz que se trata de saber si el discurso sobre el Dios bíblico es compatible con la modernidad. No se cansa de destacar que el discurso *sobre* Dios tiene

¹ Johann Baptist Metz, „Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘ [“Crisis de Dios. Ensayo sobre la ‘situación espiritual de la época’]”, en Idem, Günther Bernd Ginzel, Peter Glotz y otros (editores), *Diagnosen zur Zeit* [Diagnósticos del tiempo], Dusseldorf, 1994, pp. 76-92, praesertim 77.

sus raíces en el discurso dirigido *a* Dios, es decir en la oración. Aclara, asimismo, al hablar de la pasión de Dios, que con esto no tiene en mente un sufrimiento de Dios mismo, aceptado especulativamente, sino un sufrimiento *en* Dios. Este sufrimiento se articula en los gritos y en las quejas a causa del insoportable sufrimiento de las víctimas de la historia.

Asimismo, el concepto de “crisis de Dios” sigue siendo polisémico. Precisamente a causa de la estrecha conexión con la “crisis de la Iglesia”, que Metz llama crisis *de la* Iglesia, se puede tener la impresión de que la Iglesia es el sujeto de su situación incierta como también Dios es el sujeto de su crisis. Con sus imponentes palabras como “crisis de Dios” y “pasión de Dios”, el viejo maestro de la teología política da la impresión de que las dimensiones de que se trata son tan grandes, las tribulaciones tan terribles y agobiantes, que únicamente el grito y la queja son reacciones tan pusilánimes como únicamente adecuadas. Por el contrario, ¿no tienen los problemas y querellas concretas de la Iglesia real que descartarse como “pobres dolorcitos”? Comparada con de la crisis de Dios de Auschwitz, la demanda de diálogo, entendimiento y reforma de la Iglesia puede parecer ridícula.

En otra ocasión, Metz caracterizó a la Iglesia como “institución de la libertad socialmente crítica”. Él es el redactor del proyecto de confesión, significativo pero desdichadamente caído en un inmenso olvido, del Sínodo de Wurzburg de las diócesis de la República Federal Alemana. En “Nuestra esperanza” de 1975 se concibe “el dar razón de nuestra esperanza” como una tarea tanto autocrítica como sociocrítica de la Iglesia. El texto del Sínodo tiene un alcance mayor que las demandas del Memorando, pero no las devalúa. Las cuatro “misiones y obligaciones” “de nuestra Iglesia en la República Federal de Alemania”,² formulada en la última parte de la Confesión, siguen siendo hoy como entonces explosivas para la Iglesia y la sociedad en su conjunto y ampliamente inaceptadas: 1. Para una unidad viva de los cristianos; 2. Para una nueva relación con la historia de la fe del pueblo judío; 3. Para la comunidad de mesa con las iglesias pobres; 4. Para un futuro de la humanidad digno de vivirse.

En el documento “Nuestra esperanza” falta el concepto, más bien infectado por Nietzsche que inspirado por el mensaje bíblico acerca de Dios, de la crisis de Dios. Porque

² *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* [Nuestra esperanza. Una confesión de fe en este tiempo. Una resolución del Sínodo Conjunto de los Obispos de la República Federal de Alemania], Bonn, 1975, p. 21; 21-24.

esta palabra es, por un lado, tan gigantesca y, por otro, tan incomprensible, por eso sigue siendo problemática. Si ya no se trata de una crisis en la que Dios mismo ha caído, sin embargo se sigue agitando en este concepto la idea de que Dios podría ser corresponsable de ello. ¿Cómo pudo permitir Dios Auschwitz? Hay diferentes intentos judíos, cristianos y ateos de responder esta pregunta, pero no hay ninguna respuesta teológicamente impermeable, incluida la respuesta que da el concepto de la “Crisis de Dios”. De aquí que también sea recomendable renunciar a este concepto cargado de teodicea y llamar precisamente por su nombre las crisis con las que tenemos que luchar. Metz mismo distingue entre la crisis de Dios “como crisis del universalismo moral”,³ como crisis de la cultura anamnética marcada por el pensamiento y la memoria, y como crisis del lenguaje de la fe.

Los heraldos de la historia triunfalista de la Iglesia, de Dyba a Kasper y su tropa de publicistas, no tienen derecho a seguir contraponiendo la “crisis de Dios”, contrariamente a la intención de su autor, a las aspiraciones de las comunidades eclesiales de base. Para que semejantes heraldos ya no puedan, recurriendo a Metz y refiriéndose a la crisis de Dios, seguir denunciando las exigencias de reformas estructurales como superficiales, infantiles o provincianas, desviándolas así de las crisis eclesiales que son ascuas en los dedos, debería borrarse el término “crisis de Dios” del vocabulario de la teología política. Lo que se ha hecho pasar por ese concepto, entendiéndolo mal y usándolo mal, se puede diferenciar como crisis del hablar de y a Dios, como crisis de la fe en Dios, del confesar a Dios y del dar testimonio de Dios.

2. Componentes de la crisis de la Iglesia

Que a la Iglesia católica en Alemania le diera el agua hasta el cuello fue la ocasión y el telón de fondo del “Memorando Iglesia 2011”. La crisis de la Iglesia abarca evidentemente no sólo la institución y la organización, sus estructuras y ministerios, sino también se extiende a muchos otros ámbitos y afecta a todos los sujetos. La contrariedad no ha sido

³ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* [Memoria passionis. Una peligrosa anamnesis en una sociedad pluralista], Friburgo, Basilea, Viena, 2006, p. 72.

dada por Dios ni es de índole natural. En cierto sentido es más bien, aunque su alcance vaya más allá del campo de acción de la Iglesia, algo hecho en casa y culpa propia. Es el resultado de los fracasos, las negligencias y los rechazos en y de la Iglesia.

En la actual crisis de la Iglesia se pueden distinguir cuatro componentes que se expresan de diferentes maneras en el Memorando. Estos cuatro componentes son: Crisis de credibilidad, crisis de autoridad, crisis de participación como también crisis de fe.

Crisis de credibilidad: La credibilidad es el alfa y la omega de la supervivencia y florecimiento de empresas e instituciones en la sociedad moderna. En la credibilidad ponen especialmente los medios masivos de comunicación social sus ojos críticos, expertos en destapar escándalos. La credibilidad de la institución Iglesia se vio sacudida, y sigue siéndolo, por el escándalo finalmente sacado a la luz del día del abuso sexual masivo de niños y jóvenes por parte de sacerdotes y religiosos. La prolongada tolerancia, el prolongado encubrimiento y la siempre reticente explicación de estos crímenes, ha causado un dolor inmenso a las víctimas y dañado enormemente la imagen de la Iglesia. Asimismo, de poco sirve para la credibilidad de la jerarquía de la Iglesia la reconciliación con los hermanos conservadores de derecha, antijudíos y anticonciliares de la Fraternidad San Pío V. Indigna de credibilidad respecto tanto de la a menudo conjurada Ecumene como también de la supuesta imposibilidad de renunciar al celibato, parece, además, la recuperación de sacerdotes y obispos anglicanos casados, padres de muchos hijos, para que se vuelvan sacerdotes católicos. Además de los escandalosos nombramientos de obispos, nombramientos que una y otra vez ofenden groseramente a las iglesias locales, la pose neo-clerical, feudal, que adopta una parte de la nueva generación de obispos, es contraproducente para la credibilidad de un ministerio orientado por los “consejos evangélicos”.

Crisis de autoridad: Que sea cuestionada la autoridad de la Iglesia católica depende tanto de su estructura autoritaria como también de su magisterio propuesto de manera autoritaria. La autoridad del Papa como la de un monarca absoluto, que pretende gozar de la autoridad suprema y ser la última instancia decisoria definitiva, es una idea anacrónica para los fieles que han crecido y viven en las democracias occidentales. Quien viva en una red de relaciones jurídicas del Estado de derecho y pueda hacer valer sus derechos cuando sea necesario, también exige de la Iglesia un orden jurídico que respete los derechos de los

fieles. Que la dirigencia de la iglesia con toda razón exija hacia afuera que se respeten los derechos humanos, pero que hacia adentro se niegue a respetarlos, ha dañado gravemente su autoridad. Cuando el magisterio del Papa, como sucede desde la *Humanae vitae*, se endurece rigoristamente, especialmente en materias de ética sexual, y al mismo tiempo insiste sin ceder en imponer también este rigorismo, entonces la doctrina y la disciplina de la Iglesia, por una parte, y las convicciones como también la praxis de muchos fieles, por otra, son dos torrentes que se separan y cada uno fluye por su lado. Surge un cisma vertical entre arriba y abajo, que vuelve hueca a la autoridad de la Iglesia. La pérdida de autoridad que resulta de esto ya no se refiere sólo a cuestiones de ética sexual sino también a la ética social, mucho más sensible a los problemas. La crisis de autoridad quizás se pueda disfrazar mediante el despliegue preconiliar de poder y fastuosidad, pero no se ve realzada por las insignias del poder tomadas prestadas del vestuario romano, sino que la delata precisamente su disfraz, y en esa medida se agudiza.

Crisis de participación: Las comunidades, organizaciones e instituciones vivas tienen necesidad de una participación activa y duradera. Están orientadas a que sus miembros piensen juntos, hagan juntos y decidan juntos. “Participación” no es por que sí una palabra clave del Concilio Ecuménico Vaticano II. Es una palabra usada por la liturgia, en la cual se aspira a la “participación plena y activa de todo el pueblo” (*Sacrosanctum Concilium 14*), hasta abarcar a la dirigencia de la Iglesia con la participación del Colegio Episcopal. La participación, en efecto, necesita no sólo disponibilidad, compromiso y duración. Para esto requiere estructuras y procedimientos. Cuanto más amplia deba ser la participación, tanto más democráticos y transparentes tienen que ser los procedimientos destinados a involucrar a todos los afectados. En la Iglesia católica semejantes estructuras sinodales han sido instituidas después del Concilio, primero con ímpetu, pero después han sido malévolamente derrocadas, si no es que hasta abolidas. La crisis de participación se manifiesta en todos los niveles de la Iglesia. Los fieles son excluidos desde el nombramiento de los dirigentes de la comunidad parroquial hasta la elección de un obispo. En esta situación Suiza constituye ciertamente una célebre excepción, a causa de cuya tradición de democracia directa gracias a Dios se han establecido también en la Iglesia estructuras de participación basadas en el derecho público y eclesiástico.

La crisis de participación tiene muchas caras. En esta situación no se trata sólo de que la Iglesia jerárquica se niegue a conceder una mayor participación e intervención, sino también de que un número cada vez mayor de fieles se rehúsan a tomar parte en la vida de la comunidad, a involucrarse en el trabajo eclesial con los jóvenes, en los grupos y en las asociaciones, y a asumir su corresponsabilidad en los consejos eclesiales, desde los de la parroquia hasta los de la diócesis. La crisis de participación afecta de una manera completamente elemental la disponibilidad y la capacidad de muchas familias para la vida religiosa y, con esto, para la socialización religiosa de las generaciones futuras. Esta crisis se hace patente en el abandono de la misa dominical; se manifiesta en la falta de nuevas generaciones en todo el pueblo de Dios dentro del ámbito de lengua alemana. Especialmente grave es la creciente carencia de sacerdotes y religiosos, de teólogas laicas y teólogos laicos. Para agravar más la crisis se añade a esto la idea, nacida de la crisis pastoral, personal y previsiblemente financiera, de descuartizar cada vez más a las comunidades maduras, congregándolas en grandes conglomerados. Precisamente esto es lo que agrava la crisis de participación, acelera la resignación, promueve el éxodo silencioso o el abandono ruidoso. El espíritu del evangelio no se puede manejar precisamente con los métodos de Mackinsey, ni publicitarlo y comercializarlo con los de SINUS.

Crisis de la fe: El presente estado de emergencia no es sólo una crisis de la institución eclesial y sus estructuras; es fundamentalmente una crisis de la fe. Se trata de una crisis de los contenidos y de los sujetos de la fe en Dios. En la medida en que la Iglesia se concibe a sí misma como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios” (*Lumen gentium* 1), la crisis de la fe también afecta la comunidad de la fe. Para los seres humanos de la modernidad la referencia a Dios se ha extraviado cada vez más, por lo menos se ha vuelto superflua, si es que no absurda. Las iglesias cristianas pueden cada vez menos volver accesible y comprensible el mensaje bíblico del Dios liberador y salvador a sus contemporáneas y contemporáneos no creyentes o de poca fe. Después de crecer y salir de una imagen infantil de Dios, para muchos adolescentes y adultos ya no se abre una comprensión de Dios madura, reflexiva, asociada con una relación personal a Dios. Lo que falta y casi no se nota es una piedad reflexiva que represente una alternativa convincente a la fe fundamentalista literal como también a una religiosidad esotérica del sentirse bien. Lo

que ahora amenaza la fe en Dios es menos la “roca del ateísmo” (Georg Büchner) que la fascinación de una espiritualidad ligeramente enjuagada.

Las iglesias se ven confrontadas al reto de poner al día los contenidos de la fe cristiana en Dios y de dar testimonio de ella en el modo que toque y convenza a los seres humanos del siglo XXI, y los motive a seguir a Jesús, a comprometerse con el reino de Dios y a rendir culto a Dios en todos los aspectos. Se puede manejar la crisis de fe de la modernidad sólo racionalmente, si no se copian acríticamente las conquistas de la modernidad sino se aceptan reflexivamente. Es necesario, en una comunicación abierta y crítica, reconocer los signos distintivos de la Modernidad y finalmente retraducirlos en un estilo eclesial: Libertad religiosa, derechos humanos, autonomía y decisión compartida. Al mismo tiempo se pueden y tienen que descubrir y criticar los déficit y las patologías de la sociedad moderna: por ejemplo, el “marco inmanente”⁴, herméticamente cerrado a la trascendencia, o la amenaza de “una descarriada secularización de la sociedad”⁵, las cuales agotan sus manantiales de solidaridad.

La fe en Dios fundada bíblicamente no es una muleta para rezagados y retardados; más bien representa un mensaje acerca del Dios creador, liberador, solidario y salvador que proclaman el Primer Testamento y Jesús, mensaje exigente, que desafía a las grandes potencias de la política, la religión, la economía y la ideología. Es necesario un lenguaje que invita, un actuar fidedigno y un testimonio convincente para que la fe en Dios pueda mover de nuevo más seres humanos y nosotros podamos creer de nuevo a la Iglesia católica.

3. Por una Iglesia comunicativa

La comunicación no ofrece una solución segura. Pero comunicarse enlaza a los seres humanos, marca la cercanía y la distancia, crea relaciones, fortalece y cambia a la comunidad. Una comunicación abierta, veraz y dialógica pone en la mesa del diálogo las experiencias de las crisis, las percepciones de los problemas y los posibles cambios de las

⁴ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [Una época secularizada], Francfort del Meno, 2009.

⁵ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* [Entre naturalismo y religión], Francfort del Meno, 2005, p. 106.

relaciones que ya se han gastado. Comunicativa es una iglesia que no se comunica en monólogos por la vía de las instrucciones y las declaraciones canalizadas jerárquicamente, sino la que está al servicio por medio del diálogo y el discurso a la comunicación del evangelio que libera, establece relaciones, crea comunidad y sana.

Como comunicativa se acredita una comunidad de fe que actúa visible y audiblemente, pública y gentilmente, comprometida y comprensivamente, una iglesia que no se atrincheró en el fundamentalismo ni se pierde volviéndose una empresa prestadora de servicios. Comunicativa no es una iglesia atareada y locuaz; pero tampoco domina en ella la paz de los sepulcros, a la que Nietzsche agarra por los cuernos cuando pregunta: “¿qué entonces son aún estas iglesias sino tumbas y monumentos fúnebres de Dios?”⁶

Para una iglesia comunicativa es importante la credibilidad. Ella trata de alcanzarla comunicándose con transparencia, no reprimiendo los conflictos que se presentan ni ocultando los fracasos ni encubriendo las culpas. Se trata no sólo de reconocer bajo la presión de la opinión pública los errores de los individuos, sino abiertamente en presencia de Dios y de los seres humanos de confesar y arrepentirse de los pecados de la Iglesia y con la participación de las víctimas afectadas comprometerse a promover la reconciliación y la reparación.

Una iglesia comunicativa no exhibe su autoridad con demostraciones espectaculares de pompa y poder. Apuesta a la “fuerza productiva que es la comunicación”.⁷ Reconoce que el consenso razonado es más capaz de encontrar y decir la verdad que las declaraciones e instrucciones que de una manera no transparente han tenido su origen en círculos secretos o que se disponen en decisiones solitarias. La iglesia comunicativa vive y opera en estructuras sinodales, se desarrolla en y a partir de procesos conciliares en los cuales todos toman parte en la medida de lo posible, procesos en los que las representantes y los representantes de todo el pueblo de Dios tienen voz como portavoces. La iglesia comunicativa afila a través de estructuras y procedimientos de participación el sentido de la fe (*sensus fidei*) del pueblo de Dios, amplía, consultando a los fieles, a los consejos y

⁶ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en: Idem, *Werke in sechs Bänden*, Bd. III, editado por Karl Schlechta, Munich, 1980, pp. 7-274, praesertim p. 128 [La gaya ciencia, Akal, Madrid, 3ª edición, 2009, p. 162.

⁷ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage* [Cambio estructural de la opinión pública. Investigaciones para determinar una categoría de la sociedad burguesa. Con un prólogo a la nueva edición], Francfort del Meno, 1990, p. 36.

gremios de deliberación y decisión de todos los niveles, la corresponsabilidad y la toma conjunta de decisiones, la aprobación y la unificación de los fieles (*consensus fidelium*).

Una iglesia comunicativa está orientada a recordar y narrar la historia de Dios con todos los seres humanos; su interés consiste en celebrar la presencia de Dios; trata de dar testimonio de Dios en su praxis misionera, diaconal y profética, de convertirse a Dios ante Dios y la opinión pública. Tiene la intención de compartir entre sus miembros y con otros los bienes materiales y espirituales practicando la solidaridad. Recalca que el Dios sale a buscar justicia y solidaridad universal para todos y que el reino de Dios está abierto a todos.

Menos que nunca pueden las comunidades de fe salir adelante en la sociedad moderna sin una reflexión teológica crítica. La teología abierta, comunicativa, sirve para investigar críticamente las relaciones de comunicación en la comunidad comunicativa eclesial real. Su meta consiste en crear también y precisamente en este punto estructuras justas, democráticas e igualitarias que hagan posible y garanticen la participación de todos los fieles en las decisiones y tareas de la Iglesia. Una iglesia comunicativa está orientada al mutuo entendimiento tanto hacia adentro como hacia afuera. Se orienta a la plenitud de la fe en una comunicación sin fronteras, ecuménica e interreligiosa.

Una iglesia comunicativa no gira alrededor de sí misma. En el sentido del Concilio Ecuménico Vaticano II, persigue más bien el objetivo de animar a la “cooperación de todos en la vida pública” (*Gaudium et spes* 75) y de hacer a los fieles cognitivamente competentes en los debates o en las discusiones sociales acerca de cuestiones fundamentales de la vida y convivencia humanas. Ella misma interviene en los debates públicos y, al hacerlo, la guía el interés de comunicar con total apertura la exigencia y la promesa del evangelio.

Esto puede suceder sólo siendo críticos y autocríticos, siendo signos de contradicción frente a la injusticia y la explotación, el racismo y el sexismo, la xenofobia, la exclusión y excomunión impuestas tanto social como eclesiásticamente, como también frente a la conculcación “de los derechos fundamentales de los seres humanos” (*Gaudium et spes* 29), de los derechos elementales de los seres humanos a la libertad, a la personalidad y a la participación en el Estado, la sociedad y la Iglesia. La Iglesia, en cuanto comunidad de la anamnesis y la esperanza, ha de orientarse según la promesa del reino de Dios a todos los seres humanos, el cual tiene una opción preferencial por los marginados, los que sufren, los

excluidos, “los pobres y oprimidos de todo tipo” (*Gaudium et spes* 1), los levanta del polvo, los saca de la basura, los desplaza de la periferia y al centro.

La iglesia comunicativa acontece ahí en donde el presente, “a la luz del evangelio” (*Gaudium et spes* 4), se deletrea crítica y comunicativamente en cada contexto y se practica “la participación efectiva de todos” (*Gaudium et spes* 68). La iglesia comunicativa se hace realidad en la oración, en la predicación, en la crítica profética, en la vida comunitaria, en su conducta pública, como también en el compartir solidario. En todas estas realizaciones se trata de hacer valer al Dios de Jesucristo y la fe en Dios: mediante el memorial de Dios, la confesión de Dios, el testimonio de Dios y el culto a Dios. Precisamente en ello tiene lugar “el ponernos Dios de acuerdo *con, sobre y ante* Dios”.⁸

⁸ Edmund Arens, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie* [Acuerdo con Dios. Una teología comunicativa de la religión], Friburgo, Basilea, Viena, 2007, p. 265.

Margit Eckhold
“Al mismo tiempo santa y siempre necesitada de renovación”
¿Cómo creer en la “Iglesia santa”?

1. “Tu permaneces fiel aunque nosotros nos volvamos infieles.” Actos penitenciales de la Iglesia como nuevas acciones simbólicas públicas

En un acto penitencial, los obispos alemanes han puesto el 14 de marzo de 2011, al inicio de la Asamblea Plenaria de Primavera de la Conferencia Episcopal, celebrada en Paderborn, un signo importante: confesar juntos ante Dios la culpa en las numerosas historias dolorosas de abuso: “En el acto penitencial queríamos”, así lo declaró el Arzobispo Dr. Robert Zollitsch en el comunicado de prensa del 17 de marzo de 2011, “pedir perdón juntos. En cuanto obispos estamos de rodillas ante la cruz de Cristo. Con este gesto queríamos dejar bien en claro: La Iglesia en su conjunto ha sido afectada por las faltas que han sido cometidas. El acto penitencial consistió en peticiones de perdón y en una confesión de nuestra culpa. Pedimos a Dios que perdone la culpa y fortalezca a la Iglesia. En las peticiones de la misa hemos hecho, plenamente conscientes, oración por los seres humanos que han sido víctimas del abuso.”¹ En las Vísperas II del primer domingo de Adviento de 2010, el obispo de Osnabrück, Dr. Franz-Josef Bode, ya había puesto un signo semejante, reconociendo en su calidad de obispo y pastor de su diócesis la culpa respecto del silencio, las faltas de transparencia, el sufrimiento de las víctimas. Impresionante fue el acto de postrarse en el suelo al inicio de las Vísperas, acto con el cual se recuerda la Liturgia del Viernes Santo: el ser humano tendido en el suelo, boca abajo y con los brazos extendidos en cruz, se entrega completamente a Dios, reconoce su impotencia, confiesa la culpa, al pie de la cruz, desde el seno del Pueblo de Dios. El obispo asume la culpa en su calidad de pastor. Ante Aquél, que es santo y que sana y santifica en el acontecimiento salvífico de la Cruz, confiesa la culpa de la Iglesia: Iglesia pecadora, Iglesia santa.

¹ Comunicado de prensa del Presidente de la Conferencia del Episcopado Alemán, Arzobispo Dr. Robert Zollitsch con motivo de la conferencia de prensa para la clausura de la Asamblea Plenaria de Primavera de la Conferencia del Episcopado Alemán el día 17 de marzo de 2010 en Paderborn: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2011-044Pressebericht-Paderborn.pdf (retirado el 27.04.2011).

Los obispos alemanes adoptaron en estas acciones dos impresionantes actitudes simbólicas que han sido percibidas, más allá del ámbito de la opinión pública informada y también de los círculos eclesiales más estrechos, por los medios masivos de comunicación, y han sido mediadoras de una imagen más bien inusual de la Iglesia: de una Iglesia que confiesa su culpa. En sus viajes a Irlanda y Estados Unidos, el Papa Benedicto XVI había denunciado y exigido de múltiples maneras que se aclararan los casos de abuso. Así, se había contado, y siempre se seguirá contando, con que, en la forma de un acto litúrgico de penitencia y reconciliación, el Papa mismo imploraría perdón. Este gesto podría tener muy bien una estructura parecida al “Mea culpa” que pronunció Juan Pablo II el 12 de marzo de 2000, en el marco del Año Santo. En siete peticiones había pedido perdón por las faltas y negligencias de la Iglesia y los cristianos en el curso de la historia y lamentado ante todo los “métodos de la intolerancia” de los cristianos, las divisiones de la cristiandad y los pecados cometidos contra el pueblo de Israel.² “Tú permaneces fiel aunque nosotros nos volvamos infieles. Perdónanos nuestra culpa y permítenos ser testigos veraces tuyos entre los seres humanos.”³ Con este signo, que no ha dejado de percibirse y discutirse hasta el día de hoy, el Papa, en cuanto cabeza suprema de la Iglesia católica, ha confesado en un acto penitencial público la culpa de la Iglesia: Iglesia pecadora, Iglesia santa.

En perspectiva eclesiológica tienen estas acciones simbólicas una significación especial: La Iglesia se confiesa culpable, no sólo algunos miembros individuales, sino ella misma, la comunidad de los fieles, se ha vuelto culpable y ha pecado infligiendo durante siglos injusticia y violencia al pueblo judío, conculcando los derechos de los pueblos aborígenes, causando el sufrimiento que ha irrumpido en la vida de los seres humanos a causa de la división de la Iglesia una en la Reforma y de las violaciones que, todavía hoy, se añaden a esto; ha pecado marginando y humillando a las mujeres y pisoteando su dignidad, como lo dijo Juan Pablo II en las oraciones del 12 de marzo de 2000.⁴ Con su inimitable manera de decir las cosas –espiritualmente fuerte y aprovechando a la vez el

² Véase Misa Pontifical del Papa Juan Pablo II el 12.03.2000 en San Pedro, Roma: Oración universal, confesión de la culpa y petición de perdón, en *Osservatore Romano* (edición alemana) 30, 2000, número 12; Acta Apostolicae Sedis, 2000, pp. 621-624.

³ *Ibidem*.

⁴ Al respecto, véase también: Peter Hünemann, „Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*“ [“Comentario teológico a la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*”], en: Peter Hünemann, Bern Jochen Hilberath, (editores), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* [Comentario teológico Herder al Concilio Ecuménico Vaticano II], tomo 2, Friburgo, 204, pp. 263-563, praesertim 369.

poder de los medios sociales de información– ha “escenificado” esto, algo que la Iglesia no había hecho de buen grado en los tiempos de la Modernidad: Reconocer que la Iglesia santa también es una Iglesia pecadora.

Pero con esto se abrió también una nueva línea de debates eclesiológicos, y las discusiones siguen vivas hasta el día de hoy: ¿Cómo puede la Iglesia, que creemos santa, ser una Iglesia “pecadora”? ¿Puede la Iglesia ser caracterizada como pecadora?

2. Dios, el Santo, y la Iglesia santa. Perspectivas bíblicas y patrísticas

En las primeras comunidades cristianas, que nacieron inmediatamente después de la muerte de Jesús, ya ha sido redactada la forma fundamental de la confesión de la fe: Creemos en Dios, el Padre, el Creador de cielo y tierra; creemos en el Hijo, Jesucristo, que se entregó por nosotros, uno como nosotros menos en el pecado; creemos en el Espíritu de Dios, don que nos ha sido hecho para que nos regale la gracia y la amistad de Dios; y creemos en la Iglesia. Los teólogos de la Iglesia primitiva han hecho una importante distinción que ya no podemos reproducir en la versión alemana del Credo. En latín se dice: *credo in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum Sanctum*, pero no *credo in ecclesiam*, sino *credo ecclesiam*. No se emplea la preposición “in”. Contenido central del Credo cristiano es Dios mismo, El, el Uno y Trino, sólo en este Dios creemos, sólo a este Dios nos adherimos, El es el que es origen y fin de todo, El es la salvación, la vida, la esperanza, el futuro. La Iglesia es lo que es porque procede de este Dios vivo que se ha regalado en Jesucristo al mundo y a nosotros los seres humanos. Ella tiene su fundamento en el misterio del amor de Dios, su fundamento es Jesús, el Cristo, él es –como lo formula en su primer párrafo la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*” del Concilio Ecuménico Vaticano II– la “luz de los pueblos”, y por esta razón brilla también sobre la faz de la iglesia esta “gloria de Dios, para iluminar a todos los hombres, anunciando el evangelio a toda criatura” (LG 1). Jesús ha dejado a sus discípulos ser partícipes de su propia santidad, como, por ejemplo, nos lo da a entender el relato del Tabor (Mateo 17, 1-9). Los hombres y las mujeres, que han acompañado a Jesús, y estando cerca de él han experimentado la salvación y la santidad, se han vuelto testigos del Dios vivo. De su testimonio procede lo que llamamos

Iglesia, la comunidad de los amigos y las amigas de Jesús, de los seres humanos que siguen su camino, a tientas, tropezándose, llenos de confianza y valentía, pero también llenos de angustia, expuestos a la persecución, a la calumnia o incluso volviéndose traidores, débiles a quienes amenaza el peligro de irse a pique, como Pedro, quien precisamente a la hora de la muerte de Jesús se convierte en un renegado, por miedo no lo confiesa quien pese a esto es la “roca”, Pedro, sobre quien es edificada la Iglesia. Así es como nosotros también creemos en la iglesia, creemos en la iglesia “santa”.

La literatura epistolar del Nuevo Testamento habla de que la iglesia está edificada sobre el fundamento “de sus santos apóstoles y profetas”, a quienes Él, mediante el Espíritu, ha revelado el misterio de Jesucristo (Efesios 3, 5); la Iglesia es un “linaje elegido”, un “sacerdocio regio” y una “nación santa” (1 Pedro 2, 9). “Santa” es la iglesia sólo a partir de Dios, porque Él es el santo –“tres veces santo” es Dios (Isaías 6, 3)– y porque Jesucristo mismo es, según el testimonio de los evangelistas, el santo de Dios (Mateo 4, 11; Lucas 1, 35; Juan 6, 29). Justamente el camino de Jesús que introduce en la pasión es, en su ofrecerse y su partirse en la noche de la cruz, la expresión más condensada de la santidad, porque Dios se acredita aquí como el santo en el “santo” –en la pacificación, la reconciliación de mundo y humanidad. El reino de Dios, que Jesús proclama, pertenece a la esfera de la santidad de Dios; precisamente de ello hablan las parábolas como la del “banquete de bodas”, de la “crisis”, del retorno a Dios (Lucas 14, 15-24). Jesús es el santo que en su llamado a la conversión deja participar a los seres humanos de su santidad. Esto exige al ser humano y lo desafía: A amar al prójimo, a perdonarlo, a servirle, sobre todo a comprometerse por el bien de los pobres. Todos los que creen se convierten, siguiendo el camino de Jesús de Nazareth, en una “ofrenda viva” cuando “ofrecen ellos mismos el mundo a Dios, santificando con esto a Dios, como escribe Pablo en Romanos 12, 1; y al hacer esto –en los muchos servicios al prójimo, al lado de los pobres, en la pacificación y la reconciliación de las rupturas, en el perdón, en la bondad y la indulgencia (Romanos 12, 9ss)– se convierten en testigos de la santidad del reino de Dios. Por esto, ellos mismos pueden ser llamados “santos”; por esto, los creyentes en Cristo son los “llamados santos” (Romanos 1, 7; 1 Corintios 1, 2).

Santa es la iglesia porque su fuente es Dios y tiene la obligación de santificarse y santificar a los otros sirviendo a Dios y a los seres humanos. Jesucristo se ha regalado a los

seres humanos, los creyentes participan de su vida, haciendo esto se vuelven santos. Pero esta santidad no es sólo don, sino a nuestra vez también hemos de volverla efectiva en la fuerza del Espíritu. De esta manera son cuestionados e interpelados en su libertad. La santidad de la iglesia se encuentra en presencia del juicio de Dios o de su ira (Romanos 1, 18). La santidad es una propiedad esencial de la Iglesia en la medida en que llega a la Iglesia desde su hontanar que es Dios meditado por Jesucristo; pero al mismo tiempo la santidad tiene que tomar forma cuando la Iglesia se realiza a sí misma. La comunidad de Jesucristo tiene que conservar santo lo que le ha sido regalado de parte de Dios. “Que vuestro amor sea sin ficciones: aborrezcan lo malo y apéguese a lo bueno. Como buenos hermanos sed cariñosos unos con otros rivalizando en la estima mutua (...) haceos solidarios de la necesidad de los santos; esmeraos en la hospitalidad. Bendecid a los que os persiguen, bendecid, sí, no maldigáis. (...) no devolváis a nadie mal por mal. Procurad la buena reputación entre la gente” (Romanos 12, 9-13). En estos actos de servicio a Dios y a los seres humanos se reconoce la santidad de Dios y se santifica la comunidad. Pero esto, al mismo tiempo, es siempre un proceso de conversión, de confesión de los propios pecados. (“Si decimos no tener pecado, nosotros mismos nos extraviados y, además, no llevamos dentro la verdad”, así se lee en 1 Juan 1, 8). En esta medida la Iglesia es Iglesia santa e Iglesia de los santos “que están en camino”; en ella se realiza siempre de nuevo el milagro de la santificación y salvación.

Ya en la Iglesia primitiva la Iglesia es llamada “*communio sanctorum*”, “comunidad de los santos”. Los bautizados deben ser “santos” y vivir en el mundo libres de todo pecado; pero la realidad humana concreta pronto había alcanzado a la comunidad de los “santos”. No el afecto y el respeto, el servicio al prójimo, no el culto desinteresado a Dios, sino las envidias y los pleitos, la ambición de ganarse el favor de los poderosos, justamente todo lo humano y, con ello, la culpa y el pecado, atraviesan de principio a fin también a la comunidad cristiana. El desprecio a los mandamientos podía conducir a la exclusión del seno de la comunidad; pasar por rigurosos procesos penitenciales y recorrer largos caminos para ser aceptado de nuevo en la comunidad se volvieron praxis corriente. En las controversias con los donatistas se llevaron debates acerca de la “santidad” y “no santidad” de los bautizados y, ante todo, de las autoridades responsables. Ciertamente era una decisión saludable que la Iglesia, en la disputa relativa a la reincorporación de los

miembros lapsos y a la cuestión de una nueva administración del sacramento del bautismo y del orden, hubiera confirmado que estos sacramentos seguían siendo válidos aún en el caso de una separación de la comunidad cristiana, que estas características “son indelebles” y que también era válido el sacramento del orden administrado por autoridades indignas, “no santas”. Precisamente con esta decisión debía impedirse que la Iglesia misma corriera el peligro de convertirse en una iglesia moralista y farisea, que se pone a pegar las etiquetas de “santidad” o “no santidad”. La santidad se acredita a partir de Dios, el Santo. La dignidad que se confiere mediante los sacramentos, sobre todo mediante el sacramento del bautismo, es regalo de Dios, quien permanece fiel aunque nosotros nos volvamos inieles. Pero la santidad en cuanto don siempre es también tarea; por esta razón es para la Iglesia peregrina a través del tiempo un don atacado. En su caminar hacia esta santidad, la Iglesia siempre tiene necesidad de la penitencia y la purificación.

La iglesia puede apartarse de Dios una y otra vez, puede traicionarlo, puede venderse a los poderosos, a aquellos que sirven a los más diferentes ídolos. Puede volverse infiel como Israel se volvió infiel a Dios (véase Oseas 2, 4-3, 5; 9, 1). Así, pues, la Iglesia en cuanto todo está en “permanente estado de confesión de la culpa”.⁵ Se da el pecado de la Iglesia, pero éste se ve envuelto por la misericordia de Dios; y Dios santifica y concede su gracia a la Iglesia “a pesar de su pecado cotidiano”, como lo ha señalado Karl Rahner en su aportación a “Iglesia de los pecadores”.⁶ La “Iglesia santa” se reconocerá a sí misma como “pecadora” a lo largo de su camino a través del tiempo, precisamente porque se confía a la misericordia amorosa y justificante de Dios.

El Concilio Ecuménico Vaticano II, en su proceso de renovación, ha tomado a su manera el camino de esta santidad “cargada de tensión” y, al hacerlo, ha puesto los fundamentos de una renovación espiritual y estructural que hasta ahora ha seguido el camino de la Iglesia conciliar.

⁵ Hans Urs von Balthasar, “Casta meretrix”, en Idem, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, tomo II, Einsiedeln y otras ciudades, 1961, pp. 203-305, praesertim 277.

⁶ Karl Rahner, „Kirche der Sünder“ [“Iglesia de los pecadores”], en Idem, *Schriften zur Theologie*, tomo VI, Einsiedeln y otras ciudades, 2ª 1968, 301-320, praesertim 319 s.

3. “En el camino de la penitencia y la renovación”. Nuevos impulsos tomados del Concilio Ecuménico Vaticano II⁷

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia “*Lumen Gentium*” ha puesto nuevos fundamentos para la Ecclesiología; nos recuerda precisamente aquello que es el fundamento de la Iglesia: “Jesucristo es la luz de los pueblos”, y en él la Iglesia es entonces al mismo tiempo el “sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). El texto conciliar no comienza considerando la estructura jerárquica de la Iglesia, los cargos y ministerios; comienza con lo único que es decisivo para la Iglesia: Contemplando a Aquél que ha traído al mundo salvación y sanación, amor y amistad, redención de la culpa y el pecado para todos los pueblos. Y por El, la Iglesia es tomada y puesta al servicio para que sea un sacramento –un signo eficaz– de la unión con Dios como también de la unidad de todo el género humano. Es decir, una Iglesia que sólo se convierte en aquello que ella es desde Dios cuando una y otra vez puede hacer visible en todos sus actos: cuando celebra la liturgia, cuando proclama la palabra de Dios, cuando se pone del lado de los pobres, los enfermos, los abandonados, de todos los necesitados, lo que se ha hecho historia en Jesús de Nazareth: sanación y salvación, el regalo de la amistad de Dios. Esta Iglesia, en la que creemos, es santa porque participa de la santidad de Dios, porque sobre su rostro brilla la luz de la resurrección, la luz de la santidad de Dios, y porque da testimonio de Dios, el santo. Este testimonio es siempre un testimonio concreto, es un testimonio que se puede ver en los diferentes actos de la Iglesia, de la liturgia, de la proclamación, en el servicio al prójimo, y sobre todo en el seguimiento de “Jesús el pobre” (véase LG 8).

“Es necesario que todos los miembros”, así se dice al comienzo de la Constitución (LG 7), “se hagan conformes a él hasta el extremo de que Cristo quede formado en ellos”. Todos nosotros estamos llamados a la santidad, esto es a vivir del amor de Dios y a convertirnos así en sacramento del evangelio. Y a todos nosotros se nos ha regalado en el bautismo la misma dignidad de tener parte en la dignidad de Jesucristo, a ejercer en él el ministerio de sacerdotes, reyes y profetas. Esto se nos regala con el bautismo y en los

⁷ Karl Rahner, „Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils“ [“Iglesia pecadora según los decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II”], en Idem, *Schriften zur Theologie*, tomo VI, Einsiedeln y otras ciudades, 2ª 1968, pp. 321-347.

caminos de nuestra fe cuando seguimos creciendo hasta conformarnos con lo que significa ser cristiano. Pero naturalmente esto no es simple, no está dado “simplemente así”; por esta razón, todos los días tenemos que luchar y cada vez que no lo hacemos tampoco lo hace la Iglesia. La “consumación” de la santidad está inscrita en la historia del ser humano en su limitación, en sus titubeos, en sus dudas, en su pusilanimidad. Por esta razón, los padres conciliares han recordado multitud de veces la antigua imagen de la “Iglesia de los pecadores”, la Iglesia misma es “al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación” (LG 8). Santa es la iglesia a partir de Dios porque participa de la luz del Tabor y la luz de la resurrección; pero, en cuanto pueblo de Dios que camina a través del tiempo, siempre tiene “necesidad de purificación”. Para la Iglesia, al caminar siguiendo los pasos de Jesús pertenecen siempre de nuevo “penitencia y renovación”. La renovación espiritual está anunciada en este sentido: “Pero como todos caemos en muchas faltas (véase Santiago 3, 2), continuamente necesitamos la misericordia de Dios y todos los días debemos orar: ‘Perdónanos nuestras deudas’ (Mateo 6, 12).” (LG 40)

4. “Santidad cargada de tensiones”.⁸ Iglesia santa y pecadora

Pero también las estructuras están obligadas a esta renovación espiritual y deberían ordenarse a esta meta. El Concilio ha descrito a la Iglesia como una “realidad compleja, que está integrada de un elemento humano y otro divino”, como una sociedad provista de órganos jerárquicos y como “cuerpo místico de Cristo”, como “asamblea visible” y “comunidad espiritual” (LG 8). Santa es la Iglesia en cuanto magnitud compleja tal, en cuanto “Iglesia terrena e Iglesia enriquecida con los bienes celestiales”, y precisamente en cuanto Iglesia en el mundo que está ligada a todas las realidades humanas puede errar, fracasar y vaciarse. Puede, dicho con las palabras Karl Rahner,⁹ sucumbir a la tentación de “hacer negocios”, a la “sed de poder”, a “los chismes”, al “doble rasero”, a la “estrechez de

⁸ La formulación procede de una homilía de Jozef Niewiadomski, dicha el 19 de mayo de 2010: „Die heilige Hure“ ~ Kirche unterwegs zum himmlischen Jerusalem [“La santa meretriz” –La Iglesia en camino a la Jerusalén celeste], véase: www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/868.html (llamado el 27.04.2011).

⁹ Karl Rahner, *Kirche der Sünder* [Iglesia de los pecadores], p. 317.

corazón”: Iglesia santa y pecadora. Por esta razón, siempre se anuncian de nuevo “penitencia y renovación”. La Iglesia no es una “societas perfecta”, una “sociedad perfecta”, felizmente no, sino una “societas” que tiene que configurar su estructura institucional discutiendo con la racionalidad de la época. Creemos en la Iglesia santa, pero esta Iglesia santa en su caminar a través de la historia puede quedarse una y otra vez lejos de lo que ha de ser desde Jesucristo –sobre todo cuando no realiza en sus actos esta santidad que le ha sido regalada por Dios. Así, en cuanto todo, puede pecar, y, en cuanto tal tiene necesidad de la penitencia y la renovación en el aspecto espiritual y el estructural. “A causa de la distinción ya hecha por el Concilio entre la Iglesia [...] en cuanto organización e institución, por un lado, y en cuanto comunidad, por otro, se podrá hablar de pecado estructural en relación a las formas y expresiones institucionales en la iglesia”, dice Peter Hünemann en su comentario a LG 8, “las cuales desde su funcionamiento pueden conducir –también con necesidad moral - a dañar gravemente la vida de fe de las comunidades y de los individuos. Asimismo puede haber estilos prácticos comunes en la vida de la Iglesia que son indignantes para la fe.”¹⁰ Quizás deberíamos de dejar de sentir vergüenza por hablar de la Iglesia como santa y pecadora en el sentido de la tradición patrística.

Desde su esencia, desde Dios, el santo, la Iglesia es santa. Pero como Iglesia en el mundo que camina a través de la historia puede ser infiel a Dios. Cuando se vuelve culpable, tal como Juan Pablo II lo expresó en su confesión en Marzo de 2000, por ejemplo con respecto al pueblo de Israel, a los pueblos nativos y a otras religiones, con respecto a las mujeres que son heridas en su dignidad, culpable con respecto a las muchas historias no santas de los abusos, entonces se declara pecadora en presencia de Aquél que es santo. Una y otra vez tiene que preguntarse: ¿Dónde está proclamando el evangelio? ¿Dónde es coherente con el camino del seguimiento? ¿Dónde santifica a Dios y al ser humano? ¿Dónde corre el peligro de traicionar una y otra vez a Jesús, su amigo, su novio y su esposo? Cuando la penitencia y la renovación no “pasan a través de la carne”, cuando no dan razón de la “complejidad” de sus ser, entonces esto puede significar que la Iglesia se queda muy lejos de la misión que le ha sido encomendada y la luz del evangelio no brilla más en su rostro. La santidad de la Iglesia está cargada de tensiones porque se ha tomado unas vacaciones en la santificación del mundo. La Iglesia puede convertirse en la Iglesia

¹⁰ Peter Hünemann, „Theologischer Kommentar“ [“Comentario teológico”], p. 369.

“pecadora” cuando se vende al mejor postor entre los poderosos y dice lo que quieren oír a aquellos que quieren obtener “barato” la gracia. La santificación del mundo pasa “por la carne”, no está libre de estructuras y puede quedarse rezagada en lo que está inscrito en su corazón. Esta su santidad no queda acreditada si no se expone, si no se atreve a lo nuevo, y, al no hacerlo, la Iglesia también corre el peligro de perderse. Sin arrojo no hay santidad; la santidad no se juega en la sacristía y sólo en la unción de los momentos litúrgicos, sino precisamente en las calles del mundo, como lo reiterará el Papa Francisco en Río de Janeiro en julio de 2013 en el marco de la XVIII JMJ. Esto no mitiga la culpa y el pecado de la Iglesia; pero espera que Dios le diga también a ella la palabra de perdón que ella dice a los pecadores. Jesús tal vez preguntará algún día: ¿Por qué no te arriesgaste? ¿No tenías confianza? ¿Qué puedes perder, si yo soy el que sale a tu encuentro precisamente cuando te arriesgas? En el cielo habrá “más alegría por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de convertirse” (Lucas 15, 7). Y el Padre invita a la fiesta “pues tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado” (Lucas 15, 32).

Bibliografía complementaria

Von Balthasar, Hans Urs, „Casta meretrix“, en Idem, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln, 1961, pp. 203-305.

Internationale theologische Kommission: *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit* [Anamnesis y reconciliación. La Iglesia y las prevenciones en su pasado]. Traducción al alemán y edición de Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln, Friburgo, 2000.

Rahner, Karl, „Kirche der Sünder“ [“Iglesia de los pecadores”], en Idem, *Schriften zur Theologie*, tomo VI, Einsiedeln y otras ciudades, 2ª 1968, pp. 301-320.

Rahner, Karl, „Sündige Kirche nach den Decreten des Zweiten Vatikanischen Konzils“ [“Iglesia pecadora según los decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II”], en Idem, *Schriften zur Theologie*, tomo VI, Einsiedeln y otras ciudades, 2ª 1968.

Gerhard Voss, „Die Vergebungsbitten Papst Johannes Paulus II –eine Initiative zur ‚Reinigung des Gedächtnisses‘“ [“Las peticiones de perdón del Papa Juan Pablo II –una iniciativa para la ‘purificación de la memoria’”], en: Una Sancta, 55, 2000, pp. 99-112.

Saskia Wendel

Iglesia – Signo e instrumento de la libertad de Dios y de los seres humanos

1. El interés del Memorando: La cuestión de la misión y tarea de la Iglesia

“La Iglesia no es un fin en sí misma. Tiene la misión de anunciar al Dios liberador y amoroso de Jesucristo a todas las personas. Esto solamente puede hacerlo si ella misma es espacio y testigo fidedigno del mensaje liberador del evangelio. Su hablar y actuar, sus reglas y estructuras, todo el trato de las personas dentro y fuera de la Iglesia tienen que cumplir la exigencia de reconocer y promover la libertad de los seres humanos como criaturas de Dios.” Esta es la melodía teológica que guía al Memorando: Tener como orientación la comprensión del evangelio como mensaje de libertad, una imagen de Dios que entiende a Dios como Dios libre y liberador, y una comprensión de la Iglesia que define a la Iglesia como signo e instrumento de la libertad de Dios y de los seres humanos. Esta agravación del carácter sacramental de la Iglesia, no sólo en relación a la salvación regalada por Dios, sino también en relación a la libertad, se debe a la idea de que “la aceptación de la salvación es por su propia esencia un acto libre del ser humano” y de que la Iglesia “en cuanto institución divina tiene que ser al mismo tiempo una institución de la libertad humana y cristiana y tiene que poseer en cuanto tal carácter de modelo ejemplar”.¹ En esa medida se puede llamar a la Iglesia –siguiendo una caracterización hecha por Walter Kasper- “signo e instrumento de la libertad”.²

De esta convicción teológica se derivan luego los desafíos concretos que se nombran en el Memorando. No deben soslayarse precisamente porque el carácter de signo de la Iglesia no puede considerarse desligado de sus estructuras concretas. La Iglesia, en cuanto comunidad de los creyentes, en cuanto pueblo de Dios y no en último término en cuanto cuerpo de Cristo, se realiza también en las estructuras precisamente de esa comunidad. A la idea católica de Iglesia corresponde enfatizar el carácter institucional de la Iglesia. Precisamente por esto es inevitable poner a prueba continuamente las estructuras de esta

¹ Walter Kasper, „Kirche III. Systematisch-theologisch“ [“Iglesia III. Sistemático-teológicamente”], en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. V, 3ª 1996, 1465-1474, praesertim 1467.

² *Ibidem*, 1471.

institución si se oponen a la misión originaria y al destino de la Iglesia de Jesucristo. Pues en su forma concreta estructural la Iglesia es una institución hecha de hombres y, por tanto, indudablemente una institución hecha realidad histórica. Sus estructuras, precisamente porque se han formado históricamente, se pueden transformar. A causa de esto no se pone en tela de juicio el carácter sacramental de la Iglesia ni se abandona la convicción de que la Iglesia tiene su fundamento en el acontecimiento de la revelación y salvación divinas.

Pero esto significa también que el Memorando no ha de ser leído en primera línea como “catálogo de medidas” para salvar a la Iglesia en crisis –sea crisis de la Iglesia o crisis de Dios. Tampoco se trata de la cuestión de saber mediante cuáles reformas ha de alcanzarse un reclutamiento lo más grande posible de miembros de la Iglesia. Se trata más bien de la cuestión fundamental acerca de la forma concreta de la Iglesia en una sociedad moderna, y esto tomando en consideración el leitmotiv teológico ya mencionado: ¿Qué significa hoy ser en cuanto Iglesia signo e instrumento de la libertad – y esto no precisamente como “mundo contrario” o “sociedad de contraste” con respecto a la sociedad moderna? Esto incluye también la cuestión de cómo debe proseguirse decididamente la apertura de la Iglesia católica a la modernidad y a sus motivos fundamentales, como: dignidad de la persona, autonomía y emancipación, crítica a la tradición como también a la sociedad y obligación de fundamentar y justificar las propias convicciones (también religiosas), soberanía del pueblo, democracia, y también pluralismo siguiendo el ejemplo y las directrices del Concilio Ecuménico Vaticano II, sin perder de vista, al tomar partido en principio a favor de la modernidad, sus lados oscuros, es decir, la “Dialéctica de la Ilustración”.

Orientarse claramente por el concepto de libertad e interpretar el evangelio como mensaje de libertad es para numerosos críticos del Memorando lo mismo que orientarse por una teología así llamada liberal, como tomar partido a favor del liberalismo político o hasta como escasa exposición del motivo bíblico propiamente central que es la justicia de Dios. Sin embargo, el Memorando mismo indica que en la perspectiva cristiana la libertad y la justicia no se pueden jugar una contra otra sino que se pertenecen mutuamente: “Respeto incondicional a cualquier persona humana, respeto a la libertad de conciencia, compromiso con el derecho y la justicia, solidaridad con los pobres y perseguidos: Estas son mediadas

teológicas fundamentales que resultan del compromiso de la Iglesia con el Evangelio. En esto se hace concreto el amor a Dios y al prójimo.”

Pero ¿cómo está eso de orientarse por el concepto de la libertad como melodía teológica guía, cuando el uso de este concepto evidentemente conduce a malentendidos o está “cargado” tanto teológica como políticamente? ¿Y qué idea de Iglesia resulta de esto, también como tela de fondo de las seis posiciones concretas del Memorando?

2. El significado de la libertad de Dios y de los seres humanos

“La libertad es nuestra cima y la de Dios. Queremos a la libertad como la causa última de todas las cosas.”³ El filósofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling expresó de esta manera la convicción de que la libertad es la esencia de Dios y del ser humano. Este no es el lugar para una discusión filosófica detallada de esta tesis, en todo caso se puede exponer brevemente hasta qué punto esta convicción es teológicamente significativa.

Significativa es, por una parte, porque para la idea de Dios es rica en descubrimientos: Dios, entendido como fundamento y origen absoluto, es absolutamente libre. Libertad absoluta significa aquí que Dios en principio lo puede, capaz de todo – tradicionalmente esto se llama omnipotencia de Dios. Sin esta libertad absoluta Dios no podría ser creativamente activo, es decir, poner un principio y crear algo a partir de la nada, ni acompañar, conservándolo, lo creado por Él, ni conducirlo a su perfección, a la “vida en plenitud”. Sin esta libertad Dios tampoco sería moralmente perfecto, pues moralidad y libertad se pertenecen indisolublemente: deber, querer y poder en la acción moral son una y la misma cosa. Pero la perfecta unidad de deber y querer le está dada sólo a un ser igualmente perfecto, es decir, a Dios: Dios es absolutamente libre pero al mismo tiempo absolutamente moral. Esta es la razón por la que la libertad divina es también todo, menos libertad arbitraria, todo, menos una omnipotencia convertida en tiranía.

Teológicamente significativa, por otro lado, es la tesis relativa a la imagen cristiana del ser humano: Conforme a la idea cristiana, el ser humano ha sido creado como imagen de Dios. Pero esto significa en vista de la libertad de Dios que el ser humano fue dotado

³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling *Obras Reunidas*, tomo XIII, p. 256.

exactamente con la libertad que caracteriza también a Dios, si el ser humano en cuanto criatura puede hacer efectiva esta libertad sólo bajo condiciones finitas, imperfectas. A diferencia de Dios, el ser humano no puede poner un principio absoluto a partir de la nada, como tampoco perfeccionar la creación con sus propias fuerzas. Y a diferencia del actuar de Dios, en el actuar humano el deber, el querer y el poder no son una y la misma cosa. Sin embargo: una criatura no libre en su esencia no sería por consiguiente imagen de Dios; a la inversa, Dios no podría escatimar a su criatura la libertad que lo define a Él mismo, si es que la criatura debiera corresponderle realmente como su imagen.

Pero, entonces, también la correlación de Dios y ser humano se define como libertad, no como obediencia y sumisión. Pues si Dios despreciara la libertad del ser humano en su relación a Él, entonces Dios, vistas las cosas más exactamente, se colocaría lejos de sí mismo y de su propio don como creador. Dios reconoce pues la libertad humana, la que a final de cuentas procede de él mismo también y precisamente en la correlación de los seres humanos con Dios, pero también en la correlación de los seres humanos entre sí. El ser humano en cuanto criatura de Dios, no obstante todas las limitaciones a las que está sometido, es libre en principio, y esto en todas sus capacidades y en todas sus relaciones con el mundo, con los otros y con Dios.

La Biblia da testimonio del Dios libre de los seres humanos libres, el cual, así lo confiesa el credo fundamental del cristianismo, se volvió en Jesús de Nazaret ser humano entre los seres humanos. En las palabras y hechos de Jesús, en su vida, en su muerte y en su resurrección de la muerte ha mostrado, de acuerdo con la convicción cristiana, a Dios, quién y qué es Él: Un Dios cuya libertad consiste en atarse en el amor a su criatura y en aceptar ser responsable de él. Un Dios que sale con su amor al encuentro de todas las preocupaciones del ser humano y le dice sí incondicionalmente a su criatura – también y precisamente en su libertad; “Sólo lo que nos encuentra a partir de una libertad que no se puede manipular, puede colmar la libertad que nosotros mismos somos.”⁴

Así, pues, Jesús puede ser entendido como signo, manifestación, símbolo de Dios y de su amor incondicional al ser humano; en él se expresa Dios mismo. Esto se manifiesta también en que Jesús asoció su venida a la promesa de la salvación y de la liberación de

⁴ Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik* [Evangelio y razón libre. Contornos de una hermenéutica teológica], Friburgo en Brisgovia, 2001, p. 304.

todos los seres humanos y al mensaje de la “vida en plenitud”, a la que pertenece esencialmente la libertad. Verdaderamente Jesús dejó también en claro que la libertad nunca está desligada de la justicia. La libertad que Jesús promete en su mensaje del reino de Dios no es una libertad para dar de codazos, tampoco es la libertad de unos cuantos a costa de la no libertad de los otros. Asimismo, tampoco se trata en la cuestión de la libertad, que Jesús ha encarnado, de imponer los propios intereses, ni de puro egocentrismo. Es indudable que la libertad hace capaz de llevar una vida autodeterminada, pero con ello al mismo tiempo también y precisamente capaces de comprometerse con el derecho y la justicia, especialmente con el derecho de los pobres y débiles. La libertad conduce en esta perspectiva no a la arbitrariedad ni a la discrecionalidad, sino a un actuar que reconoce a los otros y es responsable de ellos. Esta asociación en Jesús de libertad y justicia corresponde a la convicción veterotestamentaria de que el poder históricamente poderoso de Dios, procedente de la libertad, está al servicio del derecho y la justicia. De nuevo queda claro que la libertad de Dios, así como también la libertad de los seres humanos, no significa libertad arbitraria, tampoco una libertad a costa de la justicia, sino que, viéndolo bíblicamente, ambas cosas se pertenecen mutuamente. La libertad incluye constantemente el aspecto de la liberación, no en última instancia también la liberación de las estructuras injustas tanto sociales como económicas. Tiene en la mira “el solidario poder ser sujetos todos los seres humanos”.⁵ Así, pues, el Dios libre de los hombres libres no es en última instancia ningún otro que “el Dios de una justicia universal que hace añicos los parámetros de nuestra sociedad mercantilista y salva a los que padecen injustamente en la muerte, y que, *por tanto*, nos llama a *convertirnos* en sujetos, o a auxiliar incondicionalmente a los otros en su convertirse en sujetos frente a la opresión misántropa, y a *permanecer* sujetos ante la culpa y en la resistencia opuesta a la masificación y apatía.”⁶

⁵ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* [Fe en la historia y la sociedad. Estudios para una teología fundamental práctica], Mainz, 4ª 1984, p. 69.

⁶ *Ibidem*, p. 70.

3. Iglesia como signo e instrumento de la libertad

Así como Jesús ha hecho cuerpo a Dios, así las cristianas y los cristianos hacen cuerpo en su acción que procede de la libertad al Dios de Jesucristo y a Cristo mismo. Mediante el don del Espíritu, han recibido el poder de ser portadores del mensaje del reino de Dios y de atestiguarlo con su propia vida según el carisma y el talento propio de cada quien. Pero esto sin embargo no lo hacen apoyados solo en si mismos, sino en y en cuanto comunidad de aquellos que, “llamados” por Dios, se comprometen por decisión libre a seguir a Jesucristo y a creer en Él como la llegada de Dios y de su promesa salvífica al mundo y a la historia. Una comunidad es más que una mera asociación de seres humanos; es signo de la salvación que Dios ha prometido y que en Jesús mismo ya se ha vuelto realidad en la historia. Esta comunidad “communio” se llama Iglesia: en ella realizan y forman los cristianos su fe en la praxis de la solidaridad (diakonía) en la proclamación (martyria) y en la celebración litúrgica (leiturgia). En ellas la iglesia hace cuerpo al mismo tiempo a aquel cuyo testigo es. Es signo y símbolo, sacramento, y visto de esta manera “cuerpo” de Cristo en el mundo: “Cuando decimos que la iglesia es la presencia permanente de la palabra hecha carne en el espacio y el tiempo entonces con ello también decimos inmediatamente que ella prosigue esta función simbólica del logos en el mundo.”⁷ Y todos los que en virtud del bautismo pertenecen a ella constituyen en este cuerpo uno un pueblo en el espíritu de Jesús.

Sin embargo, el carácter de signo de la iglesia ha de concretarse ahora en correspondencia a lo que hemos expuesto hasta ahora: La iglesia es signo de la libertad de Dios y de los hombres. Pues Dios ciertamente es por esencia, libertad, así como el ser humano en cuanto imagen de Dios, y en Jesús de Nazaret, se expresó esta libertad. Quiere la iglesia ser en sus actos básicos verdaderamente signo de la cercanía de Dios en el mundo, entonces puede esto sólo en cuanto signo de la libertad. Pero con esto, también está al servicio de esta libertad: la iglesia tiene que colaborar a que la libertad pueda realizarse y con ella la justicia. De tal manera que no es sólo signo y expresión, sino también instrumento de la libertad de Dios y de los seres humanos.

⁷ Karl Rahner, „Zur Theologie des Symbols“ [“Para la teología del símbolo”], en Idem, *Schriften zur Theologie*, tomo VI, Zürich, Köln, 5ª 1967, pp. 275-311, praesertim 297.

Pero porque la iglesia es una comunidad de seres humanos, por eso no es una magnitud supra-social y supra-histórica. Ella se ha vuelto histórica en sus estructuras, estatutos y realizaciones fundamentales, y está marcada socialmente. La iglesia es signo de Dios y de su promesa de salvación, signo de la promesa del reino de Dios pero ella no se identifica ni con Dios ni con la salvación prometida. Ella es signo y en este aspecto “cuerpo” de Jesucristo, pero sin embargo no es Cristo mismo. Por esta razón es todo menos perfecta; como en todas las formas de organización e instituciones humanas, también en la iglesia pueden ser poderosos y efectivos intereses de poder y otras intrigas culpables y consolidarse estructuralmente –tampoco ante la iglesia se detienen las “estructuras del pecado”: “La Iglesia es –desde la perspectiva teológica- no sólo la Iglesia santificada por Jesucristo, sino también la Iglesia que se ha vuelto pecadora a causa de nosotros pecadores.”⁸ Exactamente por esta razón la Iglesia misma tiene necesidad, no sólo el católico o la católica individual, de constante renovación y reforma.

4. Una iglesia que se renueva constantemente en cuanto concreción de su carácter de signo

Si la iglesia tiene que renovarse constantemente, precisamente porque no es una “societas perfecta”, no es una comunidad perfecta y semejante a Dios, por eso todos los que pertenecen a ella tienen que preguntarse críticamente siempre de nuevo dónde, cuándo y cómo la praxis eclesial y las estructuras de la Iglesia son contrarias a la definición y a la misión de la iglesia de ser signo e instrumento de la libertad de Dios y de los seres humanos. Pues una iglesia cuya esencia no sean la libertad y la justicia, oscurece y altera su propio testimonio y su propio fundamento y origen. Peca en su tarea y en su misión de dar testimonio del Dios libre propio de los hombres libres. Además no confía en aquella fuerza que sin embargo la define y constituye en su ser más íntimo: la fuerza del Espíritu de Dios que ha sido enviado a todos y que a todos hace libres para la libertad.

⁸ Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* [La Iglesia. Una eclesiología católica], Würzburg, 4ª 2001, p. 403.

Así, pues, quien toma verdaderamente en serio la idea de la Iglesia como signo e instrumento de la libertad, propiamente no puede evitar de poner siempre de nuevo también las cuestiones de estructura en la agenda de los procesos eclesiales cuyo fin es el mutuo entendimiento. Quien inicia con el mensaje de libertad del Evangelio y lo toma, de acuerdo al carácter público político de la fe cristiana, también como criterio de la reflexión crítica social, no puede al hacerlo dejar fuera a la Iglesia. Entonces, sin embargo, de la idea de la Iglesia como signo e instrumento de la libertad, resultan, no casualmente sino de una manera completamente consecuente, cuestionamientos concretos a las estructuras actuales de la Iglesia Católica romana. En su conjunto atañen a campos en los cuales tienen un significado superior los motivos de libertad y justicia. El Memorando llamado desafíos estos campos. Por consiguiente, de ninguna manera son una mezcolanza casual, sino que han sido formulados en vistas de una idea concreta de Dios y de su Iglesia. Que tales cuestiones, concedemos, son parcialmente todo, menos nuevas, depende de que hasta ahora no se les ha dado aún soluciones concretas. Y, mientras esto no suceda, tales cuestiones tendrán que ser siempre de nuevo temas obligados de reflexión – no a causa de crisis ocasionales o supuestas o efectivas, sino a causa de la Iglesia misma.

Ahora bien, será decisivo el modo en que desde el lado de aquellos que dirigen a la Iglesia reaccionen al aguijonazo que el Memorando quiere dar. Si uno se abre a un diálogo que realmente tenga carácter dialógico, entonces pregunta: ¿En un diálogo en el que en principio toman parte todos los que quieran participar en él, y esto en maneras y modos de igualdad? ¿En el cual cuenta el argumento y no la posición y el interés estratégico? ¿En el cual ningún tema ni argumento se excluye de antemano? ¿O uno le pone límites al diálogo antes de que en general haya iniciado? Pero, entonces, precisamente en la reacción al Memorando, uno no sería consecuente con la misión de la iglesia de ser signo e instrumento de la libertad –y, así, se confirmaría de nuevo la actualidad del Memorando, de sus posiciones y, sobre todo, de sus pensamientos teológicos señeros. Pero quizás haya, sin embargo, en éste o aquél la valentía para atreverse a dar pasos a lo abierto y acordarse al hacerlo del don de la libertad:

“A dónde llegaríamos,

Si todos dijeran “a dónde llegaríamos”

Y nadie fuera

A echar siquiera una ojeada
A dónde llegaría
Si uno fuera.”

Kurt Marti

Bibliografía complementaria

- Eckholt, Margit; Wendel, Saskia, „Aggiornamento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche” [“Aggiornamento en tiempos de crisis. Teólogas piden poder y empoderamiento en la Iglesia”], en Herder Korrespondenz 65, 2, 2011, pp. 82-87.
- Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* [Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto del cristianismo], Friburgo en Brisgovia, 1984, pp. 313-387.
- Schillebeeckx, Edward, *Menschen. Die Geschichte von Gott* [Seres humanos. La historia de Dios], Friburgo en Brisgovia, 1990, pp. 237-307.
- Werbick, Jürgen, *Grundfragen der Ekklesiologie* [Cuestiones fundamentales de la eclesiología], Friburgo en Brisgovia, 2009.

POR UNA IGLESIA VIVIENTE

Marianne Heimbach-Steins y Georg Stein
“¡No apaguéis al Espíritu!”
Crítica desde dentro –por una Iglesia viviente

En los actuales debates en torno al futuro de la fe y de la Iglesia algunas veces se rechaza la crítica que se hace a las diversas situaciones eclesiales con el ampuloso reproche de que se deben a falta de espiritualidad. Quien emita públicamente tales juicios –con grandilocuencia retórica y en completa contradicción con las exhortaciones episcopales a “desarmarse de emociones”–,¹ sin haberse sentado a discutir con los críticos ni siquiera una sola vez, se hace sumamente vulnerable. Una descalificación teológica semejante está obligada a dar sus razones y tiene necesidad de una vigorosa fundamentación, apoyada con sólidos argumentos. El recurso a la espiritualidad no tiene derecho a volverse un comodín que se pueda utilizar a discreción para defender la propia posición o que se pueda negar a la respectiva contraparte. Es necesario un cuidadoso “discernimiento de espíritus”: por su forma, lenguaje y contenido, un *ejercicio espiritual* que cuente con la acción del Espíritu en la Iglesia como fuerza imprevisible e incalculable, en lugar de querer adelantársele e inmovilizarle. Una reflexión bíblica puede ayudarnos a captar mejor la amplitud del horizonte que abre el Espíritu de Dios, y en el cual sólo él mismo puede “introducir” a los fieles. Entonces en este horizonte también se manifiesta la crítica (literalmente: “discernimiento”), cuando surge desde dentro –desde la convivencia con la Iglesia– como un “signo vital” originario necesario.

1. “¡Ponedlo todo a prueba ...!”

¹ Véase: Im Heute Glauben. Wort der Deutschen Bischöfe an die Gemeinden vom 17. März 2011 [Creer en el hoy. Palabra de los Obispos Alemanes a las Comunidades Parroquiales del 17 de marzo de 2011]; se puede conseguir como volante, editado por la Conferencia de los Obispos Alemanes, Bonn, sin año (2011).

En el capítulo final de su primera carta a los Tesalonicenses formula Paulo una serie de exhortaciones a la comunidad que existe ahí desde hace poco, las cuales, traducidas literalmente, dicen:

“¡Estad alegres en todo momento!

¡Orad sin descanso!

¡Dad gracias en todo!

Pues ésta es la voluntad de Dios en Cristo Jesús para vosotros.

¡No apaguéis al Espíritu!

¡No despreciéis las profecías!

¡Pero ponedlo todo a prueba:

Conservad lo bueno,

Apartaos del maligno en todas sus formas!”

(I Tes. 5, 16-22)

Paulo recuerda lo que absolutamente necesitan una fe viva y su respectiva praxis comunitaria: apertura a la obra del Espíritu, al que no se le debe oponer nada. La serie de exhortaciones deja en claro en qué se manifiesta el Espíritu: *Alegría* es para Pablo uno de los principales frutos más calificados del Espíritu –asimismo el “estado de agregación” de aquellos que fundan su vida en Cristo, no en algo casual que dependa del buen o mal humor o de la condición física en que uno se encuentre en determinado día. *Oración* –vivir la propia vida “en presencia de Dios”– y *acción de gracias* –la actitud de “eucaristía” (dar gracias) ante Dios– están en correlación directa con esta alegría. Las tres actitudes juntas son expresión del ser cristiano;² éstas deben marcar e impregnar la vida de la *comunidad* que se funda y se reclama de Cristo.

Paulo se refiere a que algunos cristianos asumen una responsabilidad especial por la comunidad y se “afanan” por su edificación y cohesión (1 Tes 5, 12); todos deben

² Véase Traugott Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* [La primera Carta a los Tesalonicenses] (Evangelisch-Katholischer Kommentar, tomo XIII), Zurich, 1986, p. 258.

reconocer este ministerio.³ Los diferentes dones (carismas) rinden frutos; Paulo los encomienda todos a la atención de la comunidad: No se debe apagar al Espíritu en ningún lugar en que se manifieste (v. 19). Expresamente exhorta Paulo a no despreciar la profecía (v. 20) –es un don del Espíritu igual que el ministerio de los apóstoles, de los maestros, de los dirigentes, de los que sanan a los enfermos (véase 1ª Corintios 12, 28-30). Así como los fieles deben dar gracias “por todo”, así también deben ponerlo “todo” a prueba (v. 21). Lo que se muestre como “lo bueno” deben conservarlo; de aquello que resulte ser “lo malo” deben apartarse. Es evidente que ambos tienen que ser sometidos a prueba teniendo en cuenta las diversas situaciones –Paulo no ofrece a su comunidad un criterio “objetivo”, absolutamente seguro. Deja a la *comunidad entera* la tarea de discernir los espíritus: Todos participan del Espíritu de Dios y, por tanto, también de la responsabilidad de vigilar que la comunidad permanezca en su camino. Las pocas proposiciones recapitulan aquello de lo que se trata para que los fieles se “rectifiquen” unos a otros. En tales proposiciones encontramos a la vez una “instrucción” de cómo comportarse a la hora de practicar la crítica recíproca, o “corrección fraterna” en la comunidad, instrucción a la que Paulo –con su autoridad de apóstol– invita expresamente.

2. La acreditación del crítico: Amós

Ejemplos del Antiguo Testamento muestran: La “corrección” del pueblo de Dios puede asumir la forma de una crítica extraordinariamente bronca. Los profetas ponen a los creyentes –y a los dirigentes responsables del pueblo de Dios– ante la pregunta de si y cuándo honran a Dios en las provocaciones del presente por medio de sus acciones y omisiones. La conexión del siempre válido mensaje de Dios con la siempre actual experiencia de la historia será comprendida posteriormente como obra del Espíritu (Véase Zacarías 7, 12; Nehemías 9, 30).

El rechazo al crítico es una reacción refleja a la crítica. En la época de las confrontaciones entre Oste y Este, muchos que a todo volumen exigían cambios fueron despedidos con la invitación “¡Vayan más arriba!” Este botón de muestra se vuelve molesto

³ Véase: Holtz, *loc. cit.*, p. 248.

también en los actuales debates al interior de la Iglesia. Este botón de muestra es viejo; ya lo encontramos en el libro del profeta Amós:

“Amasías, sacerdote de Betel, envió un mensaje a Jeroboán, rey de Israel: Amós está conjurando contra ti en medio de Israel; el país ya no puede soportar sus palabras. Así predica Amós: “A espada morirá Jeroboán, Israel marchará de su país al destierro”. Amasías ordenó a Amós: Vidente, vete, escapa al territorio de Judá; allí te ganarás la vida y profetizarás; pero en Betel no vuelvas a profetizar; porque es templo real, es el santuario nacional. Respondió Amós a Amasías: Yo no era profeta ni de un gremio profético; era ganadero y cultivaba higueras. Pero el Señor me arrancó de mi ganado y me mandó ir a profetizar a su pueblo, Israel. Pues bien, escucha la palabra del Señor: Tú me dices: no profetices contra Israel, no vaticines contra la casa de Isaac. Pues el Señor dice: Tu mujer será deshonrada en la ciudad, tus hijos e hijas morirán a espada; tu tierra será repartida a cordel, tú morirás en tierra pagana, Israel marchará de su país al destierro.” (Amós 7, 10-17)

La escena es mucho más que una reminiscencia biográfica de la vida de Amós: El texto se encuentra en el contexto de la lucha relativa a la disponibilidad de Dios a perdonar y del final de la paciencia de Dios con el pueblo elegido (véase Amós 7 s.) La respuesta que se oye en el capítulo citado, cuya trama es como la de pequeño drama, es del tenor siguiente: Cuando Israel se vuelve culpable por no seguir la indicación de Dios, entonces el profeta puede conseguir por su oración de intercesión que se posponga el juicio. La situación se vuelve peligrosa cuando al profeta se le prohíbe hacer uso de la palabra, pues – y éste es el gozne y quicio de la situación– con esto se le quita a Dios la posibilidad de intervenir. “Entonces llega definitivamente a su término la paciencia de Dios con su pueblo (Amós 7, 8; 8, 2) cuando éste no sólo comete pecado contra El, sino también cuando los órganos de su Estado Le impiden incluso hablar, es decir, señalar la culpa cometida por medio de sus profetas. Sin la denuncia que hacen los profetas de la culpa del pueblo (y sin la oración de intercesión que ellos hacen, Amós 7, 1-6), Israel está irremediabilmente perdido. En la perspectiva retrospectiva del texto se dice: El pueblo de Dios hace ya mucho tiempo que habría ido a la ruina si no hubiera tenido profetas.”⁴

⁴ Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos* [El profeta Amos] (Altes Testament Deutsch 24/2 / Antiguo Testamento en Alemán 2472), Göttingen, 1995, p. 111.

El texto no se debe extrapolar a la ligera a los debates y conflictos actuales; pero se vuelve claro: A las instituciones religiosas les es ínsita según la Biblia una tensión que una y otra vez siempre lleva a tener roces. Teóricamente se trabaja el problema en la cuestión del discernimiento entre verdadera y falsa profecía: ¿En qué se puede reconocer que el profeta no sólo afirma venir en nombre de Dios y comunicar su palabra, sino que efectivamente también dice la verdad? ¿Precisamente cuando se levanta él solo contra todos (véase 1 Reyes 22)? La Biblia no responde esta pregunta; únicamente el acaecer o no acaecer de lo predicho puede aportar una prueba segura. Pero la Biblia encuentra una solución en otro plano: Sostiene firmemente las palabras del profeta, verificadas en el curso de la historia, para que sean transmitidas. Por el ejemplo de los profetas que tuvieron razón se ven reforzadas insistentemente en la institución la permanente necesidad de la voz profética y el derecho de los profetas a tener una patria. Las palabras de Paulo “No despreciéis las profecías [...]” recibe de esta manera su propia significación. Tendrían que completarse: “... porque nunca podéis saber en cuáles extravíos podéis caer y a cuáles caminos Dios quiere conducirnos ahora.” De esta manera “se inserta en el sistema” una inseguridad permanente. Según la Biblia, los sistemas religiosos demandan desde su interior, a causa de la verdad de Dios, que no se puede recuperar y a la que también fácilmente se le falla, una cultura de la crítica que vaya más allá de las formas ritualizadas del sacramento de la penitencia.⁵ ¿En dónde se le reconoce hoy su lugar al potencial que tienen los profetas para irritar? La Iglesia tiene urgentemente necesidad de este potencial para no caer en la autoseguridad, denunciada sin cesar por los profetas de la manera más tajante y cortante, y de esta manera fallarle a Dios.

3. Saber acerca de Dios y crítica de las estructuras: Oseas

⁵ Véase Georg Steins, „Gottesverwechslung, Gottesvergessenheit und Religionsfreudigkeit. Oder: Wenn doch die Propheten einbrächen“ [“Confundir a Dios con quien no lo es, olvido de Dios y contento religioso. O si de todos modos los profetas irrumpieran”], en: Josef Homeyer, Georg Steins (editores), *Kirche –postmodern „überholt“? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs* [¿Iglesia “superada” por la Postmodernidad? Experiencia y visiones en un tiempo de cambios radicales], Munich, 1996, pp. 57-74; Georg Steins, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch* [Juicio y perdón. Re-visiones del libro de Amós] (Stuttgarter Bibelstudien 221), Stuttgart, 2010, p. 91.

Entre los profetas es considerado Oseas como el gran “teó-logo”; en él se encuentra por vez primera la expresión “saber acerca de Dios” o “conocimiento de Dios”. La parte central del libro de Oseas (capítulos 4-11) tiene la forma de un proceso de Dios al pueblo elegido. En primer lugar se presenta la acusación de manera global –con una acuidad que hace aparecer cual suave murmullo bastantes críticas a la Iglesia:

“Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel:
el Señor pone pleito a los habitantes del país,
que no hay verdad ni lealtad
ni conocimiento de Dios en el país,
sino juramento y mentira, asesinato y robo,
adulterio y libertinaje. Homicidio tras homicidio.” (Oseas 4, 1-3)

Oseas se fija en el conocimiento de Dios que él echa de menos en el país. El “saber acerca de Dios”, como se podría traducir también, no quiere decir especulación teológica; se encuentra más bien en la línea de la fidelidad o confiabilidad y la bondad, acogimiento amoroso, solidaridad. El conocimiento de Dios es, por tanto, un modo de vivir “recta y justamente”. Cuando se trata del Dios de Israel, conocimiento y comportamiento están mutuamente entrecruzados, la confesión es inmediatamente práctica; la praxis delata cómo están las cosas respecto del conocimiento de Dios: En lugar de los modos de vida conformes a Dios, el profeta encuentra sólo una praxis abominable.

En el diagnóstico teológico se mezcla asimismo un aspecto estructural: el profeta no condena globalmente a “los habitantes de país” con quienes lucha por el camino recto y justo: “Aunque nadie sea acusado..., ¡contigo va mi pleito, sacerdote!” (Oseas 4, 4) Las faltas de las que Oseas acusa con tanta vehemencia son las consecuencias de la ignorancia de aquellos que son responsables del “conocimiento de Dios” y de la “ley de Dios”, pero que han “rehusado el conocimiento” y “olvidado la ley” (Oseas 4, 6), los sacerdotes y profetas (véase Oseas 4, 5 s.). Oseas encierra la insostenible situación con una imagen dramática: “Se alimentan del pecado de mi pueblo” (Oseas 4, 8). Los responsables no sólo descuidan sus deberes, sino hasta se aprovechan de la situación del olvido de Dios. En los versículos 7 y 8, los versículos 4-6 “se llevan más al extremo, en la medida en que ahora

ya no se habla del incumplimiento de los deberes religiosos, sino de la perversión total del ministerio sacerdotal que arrastra consigo a la ruina al pueblo de Dios.”⁶ Aquí no se trata sólo de puntos en los que fallan y pecan los individuos, sino de un olvido estructural de Dios, para el cual desarrolla Oseas una sensibilidad especial. La situación parece tanto más desesperada porque no sólo individuos o partes del pueblo se vuelven culpables, sino también las instancias que deberían confrontar al pueblo con la voluntad de Dios: Parece que está corrompido el sistema religioso entero.

Oseas no se limita a denunciar y a acusar las faltas individuales, sino más bien descubre causas más profundas. En la visión de los profetas, las estructuras no son en manera alguna fenómenos superficiales que uno pudiera contraponer a la orientación interior, al espíritu o a la fe. Una contraposición semejante de buena gana se preocupa por desviar la atención de las reformas estructurales necesarias. La crítica de los profetas inicia exactamente en otro punto: va al fondo del problema, del por qué le fallamos a Dios, al criticar teológicamente las instituciones religiosas (sacerdocio y profetismo): pone al descubierto hasta qué punto estos elementos del sistema religioso se convierten en problema para el conocimiento de Dios (que debe tener el pueblo).

En el espejo de la crítica profética se puede ver claramente que las muestras de reacción, tal como de buena gana se quieren actualmente en la Iglesia (“ningún debate sobre las estructuras, sino renovación espiritual”; “renacimiento misionero en lugar de ocuparse uno mismo con la forma de la Iglesia”), posiblemente ponen las cosas de cabeza. Si la idea bíblica de Dios está inseparablemente asociada a la praxis de la justicia (véase Oseas 4, 1s), entonces pierde peso considerablemente la distinción de “estructura externa” y “actitud interna”. En todo caso no se puede acudir a ella para distinguir lo importante de lo no importante, lo espiritual de lo no espiritual, o para atribuirles globalmente una falta de espiritualidad a cuantos ejercen la crítica al deterioro en que se encuentran las estructuras.

Las huellas de la “crítica desde dentro” se rastrean a través de toda la historia de la Iglesia. No critican casualmente el mal estado de la Iglesia precisamente aquellos cuya adhesión a la Iglesia tiene sus raíces en una intensa relación con Dios y que sostienen inquebrantablemente la vocación de la Iglesia a ser lugar del mensaje de Dios en el presente

⁶ Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea* [El profeta Oseas] (Altes Testament Deutsch 24/1 / Antiguo Testamento en Alemán 2471), Göttingen, 1983, p. 67.

del mundo: Doctoras de la Iglesia como Catalina de Siena (1347-1380) y Teresa de Ávila (1515-1582), teólogos como John Henry Cardenal Newman (1801-1890) y Karl Rahner (1904-1984), obispos de la Iglesia de los pobres como Oscar Arnulfo Romero (1917-1980) y Hélder Câmara (1909-1999), para recordar sólo unos ejemplos.⁷ Vamos a tratar de acercarnos con Karl Rahner a la tarea de discernir lo que es necesario hacer para tomar en serio hoy la exhortación del Apóstol “¡No apaguéis al Espíritu!”

4. Discernimiento de espíritus – en la tensión entre carismas y jerarquía

La crítica “desde dentro” tiene sus raíces en una relación fundamentalmente positiva a la “comunidad”, a la Iglesia. Esta crítica se sabe obligada a la Iglesia. Si esto es así –y sólo entonces–, entonces el carácter constructivo de la crítica en y a la Iglesia está fuera de discusión. Karl Rahner, durante toda su vida un hombre de iglesia de extrema congruencia y precisamente por eso uno que puso el dedo en las llagas de la Iglesia,⁸ meditó a fondo esta correlación en una conferencia que dio en 1962 bajo el título “¡No extingáis el espíritu!”.⁹ La multiplicidad de los dones del Espíritu en la Iglesia obliga a reflexionar concretamente sobre la correlación, de tan alta tensión, entre carisma y jerarquía: Rahner pregunta por los signos de la vitalidad del espíritu, por la valentía para “hacer experimentos”, por la “expectativa” en una iglesia “administrada” (todas las citas: 81): “¿Tenemos la valentía de ocuparnos realmente de las cuestiones de nuestro tiempo, [...] de sentir realmente todo su peso, o más bien no pensamos demasiado para tranquilizarnos en nuestro cansancio que las conocemos ya todas perfectamente [...]?” (82 [89/90]). Esto suena en 2011 estupendamente –¿espantosamente?– actual! Karl Rahner pondera cinco puntos que son importantes:

⁷ „Einen beeindruckenden Blick geben“: Mariano Delgado, Gotthard Fuchs (editores), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung* [Los místicos critican a la Iglesia. Profecía que procede de la experiencia de Dios], tomo I-III, Friburgo, Stuttgart, 2004, 2005.

⁸ Véase Andreas R. Batlogg SJ, „Gotteserfahrung und Kirchenkritik bei Karl Rahner“ [Experiencia de Dios y crítica a la Iglesia en Karl Rahner], en: Mariano Delgado, Gotthard Fuchs (editores), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung* [Los místicos critican a la Iglesia. Profecía que procede de la experiencia de Dios], tomo III (ver nota 7), pp. 371-401.

⁹ *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln, Zurich, Köln, 1972, pp. 77-90 (El comprobante de la cita tomada de este texto lo ponemos en lo sucesivo directamente en el texto con el respectivo número de página entre paréntesis).

(1) *La preocupación de que efectivamente el Espíritu pueda ser apagado, y nosotros podríamos ser los responsables de ello.* Teológicamente es un pensamiento inaudito que los seres humanos pudieran apagar al Espíritu de Dios en la Iglesia – por falta de sensibilidad para advertir las señales de su vitalidad, por la negligencia que ya no estuviera dispuesta a la conversión y a la renovación. “Pero cuando se ha percibido en lo vivo que uno también puede ser juzgado por sus omisiones, por su dureza y desidia de corazón difusa y anónima, por su falta culpable de fantasía creadora y valor para lo audaz, en tal caso indudablemente se prestará atención con oído más fino, con mayor cuidado, con sentido de anticipación, a la más ligera posibilidad de que el Espíritu se esté moviendo en algún sitio fuera de las fórmulas y máximas jerárquicas de la Iglesia y de sus centros oficiales.” (85 [92/93]).

(2) *La “valentía para la audacia”* (85 [93]). Lo único en lo que una conciencia tendría que ir hoy “con número seguro” es que no debe descuidar nada que sirva para vivificar el mensaje del reino de Dios. No la inquietud angustiada de ir demasiado lejos, sino, a la inversa, inquietud de no atreverse bastante es lo que debería no dejarnos en paz en la Iglesia: “Hasta dónde nos *está permitido* llegar en la utilización de todas nuestras posibilidades teológicas y pastorales, porque indudablemente la situación del Reino de Dios es tal que hemos de atrevernos a lo más audaz para poder ser tal como Dios quiere que seamos” (85 [93]; cursivas *en el original*).

(3) *Una nueva meditación sobre lo que significa la obediencia en la Iglesia.* El día de hoy –cincuenta años después de que Rahner redactara su texto– la palabra obediencia en cuanto tal apenas se puede mediar todavía. No nos suena bien, nos hace pensar en subordinación, en las pretensiones de la autoridad que ésta afirma como evidentes, y provoca la resistencia de aquellos que reclaman terminantemente su autonomía. Esto define la proporcionalidad entre jerarquía y carisma en la Iglesia, hoy quizás más difícil que en vísperas del Concilio. Rahner escribía: “No existe un verdadero Espíritu de Cristo que aleje a uno de la Iglesia de los obispos, del Papa y de la Jerarquía” (86), para añadir un “pero” y apelar a la responsabilidad de aquellos que sin tener un cargo pueden, sin embargo, ser un micrófono del Espíritu en la Iglesia. Por esta razón “los seres humanos a quienes Dios ha dado la gracia y la carga del carisma (y sería de desear que en la Iglesia hubiera más personas que se creyesen capaces de que el Espíritu les pudiese confiar tal don) también

tienen el derecho y la obligación [...] de hablar, de llamar, de manifestar su pensamiento, que puede perfectamente ser el del Espíritu de Dios, aun ante la iglesia jerárquica [...], aunque resulten pesados, aunque no resulte agradable a los de 'arriba' [...], aunque tengan que cargar con las consecuencias dolorosas del carisma: Desconocimiento e incluso tal vez llamadas al orden.” (86 [94]) La multiplicidad de los dones del Espíritu puede ser eficiente sólo cuando los fieles ponen su confianza en ella, cuando toman en serio su responsabilidad –y con esto siembran y encienden una intranquilidad incómoda pero saludable: “El espíritu de la verdadera obediencia no se da allí donde la maquinaria burocrática de la Iglesia funciona sin roces y con suavidad, ni allí donde de hecho se practica un régimen totalitario, sino donde, en medio de la lucha común para la realización de la voluntad de Dios, la acción no jerárquica del Espíritu es respetada por la jerarquía, y la jerarquía es respetada obedientemente por los carismáticos por fidelidad a su propia misión: de ese necesario pluralismo y antagonismo de espíritus, misiones y funciones dentro de la Iglesia, y Dios y sólo Dios levantará la única y verdadera Iglesia y trazará su verdadera historia, por El planeada [...].” (86 [94]).

(4) *La tensión entre autoridad y carisma tiene que ser sostenida con tenacidad, no es legítimo allanarla.* La tensión es necesaria para mantener viva a la Iglesia. Las tareas y la responsabilidad de los diferentes carismáticos (incluida las de la jerarquía) están relacionadas unas a otras; *en este sentido* se relativizan recíprocamente: “En la Iglesia hay realmente muchos carismas, y nadie los tiene todos, y a nadie se le ha confiado la administración de todos los carismas, ya que ni siquiera el cuidado por el manteniendo de la unidad de la fe y del amor, que en la Iglesia tiene su correspondiente órgano oficial, equivale propiamente a una administración de todos los carismas por la iglesia jerárquica. No, los cristianos y cristianas debemos opinar de forma diferente, debemos tener diversas tendencias. No es necesario que todas las cosas se acomoden positivamente a cada uno.” (87 [95]) Rahner fundamenta y justifica con el amor la grandeza de corazón con la que se debe vivir la diversidad de los carismas en la Iglesia; la unidad, no conseguida a través de la uniformidad sino mediante la aceptación del otro – hasta el extremo de la no comprensión. Soportar llenos de amor la diversidad significa, mientras no conste con seguridad que se trata de un “falso espíritu”, tener como punto de partida que el otro está animado por el Espíritu de Dios. ¡Qué augurio tan positivo para tratar al interno de la Iglesia las diferencias

– los distintos estilos de piedad, las distintas expectativas en la liturgia, las distintas formas de leer la Sagrada Escritura y de interpretar la doctrina de la fe! Lo que Rahner dice para un trato motivado por el amor de los fieles entre sí, también vale para la jerarquía de la Iglesia y su especial responsabilidad de poner a prueba los espíritus: Permanece – en todo el día del Juicio – obligada a dar cuenta de no haber juzgado “con precipitación, con miras egoísta y tomando criterio su propio espíritu y solamente su propio don”. “La paciencia, la tolerancia, el dejar hacer al otro, mientras no se haya probado con certeza que su actitud es equivocada (y no al revés: Prohibición de toda iniciativa particular, mientras el interesado no haya probado formalmente la rectitud de tal iniciativa, gravándole además con la carga de la prueba), son virtudes específicamente eclesiológicas, que dimanar de la naturaleza misma de la Iglesia –que no es un sistema totalitario– y constituyen una condición previa para que no se apague al Espíritu.” (87[95/96]). Desde esta idea cae la luz sobre una teología libre: Esta teología, llena de responsabilidad, ha de cobrar conciencia de su tarea como “think tank” de la Iglesia de hablar con franqueza y con todo respeto; no debe ser impedida de cumplir su tarea por la prohibición de pensar y por la disciplina eclesiológica. La “valentía común ante el antagonismo en la Iglesia, ante el auténtico pluralismo de dones y carismas, de tareas y funciones, el que desintoxica la lucha entre las tendencias, que se ha de dar siempre inevitablemente [...], el que la transforma en juego limpio del amor, y el que libra al Espíritu de las ataduras que de lo contrario acabarían por apagarlo.” (88 [96/97]). La valentía para discutir mantiene a la Iglesia en el camino del Espíritu de Dios – no la afirmación de uno u otro actor en la Iglesia de que posee segura y exclusivamente la verdad.

(5) *La preocupación por el Espíritu en la Iglesia cuenta finalmente con que Él realmente “sopla donde quiere” y no sólo en donde su presencia ha sido constatada casi oficialmente.* Para que no se apague al Espíritu es necesario, por tanto, algo así como “firmeza en el desconcierto” por parte de la jerarquía y “valor civil” por parte de los fieles: “Hay hechos que quiere Dios, y que la conciencia del individuo, aun antes de que la jerarquía haya dado la señal de partida, incluso aunque se orienten hacia fines que no han sido previamente previstos y aprobados por la jerarquía.” (89 [97]) Ejemplos de estos se encuentran en una pluralidad de movimientos en la historia de la Iglesia –las fundaciones de nuevas órdenes y comunidades religiosas, movimientos de renovación espiritual y

litúrgica, renacimientos teológicos; en contadísimos casos han contado con la aprobación de la jerarquía católica, a menudo se les infligieron represiones, condenaciones, prohibiciones de hablar y de enseñar. En la lucha de los diferentes carismas de unos con otros, se puede cristalizar “de qué espíritu es hijo” lo nuevo como lo viejo. El resultado no está asegurado de antemano. Para que no se apague lo que viene del Espíritu de Dios es imperativo no satanizar lo nuevo y no proteger lo antiguo como sacrosanto per se.

5. El soplo del Espíritu

El Memorando constata críticamente que divergen y contrastan la imagen que la Iglesia tiene de sí misma y la imagen de ella que tienen los extraños. Induciría en error entender esto como un llamado a adaptar la Iglesia al “mundo”. La Iglesia estaría de sobra si fuese el doble, digamos, de la sociedad burguesa, habría abandonado cualquier referencia a su origen y sentido. Para la Iglesia surge, sin embargo, un problema que ha de tomarse en serio cuando se cobra consciencia con una acuidad cada vez mayor de que ella no corresponde a su propia imagen. Semejante incoherencia provoca un justo escándalo. La percepción de los extraños puede ser escuchada ahora como *profecía de los extraños*: Desde afuera se le hace ver a la Iglesia que “algo es inconsistente con ella”. La Iglesia podría cerrarse a semejante profecía –en la consciencia arrogante de poseer de una vez para siempre y en toda su plenitud el Espíritu y de conocer siempre las formas en que se expresa y los mensajes que envía. Pero si le importa “el Espíritu, que sopla donde quiere” (véase Juan 3, 8), entonces tiene que sentir hambre y sed de percibir a este Espíritu, lo que sólo es posible en una actitud de apertura “hacia afuera”, de disponibilidad a escuchar y a aprender. Esto es institucionalmente difícil de “instaurar”; entra en colisión con la tendencia inmanente de los sistemas a la conservación y propagación de su especie. Aquí radica una originaria “debilidad sistémica” de la Iglesia; es ciertamente grande la tentación de disfrazarla. La respuesta a esto consiste en desarrollar con una cultura de la crítica la asidua disponibilidad a percibir el soplo del Espíritu.

Bibliografía complementaria

- Delgado, Mariano; Fuchs, Gotthard (editores), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung* [Los místicos critican a la Iglesia. Profecía que procede de la experiencia de Dios], tomo I-III, Friburgo, Stuttgart, 2004, 2005.
- Rahner, Karl, „Löschst den Geist nicht aus!“ [“No extingáis al Espíritu”], en: *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln, Zurich, Colonia, 1972, pp. 77-90.
- Rahner, Karl, *Strukturwandel in der Kirche als Aufgabe und Chance* [Cambio de estructuras en la Iglesia como tarea y oportunidad], Friburgo en Brisgovia, 1972.
- Steins, Georg: „Gottesverwechslung, Gottesvergessenheit und Religionsfreudigkeit. Oder: Wenn doch die Propheten einbrächen“ [“Confundir a Dios con quien no lo es, olvido de Dios y contento religioso. O si de todos modos los profetas irrumpieran”], en: Homeyer, Josef; Steins, Georg (editores), *Kirche –postmodern „überholt“? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs* [¿Iglesia “superada” por la Postmodernidad? Experiencia y visiones en un tiempo de cambios radicales], Munich, 1996, pp. 57-74.

Gerhard Kruip
Credibilidad y autoridad moral¹

Papas como Juan XXIII, obispos como Oscar Arnulfo Romero, monjas como Madre Teresa de Calcuta o laicos católicos como el matrimonio mexicano Luzma y José Álvarez Icaza, que participaron como expertos laicos en el Concilio Ecuménico Vaticano II, gozan en la opinión pública internacional de una alta estima que rebasa el círculo de los fieles, eran “autoridades morales” convincentes y no han sido olvidadas sino permanecen vivas en la memoria de la Iglesia. La autoridad moral de tales personalidades beneficia también el prestigio de la Iglesia. E, inversamente, la Iglesia sufrir un desprestigio masivo cuando su fidedignidad se ve erosionada por los representantes individuales de la Iglesia o por la misma Iglesia como institución. Los escándalos de los abusos, que en diferentes países – hasta ahora, además de Alemania, también en los Estados Unidos, México, Chile, Irlanda y Bélgica– han sacudido a la Iglesia católica, han acelerado significativamente un semejante proceso de erosión de la autoridad moral, pero este proceso se debe también a otras causas más profundas. También el presidente de la Conferencia de los Obispos Alemanes, arzobispo Robert Zollitsch, recondujo, en su ponencia con que inició la Asamblea Plenaria en septiembre de 2010, la “crisis de la credibilidad” de la Iglesia a sus causas más profundas: el mundo en que viven los seres humanos se ha vuelto un extraño para la Iglesia, la Iglesia tiene una deficiente disposición a aprender y la gente ha perdido su confianza en ella.

1. ¿Qué es “autoridad moral”?

A diferencia de las personas cuya influencia es proporcional a su rol institucional o a su poder de coacción, numerosas personas disponen, por decirlo así, como de una autoridad “natural” en cuanto personalidades que son. A menudo la estima y la confianza, asociadas a su personalidad y de las cuales gozan a causa de ésta, es proporcional a su sobresaliente

¹ El presente texto es una versión considerablemente corregida y ampliada de mi artículo „Ins Mark getroffen. Wie kann die Kirche moralische Autorität zurückgewinnen?“ [“Herido en el corazón. ¿Cómo puede la Iglesia recobrar autoridad moral?”], en: Herder Korrespondenz 65, 2011, pp. 173-178.

saber, a su múltiple experiencia, a sus especiales habilidades, a su amplitud de miras y autenticidad en las relaciones, y a la integridad moral. De quien es “autoridad moral” “se acepta moralmente lo que simple y llanamente no se aceptaría de otros: elogio y censura, consejos, exhortaciones, pero también innovaciones morales.”² Las autoridades morales son como “marcas registradas” “que están (más o menos) a salvo de las fluctuaciones del mercado moral.”³ Respecto de la situación histórica actual en la que se encuentra la Iglesia es especialmente importante tener claro que las personas o instituciones individuales que pretendan ser autoridades morales cada vez pueden apoyarse menos en el poder externo, la capacidad de influir, la convención o el control social. Hoy, las autoridades morales sólo son reconocidas cuando son aceptadas libremente por los individuos –y esto en una situación en la cual instancias completamente distintas ofrecen a los individuos orientaciones morales completamente diversas. Hoy, las autoridades morales ya no pueden exigir obediencia simple y llanamente. Al contrario: quien haga esto, se vuelve sospechoso. Parecen temer que sus argumentos sean demasiado débiles como para ser aceptados intelectualmente. Ninguna autoridad moral puede ya hacerse valer con la “política del es suficiente” que signifique que se puede renunciar a convencer real y efectivamente a los demás. Hoy, por esta razón, ya tampoco son suficientes para la Iglesia católica las en otros tiempos quizás exitosas estrategias del argumento de autoridad.

En las condiciones del tiempo presente, las autoridades morales pueden perdurar sólo si cumplen dos condiciones: tienen que ser representantes de normas morales que puedan ser aceptadas por los seres humanos como razonables y correctas y también tienen que respaldar ellas mismas esas normas con la congruencia de su acción. Esta no es una tarea que deba hacerse de una vez por todas, sino una tarea que debe acometerse continuamente en cada situación histórica. Pues ser autoridad moral no es una posesión de la que se pueda disponer a discreción, sino una estima que siempre se tiene que merecer de nuevo. “Como en la bolsa de los valores morales uno puede capitalizar la estima y convertirla en autoridad moral, así uno también puede perderla e irse a la bancarrota: las autoridades morales están obligadas a ceñirse ellas mismas a los altos estándares morales cuyos garantes son, y una conducta moral abiertamente equivocada puede ‘perder’ en un abrir y cerrar de ojos toda su

² Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung* [Filosofía de la orientación], Berlín, 2008, p. 561.

³ *Ibidem*.

autoridad moral, tanto en los mundos orientados interindividualmente como en los mundos sociales.”⁴

2. ¿Para qué necesita la Iglesia autoridad moral?

A causa del encargo recibido, la Iglesia no puede renunciar a la autoridad moral. Perderla le hace imposible cumplir su auténtica tarea en el mundo, a saber la evangelización. En cuanto cristianos creemos en un Dios amigo de los seres humanos que quiere la salvación de todos ellos, que erige al ser humano como su imagen en la tierra, lo libera de toda idolatría y de todo tipo de coacción ideológica y lo hace capaz de justicia y amor. Esto lo indica una pluralidad de textos bíblicos que van de la crítica social y religiosa que hacen los profetas, pasando por el Magnificat y las Bienaventuranzas, hasta llegar al discurso del Juicio Final en Mateo 25. Uno puede confesar y vivir fidedignamente la fe en un Dios semejante sólo cuando uno se dispone a luchar por la libertad, la justicia y el amor al prójimo. Esta es la razón por la cual para el Papa Benedicto XVI el amor a Dios y el amor al prójimo son correlativos de tal modo, que “la afirmación del amor a Dios es en realidad una mentira si el ser humano se cierra al prójimo o incluso lo odia.”⁵ A final de cuentas no disponen los cristianos de otro medio que el testimonio de su praxis para dar razón de su fe: “Por sus frutos les conoceréis” (Mateo 7, 16). O bien los amargos frutos de una praxis moralmente indigna de crédito le cerrarán al ser humano el acceso a la fe en Dios. Sin una autoridad moral, que esté respaldada por su propia praxis, la Iglesia no puede dar testimonio de este Dios. Por esta razón ha reconocido la Iglesia en el Concilio Ecuménico Vaticano II que ella es también completamente corresponsable del ateísmo contemporáneo, a saber en cuanto que los fieles, “con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión.”⁶

3. Causas de la pérdida de la autoridad moral de la Iglesia

⁴ *Ibidem*.

⁵ Encíclica *Deus caritas est*, 16.

⁶ Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 19.

En su viaje a Portugal el 11 de mayo de 2010 hizo el Papa Benedicto XVI una declaración notablemente crítica en relación a la Iglesia: La peor “persecución” de la Iglesia no proviene actualmente de un enemigo externo, sino de adentro, “de los pecados que se cometen en el interior de la Iglesia”.⁷ La culpa de los abusos sexuales y de su encubrimiento durante décadas no puede cargarse a una supuesta campaña de los medios masivos de comunicación, como en un principio trataron de hacerlo no pocos obispos y cardenales. Tampoco puede descargarse sólo en los sacerdotes y religiosos que se han vuelto culpables individualmente. La credibilidad y la autoridad moral no han de exigirse sólo a los individuos responsables de una organización, sino también a la organización misma. Esto afecta también a los procesos de decisión, a la responsabilidad de los dirigentes, a las relaciones con la crítica interna y externa; dicho con términos modernos: a las “estructuras de gobierno” de la Iglesia. En la ética empresarial se habla de “gobierno corporativo” y “responsabilidad corporativa” y se ata a ello la credibilidad de las empresas. Completamente de acuerdo con esta perspectiva, Ernst-Wolfgang Böckenförde reclamaba: “La predominancia de la razón de Iglesia en la conducta propia tiene que ser confesada como pecado y culpa, como pecado y culpa estructural no sólo de las personas individuales, sino también de la Iglesia misma. Sólo entonces podrá lograrse una conversión efectiva.”⁸

El “pecado estructural” que se comete al actuar conforme a la “razón de Iglesia” está estrechamente ligado a las actitudes por medio de las cuales se convierte el poder en tabú y se lo hace inmune a la crítica. Diarmuid Martin, antes Secretario del Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, ahora Arzobispo de Dublín/Irlanda, en distintas ocasiones ha llamado al “clericalismo” el máximo desafío para la Iglesia católica.⁹ Pero tales concepciones no se limitan sólo a Europa. Después de los escándalos de los abusos sexuales en los Estados Unidos se ha encendido también ahí una amplia discusión sobre la “cultura clerical”.¹⁰ Después de la publicación del Memorando, un teólogo filipino me

⁷ Así diferentes reportajes periodísticos, por ejemplo *The Washington Post* del 12.05.2010, A08.

⁸ *Süddeutsche Zeitung* del 29.04.2010, 2.

⁹ La información se encontraba el 22.01.2011 en la página web de los Obispos irlandeses: <http://www.catholicbishops.ie/media-centre/press-release-archiv/71-press-release-archiv-2010/2048-23-september-2010-speaking-notes-of-archbishop-diarmuid-martin-at-civil-society-leaders-conference-dromantine>. La información ya no se encuentra en esa dirección.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Michael I Pappas, *Clerical culture. Contradiction and transformation. The culture of the diocesan priests of the United States Catholic Church*, Collegeville, Minnesota, 2004.

envió un texto sobre la “crisis de nuestra identidad corporativa”,¹¹ del que por los muchos estímulos recibidos es deudora esta ponencia. Igualmente, los teólogos y las teólogas latinoamericanas/as de la red social “Amerindia” constatan una profunda crisis institucional de la Iglesia, la cual se ha manifestado de una manera especialmente clara a causa de los escándalos de los abusos sexuales.¹² Al respecto habla claramente también el informe relativo a los abusos elaborado por la Arquidiócesis de Munich y Frisinga, el cual fue presentado el 3 de diciembre de 2010 a la opinión pública por los abogados independientes Marion Westpfahl, Kart-Heinz Spilker y Ulrico Wastl. “La disposición, típica en todos los casos, aunque con diferentes grados de determinación, a dejar sin explicación ni reparación alguna incluso los delitos graves tiene su raíz también en una comprensión, interpretada erróneamente según la convicción de los dictaminadores, que los clérigos tienen de sí mismos, la cual, obligada a una solidaridad fraterna, trata de justificar un intolerable encubrimiento en una protección, que no toma en cuenta los resultados, del propio estamento clerical,”¹³

Forma y figura de la Iglesia, sin embargo, no han de desligarse en absoluto de su encargo y de su identidad. Porque es “sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (Lumen gentium 1), “la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (véase Efesios 4, 16)” (Lumen gentium 8). La Iglesia “es al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación” (Ibidem). Y la siguiente cita tomada de la misma Constitución (Lumen gentium 32) puede tomarse absolutamente como comentario al peligro del clericalismo: “No hay, por consiguiente, en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo, porque *no hay judío, ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois “uno” en Cristo Jesús (Galatas 3, 28.)*”

¹¹ Aloysius López Cartagena, “The Crisis of our Corporate Identity”, en *Philippiniana Sacra*, Santo Tomas, Manila, septiembre-diciembre de 2011 (por aparecer).

¹² Gabriele Cipriano, Virgilio Leite Ochoa, “La crisis institucional de la Iglesia Católica en el contexto mundial, latinoamericano y caribeño”, en “Amerindia: Informe final de Amerindia”, 2010, *loc. cit.*, pp. 14-26, aquí 19.

¹³ Se puede encontrar en la página web del Arzobispado www.erzbistum-muenchen.de/media/media14418720.PDF (29.04.11), aquí 6.

Con este telón de fondo, parece bastante incomprensible la interpelación crítica del Cardenal Walter Kasper: “¿Creen en serio los que han firmado este memorando que la constitución de la Iglesia es hoy una cuestión existencial para los seres humanos?”¹⁴ La respuesta es: ¡Por supuesto que sí! Es cierto que esto no se pudo decir válidamente de los seres humanos que se han apartado de la Iglesia. Pero para muchos/as católicos/as comprometidos/as son verdaderas cuestiones existenciales la organización externa y, asociada a ésta, la credibilidad de su Iglesia. A saber, quieren dar con su vida testimonio de su fe no sólo de manera solitaria, sino también en y con su Iglesia; pero, al intentarlo, una y otra vez tienen vivir la experiencia de cuánto les dificulta esta su Iglesia dar su testimonio de vida: Se ven identificados con una Iglesia –y por supuesto que aceptan ser identificados con ella– que por razones bien fundadas ha perdido autoridad moral. Pero los católicos y las católicas individuales se ven rebasados/as cuando deben servir de contrapeso a esta pérdida sólo por medio de su respectiva autoridad moral personal. En la situación presente tienen que distanciarse una y otra vez de determinadas imágenes de su Iglesia para poder ser fidedignos ellos mismos, cuestión que a menudo se responde con la otra pregunta de por qué quieren seguir siendo miembros de semejante Iglesia. Por esta razón no es sino demasiado comprensible la ira con la que hasta los más comprometidos miembros de la Iglesia reaccionan ante la pérdida de credibilidad de su Iglesia.

No cabe duda que no censurar ni impedir de manera consecuente el abuso sexual justifica el reproche de doble moral. En este punto es una evidencia crasa que no concuerda lo que ha pasado en las propias filas con lo que oficialmente se exige a sí mismo y a los demás. Sin embargo, la constitución moral de la Iglesia católica se ve complicada por el hecho de que tiene el problema de la doble moral: A saber, en amplios sectores hay discrepancias entre norma y praxis, discrepancias en las cuales esa praxis, sin embargo, es vista por muchos católicos como fundamentalmente correcta, mientras que la Iglesia mantiene oficialmente una norma que ya no convence a muchos. Así sigue en vigor la prohibición de los medios artificiales de contracepción, pero son poquísimos los matrimonios católicos que la toman en serio. También muchos sacerdotes y algunos obispos dicen en secreto que esa prohibición es una postura eclesiástica superada desde hace mucho tiempo. Lo mismo se puede decir de la prohibición de las relaciones sexuales

¹⁴ *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 11.02.2011, 9.

prematrimoniales, incluso cuando se trata de parejas que conviven en el amor y en la responsable entrega y aceptación recíproca y que ya han planeado su boda. A los/las maestros/as de religión principiantes, que dudan en confirmar, a la hora en que se les entrega su misión, que viven según la doctrina moral católica, se les indica que todo esto no se juzga ni se controla muy estrictamente. De esta manera, ya desde el principio de su vida profesional, se les induce en un error.

Precisamente algunos católicos comprometidos eclesialmente conocen muchos casos de sacerdotes y religiosos obligados al celibato que cómodamente tienen relaciones sexuales íntimas con parejas del mismo o de distinto sexo –a veces, incluso, sin ocultarlo. La mayoría de los laicos lo entienden, pero lo que no entienden es que la Iglesia mantenga ciertamente de manera oficial la estricta norma del celibato, pero que de manera no oficial cierre los ojos ante las transgresiones del celibato mientras no salgan a la luz pública y los implicados las mantengan en secreto. Uno puede imaginarse fácilmente el dolor que esto significa para los sacerdotes involucrados y sus respectivas parejas y posiblemente también para los/as hijos/as que son producto de tal relación. La Iglesia católica pierde su autoridad moral al mantener en vigor normas que la mayoría rechaza, por obsoletas, tanto dentro como fuera de la Iglesia. En resumidas cuentas, en este punto se ha vuelto rutina la cultura negativa de la doble moral: (Casi) todos pretenden atenerse a sublimes normas morales; pero, al mismo tiempo, (casi) todos saben y toleran que la praxis ya no corresponda a ellas, y en su mayoría dichas normas ya no tienen una justificación que convenza. Ya se ha dado antes una discrepancia tal. Pero nos hemos acostumbrado tanto a ella, que ya casi no nos sorprende. Es cierto que quizás era igualmente inmoral, pero socialmente necesario, mantenerla en vigor en el contexto de un medio tradicional con alto control social. Pero bajo las condiciones de una sociedad posmoderna, con las crecidas pretensiones del individuo a tomar sus propias decisiones y a llevar una vida auténtica, semejante inconsistencia se convierte en un problema y desacredita la autoridad moral de la Iglesia.

Cuando uno se pregunta por qué se aferran tanto a esta doble moral, uno automáticamente termina asociando esto con cuestiones relativas al ejercicio y a la conservación del poder. No sólo David Berger ha señalado los ocultos mecanismos de represión a los que los hombres homosexuales se sienten expuestos en la Iglesia católica.¹⁵

¹⁵ David Berger. *Der heilige Schein. Als schwuler Theologe in der katholischen Kirche*, Berlín, 2010.

También en el ya citado informe sobre los abusos sexuales, elaborado por la Arquidiócesis de Munich y Freising, se dice con notable claridad: “Que la comprensión de sí mismo que tiene (el clericalismo) se revele como un obstáculo, a tomarse en serio, que impide el esclarecimiento, era para los expertos dictaminadores otro terreno apropiado, a causa del ostracismo, para atraer una masiva oposición que obstaculiza el esclarecimiento. Se trata de clérigos proclives a la homosexualidad que están lamentablemente sometidos a una poderosa concusión especial a causa de las doctrinas eclesásticas relativas a la homosexualidad y al sacerdocio.”¹⁶

4. ¿Cómo puede la Iglesia católica recobrar autoridad moral?

Ciertamente está en primer lugar el confesar sinceramente su culpa y pedir perdón a Dios – y a las víctimas de los abusos sexuales, pero teniendo muy claro que no se puede obligar a las víctimas a aceptar la petición de perdón. Tienen derecho a no perdonar. También es claro que tiene que hacerse todo lo necesario para perseguir y, en la medida de lo posible, impedir consecuentemente los abusos sexuales en el futuro. Pero los pasos necesarios para restaurar la autoridad moral tienen que ir mucho más allá. Ahí, donde ya no sea convincente la doctrina moral de la Iglesia católica, donde incluso un número considerable de teólogos morales católicos llegue a otros resultados distintos de los que prescribe la doctrina oficial de la Iglesia, tiene que reflexionarse urgentemente sobre una corrección de la doctrina y de la praxis. Se ha llegado a una situación en que “el Episcopado, y especialmente la Curia Romana, cada vez más desconoce y se aleja de las realidades de la vida de los laicos católicos”,¹⁷ y habría que completar esto diciendo: especialmente de los laicos comprometidos en la vida de la Iglesia. Incluso muchos párrocos se sienten más cerca de estos laicos que de sus superiores. Hay que decirlo: En muchos aspectos los obispos están aislados en su propia Iglesia.

Por mor de la credibilidad de la Iglesia no se pueden seguir escondiendo los problemas debajo de la cama. En este asunto el punto no es adaptarse al espíritu de la

¹⁶ Ver nota 10, 6.

¹⁷ Franz-Xaver Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* [¿Cómo sobrevive el cristianismo?]. Friburgo de Brisgovia, 2011, p. 139.]

época. No; se trata de retornar al núcleo genuino del mensaje cristiano. Joseph Ratzinger distinguió, en el Día de los católicos alemanes, celebrado en Bamberg en 1966, el auténtico “escándalo primario”, que la Iglesia debe absolutamente seguir proclamando, a saber la muerte y la resurrección de Jesús, de los muchos, propiamente superficiales, “escándalos secundarios” de las disposiciones eclesiológicas obsoletas. A saber, se impide el acceso al núcleo del mensaje cuando, “bajo el pretexto de custodiar la inmutabilidad de la fe, sólo se defiende la propia obsolescencia: no la fe misma, anterior a ese ayer y a sus respectivas formas, sino precisamente la forma que la fe se creó una vez a partir del intento de estar en su tiempo a la altura de los tiempos, pero que ahora se ha vuelto obsoleta y de ninguna manera tiene derecho a pretender ser eterna.” Y Ratzinger añadía: “Quien recorra la historia de la Iglesia encontrará muchos escándalos secundarios semejantes –no todo Non possumus (No podemos), sostenido firmemente con valentía, era sufrir por mantener invioladas las fronteras de la verdad, pues muchos de tales No podemos eran sólo un aferrarse a sus propias opiniones y decisiones [...]”¹⁸ Sendos estímulos, dados en el Memorando para la reforma de la Iglesia, se refieren a tales “escándalos secundarios” a los que la Iglesia se ha “aferrado”. Seguir sosteniéndolos intransigentemente pone efectivamente en peligro su capacidad de ser testigo de la verdad, cuya proclamación es su tarea principal.

Pero, además de los cambios necesarios en las posiciones doctrinales, son asimismo urgentes las reformas en la estructura organizacional de la Iglesia. Sólo se puede recobrar credibilidad mediante una “forma de gobernar” por la cual sea posible que la Organización que es la Iglesia pueda reaccionar sensiblemente a los desafíos, que se pueda ejercer y escuchar la crítica, que el ejercicio del poder esté eficazmente sujeto a reglas y a control. La mayoría de los/las católicos/as viven hoy en democracias constitucionales que la Iglesia también estima entretanto como las mejores formas de gobierno. Aunque los fieles sepan que la Iglesia no ha de compararse con el Estado, cada vez soportan menos la discrepancia que hay en que el Estado les acepte y requiera como ciudadanos/as adultos/as, pero que en la Iglesia se les trate muy a menudo como “ovejitas”, sin uso de razón, de “pastores” que las rigen autoritariamente. Quizás una vez tuvo sentido para la supervivencia de la Iglesia

¹⁸ Joseph Ratzinger, “Der deutsche Katholizismus nach dem Konzil aus katholischer Sicht” [“El catolicismo alemán después del Concilio desde una perspectiva católica”], ponencia del 14 de julio de 1966, citada por Julius Döpfner, “Der 81. Katholikentag in Bamberg”, en *Herder Korrespondenz* 20, 1966, 8, pp.345-379, aquí 351.

adoptar la forma en que ejercía la autoridad el absolutismo circundante para tener la oportunidad de sobrevivir en las controversias entre Estado e Iglesia. Hoy en día tal estructura organizacional está asociada a muchas desventajas: “La mayor debilidad del modelo de jerarquía estricta es la falta de medidas necesarias para el aprendizaje. Desde el punto de vista de la sociología de las organizaciones, las instituciones estructuradas de modo estrictamente jerárquico están cada vez menos a la altura de la creciente complejidad de las relaciones mundiales. [...] La más reciente confirmación de esto fue el colapso de los países comunistas conducidos de una manera centralista.”¹⁹

Todavía no como directrices estructurales pero sí como llamados importantes se encuentran en los textos del Concilio Ecuménico Vaticano II numerosos indicios de lo que podría hacer posible un aprendizaje semejante. Estos se refieren, por ejemplo, a un papel más activo de los/as laicos/as, no sólo en su “servicio al mundo”, sino también en la Iglesia: “Conforme a la ciencia, la competencia y el prestigio que poseen, tienen la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia. [...] Por su parte, los sagrados Pastores reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los/as laicos/as en la Iglesia. Recurran gustosamente a su prudente consejo, encomiéndenles con confianza cargos en servicio de la Iglesia y denles libertad y oportunidad para actuar; más aún, anímenles incluso a emprender obras por propia iniciativa. Consideren atentamente ante Cristo, con paterno amor, las iniciativas, las solicitudes y los deseos provenientes de los/as laicos/as.” (Lumen gentium 37)

Uno de los medios más poderosos para recobrar autoridad moral es ciertamente un diálogo objetivo sobre todas estas cuestiones. Pues a la autoridad moral de la Iglesia no le haría daño sino más bien provecho tomar en serio la crítica y enfrentarse a ella con argumentos, en lugar de tratar inútilmente de acabar autoritariamente con ella desde arriba. Pues tanto más se daña la Iglesia cuando ésta trata de silenciar las voces críticas mediante sanciones como retirar o denegar un nihil obstat o una venia docendi. Los esfuerzos mismos por llevar a cabo un diálogo tienen, sin embargo, que ser creíbles. Los diálogos conducen a más confianza, a más estima mutua y a más autoridad moral, sólo cuando se llevan dando argumentos y estando abiertos a sus resultados, cuando no se trata de poner

¹⁹ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* [Crisis de la Iglesia. ¿Cómo sobrevive el cristianismo?], Friburgo en Brisgovia, 2011, p. 169.

ciertos temas bajo embargo, y cuando no se excluye a nadie del diálogo, sobre todo no a aquellos que ejercen el pensamiento crítico y cuestionan con buenas razones la doctrina y la praxis tradicionales.

Modelo ejemplar de una actitud dialógica semejante es Albert Rouet. El 12 de febrero de 2011 dejó de ser arzobispo de la Diócesis, rica en tradiciones, de Poitiers, en el oeste de Francia. Porque la forma en que está organizada la Iglesia tiene, según él, que ser un reflejo del contenido de la fe, por eso sus estructuras no deben seguir una “ideología feudal”.²⁰ Refiriéndose a Efesios 2, 19, en donde Pablo dice a los miembros de la comunidad de Efeso que “ya no son extranjeros sin derechos ciudadanos, sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios”, Rouet hace énfasis en el derecho que tienen todos los creyentes a decir su opinión en la Iglesia y a participar en los debates sobre cuestiones eclesiales.²¹ “La Iglesia no consta simplemente sólo de responsables ordenados, aunque sean obispos. ¿Qué es un obispo sin pueblo? Una locomotora sin vagones: esto no da un tren. [...] La Iglesia tiene necesidad de la gente, tiene necesidad del mundo, tienen necesidad de mujeres y hombres. [...] Esto quiere decir que el mundo le recuerda a la Iglesia sus propios desafíos, el mundo no deja de decirle lo que espera de ella. Si uno no escucha esta voz, entonces se pone uno en la situación de Babel: Entonces construimos una torre, una torre digna de admiración quizás, la torre de una catedral, una torre de marfil: ‘¡Hagámonos famosos!’ Pero ¿quién nos gritará que salgamos si una misma cerrazón nos tiene a todos asfixiados? Entonces ya no es posible ningún diálogo.”²²

Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* [Crisis de la Iglesia. ¿Cómo sobrevive el cristianismo?], Friburgo en Brisgovia, 2011.

Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* [Cambio de estructuras de la Iglesia como tarea y oportunidad], nueva edición, Friburgo en Brisgovia, 1989.

²⁰ Albert Rouet, *J'aimerais vous dire. Entretien avec Dennis Gira* [Me gustaría decirlos. Conversación con Dennis Gira], Montrouge, 2009, p. 208.

²¹ *Ibidem*, p. 212.

²² *Ibidem*, p. 221 (traducción propia).

Stephan Goertz

Dar testimonio de reconciliación Una cuestión de credibilidad eclesial

1. Reconciliación –un proceso creador de paz

Reconciliación es una gran palabra. Significa un proceso creador de paz. Cuando se curan las relaciones arruinadas, cuando el reconocimiento recíproco entra en lugar del distanciamiento, el desprecio o la hostilidad, entonces hablamos de reconciliación. Las partes en un proceso semejante pueden ser personas singulares, pero también personas colectivas. La reconciliación no es un proceso unilateral: esto la distingue del perdón que un ser humano puede otorgar a otro prescindiendo completamente de su hacer. Asimismo, se requiere siempre la benevolencia mutua. La idea de reconciliación se somete a la máxima prueba cuando consideramos la correlación de víctima y victimario. Sólo cuando ambas partes están dispuestas a establecer una nueva comunidad, sea en la forma concreta que sea, puede tener lugar la reconciliación. En este proceso no se espera lo mismo de ambas partes –primero son los victimarios los que tienen que reconocer su culpa, reparar el daño y esperar el perdón.

La reconciliación entre seres humanos no puede imponerse a la fuerza; siempre depende de la libre conversión de los involucrados. Incluso cuando estamos llamados, en cuanto seres humanos, a llevarla a cabo, esta libertad tiene que ser válida precisamente para la víctima. No puede haber reconciliación alguna pasando por encima de las víctimas.

2. Fórmula breve de la fe: Dios reconcilia

Así, pues, la meta de la reconciliación es establecer una relación nueva, positiva, entre sujetos que tienen una historia común llena de conflictos. Para el ser humano creyente esto vale también respecto de su relación con Dios. Y en este punto no se ha de pensar en primer lugar en la iniciativa del ser humano que pide a Dios perdón de su culpa. La perspectiva teológica piensa más radicalmente. Dios mismo es quien toma la iniciativa. Al ser humano,

que tan a menudo puede dudar de la finitud y la injusticia, que clama al cielo, de este mundo Dios le dice que Él quiere ser el Dios que está absolutamente y sin condiciones previas a disposición del ser humano (Ex 3, 14). En el corazón de la insignificancia cósmica de la existencia humana brilla un sentido. La dedicación de Jesús a aquellos que padecen la conflictividad de las relaciones humanas es un signo perceptible de que Dios ha dado su palabra de que toda vida humana tiene y siempre ha de tener dignidad. Así es como Dios inicia la reconciliación. Que nosotros aceptemos o no este ofrecimiento ya no está en la mano de Dios. Con el concepto de reconciliación rozamos el núcleo de la fe cristiana y su esperanza. Dios quiere reconciliarse con nosotros/as (2 Cor 5, 11-21), su amor pone en marcha el proceso de reconciliación. El testimonio de Jesús hace palpable que la libertad y la justicia, es decir, una vida humana digna, tienen para Dios un valor absoluto. Al presenciar la historia podríamos dudar de ello. Vivir en este mundo sin estar reconciliados es una posibilidad humana. Dios corre el riesgo de dar por perdido al ser humano porque respeta su libertad. Si hablamos de reconciliación en el contexto teológico, entonces tenemos que hablar de la promesa incondicional del amor de Dios y al mismo tiempo tener en claro que con respecto al sufrimiento inconmensurable se plantea irrecusablemente la pregunta de la teodicea, es decir, la cuestión de cómo puede justificarse Dios por el estado de nuestro mundo, tan a menudo sentido de muchos modos menos como bueno. Pues ¿cómo puede Dios reconciliarse con aquellos cuya vida fue brutalmente aniquilada antes de que pudieran si quiera adoptar una postura ante Dios y su voluntad de reconciliación? ¿Cómo se puede seguir pensando en reconciliación en esta situación? Topamos con los límites de nuestra idea de reconciliación cuando ya no podemos pensarla a partir de dos libertades que se encuentran. La redención divina tendría que proporcionarle al ser humano la posibilidad de poder aceptarla en general de una manera libre.

3. El contexto indirecto: Dar testimonio de la reconciliación causada *por* Dios

El Memorando no vacila en plantear la cuestión del estado en que se encuentra la credibilidad del discurso eclesial relativo a la reconciliación. En este asunto se trata de una correlación tanto teológica como eclesialmente fundamental. Porque, si en la idea de

reconciliación se trata del centro de la fe, entonces a nosotros los cristianos tiene que inquietarnos toda praxis que pudiera oscurecer nuestro evangelio de la reconciliación.

Ahora bien, la formulación del Memorando está orientada en primer lugar *de manera indirecta* al sentido teológico primario de reconciliación, tal como lo he esbozado brevemente en los párrafos anteriores. La razón por la cual está orientada indirectamente consiste precisamente en que no se habla explícitamente de ser reconciliados *por* Dios, sino de que en el horizonte emerge cabalmente la cuestión de cómo se puede dar en la predicación y praxis de la Iglesia testimonio fidedigno de la iniciativa de Dios, de la que estábamos hablando, en el proceso de la reconciliación. Si la oferta de reconciliación que hace Dios se cumple en la apreciación incondicional de cada vida humana, y si a esta vida humana pertenece que el ser humano la haya de llevar con una libertad limitada, entonces en nuestra praxis correspondemos a la voluntad divina si protegemos, respetamos y promovemos la libertad concreta del ser humano. Pero si en la predicación convertimos el mensaje bíblico de la libertad en su contrario, entonces ya no somos testigos fidedignos del contenido teológico del discurso acerca de la reconciliación. Pervertida sería una predicación que condicionara el reconocer al ser humano a que éste demostrara por adelantado su solvencia moral, en donde el reconocimiento dependería del cumplimiento de mandamientos morales concretos en una vida moralmente ordenada. Inmisericorde sería una predicación que ignorara los limitados campos de acción en que tienen lugar los respectivos actos libres reales. Pensemos a este respecto sólo en nuestra identidad sexual y en nuestro apetito sexual. Una y otro no son resultado de mi elección soberana; aquí no pega/prende/se impone ningún llamado a la moral. Pero en mi identidad sexual estoy sujeto al imperativo de darle forma de acuerdo con la dignidad del ser humano. La moral se vuelve cínica cuando habla enfáticamente de libertad donde haya poco o nada que elegir. El sometimiento de la libertad y de la responsabilidad y la escrupulosa búsqueda de pecados puede violentar al otro, puede nacer del deseo de castigar a los otros. Cuando hablamos de la libertad del ser humano querida por Dios, entonces nuestra primera preocupación debería ser la cuestión de cómo podemos promover y cultivar las posibilidades de la libertad y no de cómo podemos cortar las alas.

El mensaje cristiano del Dios misericordioso puede en este punto cambiar de modo liberador nuestra relación a nosotros mismos y a los otros. Dios no reduce al ser humano a

su poder moral; el hecho liberador de Dios precede a la exigencia moral: “No defraudarás el derecho del forastero y del huérfano, ni tomarás en prenda las ropas de la viuda: recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que allí te redimió el Señor, tu Dios: por eso yo te mando hoy cumplir este precepto.” (Deuteronomio 24, 17-18)

Un amor al prójimo, que no hace depender la acción propia de un anticipo moral ni de una reciprocidad, da también hoy testimonio fidedigno del espíritu de misericordia. “Dios está donde el ser humano tiene necesidad de misericordia. Dios está donde se abre un futuro para los seres humanos, futuro del cual no se dispondría donde nadie tuviera misericordia del ser humano singular y éste permaneciera preso de su necesidad...”¹ Que esta credibilidad de la antropofilia misericordiosa de Dios no pueda atribuírsele a la Iglesia en cuanto todo no es una experiencia dolorosa sólo para el Magisterio. Esta brecha depende también de que la moral proclamada a veces se percibe como menos misericordiosa que la caridad practicada, por ejemplo la caridad de la Organización Caritas. Esto podría decirse ejemplarmente con todas sus letras en relación a la proclamación de la Iglesia sobre el tema del SIDA. Para muchos es difícil poner en armonía el hecho de que tantos seres humanos, que están enfermos de SIDA y mueren a causa de tal enfermedad, encuentren ayuda y asistencia solidarias en instituciones de la Iglesia católica, con el concomitante el mensaje moral según el cual está debidamente prohibido un determinado método garantizado para detener la epidemia del virus de la Inmunodeficiencia Humana, a saber, el uso del condón. Aquí, el rigorismo que puede tener consecuencias catastróficas posiblemente no intencionales para los individuos afectados; allá, la praxis del amor cristiano al prójimo que no se deja inducir en error por la cuestión de si un paciente de SIDA es “culpable” o no de su enfermedad. Es dolorosa esta esquizofrenia.

Resumo las reflexiones en torno a la correlación indirecta que hemos afirmado: Si la Iglesia proclama una moral que es percibida por los destinatarios como poco generosa e inclemente, entonces esto ensombrece nuestro mensaje del Dios clemente. Se practica una moral sin misericordia ahí en donde se habla a la ligera y de manera arrogante de los

¹ Robert Zollitsch, *Gott ist, wo der Mensch Erbarmen erfährt* [Dios es dónde el ser humano experimenta misericordia]. Homilía en la Eucaristía inaugural con motivo de la Asamblea General de Primavera de la Conferencia de los Obispos Alemanes celebrada el 14 de marzo de 2011. <http://www.dbk.de/presse/details/presseid=1792&cHash=24c6685127361125ba60fadd730b1>.

pecados ajenos. En lo que las complicaciones de la vida humana más bien aconsejan adoptar una actitud de reserva en lo que concierne a juicios morales claros y tajantes.

4. El contexto directo: dar testimonio de la reconciliación *con* Dios

Pero el blanco del Memorando no es sólo indirectamente el *sentido* teológico *primario* de reconciliación (reconciliación causada *por* Dios), sino también directamente el *sentido* teológico *secundario* de reconciliación. ¿Qué se quiere decir con esto? Quisiera hablar de sentido secundario ahí donde se trata de la reconciliación del ser humano *con* Dios. Esto puede parecer insólito, pues el concepto de reconciliación fue asociado efectivamente en la tradición católica en primera línea con el sacramento de la penitencia. La reconciliación fue concebida como reconciliación del pecador o de la pecadora con Dios. La reconciliación obrada por Dios, en cuanto momento de la redención humana, pasó a un segundo plano, si bien es cierto que en sentido teológico pleno puede hablarse de pecado sólo cuando el ser humano se sustrae y se opone a ciencia y conciencia al don antecedente divino, a la acción reconciliadora de Dios. Sólo para el ser humano que cree en Dios la culpa propia se vuelve pecado. “Es pecado todo lo que no procede de la fe.” (Romanos 14, 23) El blanco del pecado es el corazón del ser humano, es su orientación sin amor. Si cobramos consciencia de la cima teológica semántica de nuestro discurso relativo al pecado, entonces éste puede hacernos pensar de verdad. Con esto, se le quita la base a una grandiosa clasificación de los pecados humanos, tal como se la podía encontrar en numerosos catálogos –no en último término en el ámbito del sexto mandamiento (“No profanarás a la mujer de tu prójimo”). Las praxis homosexuales ya no pueden calificarse sin más como pecados, como tampoco la vida sexual de los divorciados que se han vuelto a casar.

En el Memorando se dice que la Iglesia no puede “predicar la reconciliación con Dios” sin “poner el presupuesto ella misma junto con aquellos en cuya deudora se ha convertido”. No está por tanto a debate la cuestión de que nosotros los seres humanos tengamos que reconciliarnos una y otra vez con Dios cada vez que hayamos cometido una falta y esto lo comprendamos como pecado, sino la cuestión de qué manera la Iglesia percibe este artículo de la fe como exigencia propia y saca las consecuencias de esto.

Cuando la Iglesia exige que los fieles reconozcan su necesidad de reconciliación y por consiguiente se reconcilien con Dios, entonces ella misma debería plasmar visiblemente en su propia praxis los elementos necesarios para la reconciliación. En este punto el Memorando presupone que la Iglesia como también cada fiel puede volverse y se ha vuelto culpable: “ejerciendo violencia, detentando el derecho, tergiversando el mensaje bíblico de la libertad y convirtiéndolo en una rigurosa moral inmisericorde”. Se podría alargar la lista. No se trata en definitiva de los casos individuales. En el año 2010 no se dieron sólo en Alemania los casos de violencia sexual que salieron a la luz del día y pusieron roja de vergüenza a la Iglesia. Al comenzar a asumir su responsabilidad y ponerse a sacar consecuencias, la Iglesia en cuanto institución reconoce que también es corresponsable y cómplice culpable, lo cual supera la suma total de los actos delictivos individuales cometidos por su personal. La sola palabra “violencia” en el respectivo capítulo de nuestro Memorando recuerda este contexto actual del debate relativo a los abusos. Por esta razón no debería interpretarse el texto meramente a partir de este solo ejemplo, por más acuciante que sea en la actualidad. Sobre todo cuando el discurso de la reconciliación puede sonar como una provocadora insinuación precisamente en los oídos de las víctimas. “Semejante discurso corre el peligro de convertirse en la expectativa de que una actitud de irreconciliabilidad contradiga la fe cristiana. Esta conjetura puede ser sentida por las víctimas como presión o incluso como coerción, por lo menos como deber cristiano, a practicar el perdón.”² La víctima de la violencia sexual “no se siente respetada y reconocida como auténtico sujeto de la reconciliación, sino una y otra vez hace la experiencia de ser negado como sujeto”,³ cuando se le coacciona con peticiones de perdón. A diferencia del posible perdón al victimario, en el que mantiene su capacidad de acción en la administración del sacramento de la penitencia, la Iglesia se encuentra en cierta manera impotente frente a las víctimas, porque en esta situación sólo puede esperar una posible disposición a la reconciliación. Está completamente en las manos de las víctimas que quieran y puedan reconciliarse con la institución que a causa de su culpable acción u omisión tantas veces no se ha enfrentado eficazmente a los victimarios. Aquí reside muy

² Stephanie van der Loo, „Versöhnungsarbeit. Kriterien –theologischer Rahmen- Praxisperspektiven“ [Trabajo de reconciliación. Criterios –marco teológico- Perspectivas para la praxis], *Theologie und Frieden*, tomo 38, Stuttgart, 2009, p. 112.

³ *Ibidem*, p. 113.

posiblemente la razón por la cual la idea de reconciliación se ha concentrado en la teología del lado de los victimarios. Pensar a partir del sufrimiento de las víctimas podría desplazar el sistema de coordenadas de la teología y de la Iglesia. “¿No se ha interpretado el cristianismo –en el curso de la historia– demasiado exclusivamente como una religión sensible al pecado y demasiado poco como una religión sensible al sufrimiento?”⁴

5. Pasos para la reconciliación

Así, pues, no puede tratarse nada más del contexto del debate relativo a los abusos cuando el Memorando habla de los presupuestos de la reconciliación que la Iglesia misma ha de cumplir. Y éstos no son otros que los que en general se requieren para el proceso y el acontecimiento de la reconciliación. Permítasenos recalcar una vez más que el Memorando parte de la hipótesis teológica de *que la Iglesia misma y no sólo el miembro individual de ella puede asumir la culpa*. La Iglesia es concebida como un sujeto colectivo que por su propio actuar puede ponerse abiertamente en camino a la reconciliación. Y, cuando la Iglesia reconoce por sí misma que puede volverse culpable, entonces queda superada en su esencia toda justicia propia. Entonces ella misma se enfrenta a la responsabilidad de trabajar por que puedan sanar las relaciones que ella ha dañado culpablemente. Por tanto cada victimario no está dispensado de asumir su propia responsabilidad individual. Pero para hablar fidedignamente en cuanto Iglesia de la necesidad de reconciliación que tiene este mundo se han de llamar por su nombre las propias “estructuras de pecado”; estructuras, pues, que han llevado a que la buena imagen propia sea más importante que proteger a las víctimas; estructuras que han impedido que sean escuchadas las víctimas; estructuras que discrepan y disienten de la moderna sensibilidad jurídica.

La petición de perdón expresada en nombre de toda la Iglesia por Juan Pablo II en el año 2000 ha verbalizado el culpable fracaso histórico de la Iglesia y de sus miembros.⁵ Esta confesión de culpabilidad ha afianzado la credibilidad de la Iglesia como institución moral.

⁴ Johann Baptist Metz, „Nur um Liebe geht es nicht“ [“El amor es lo único de lo que no se trata”], en *Die Zeit*, edición del 15.04.2010, p. 16.

⁵ Juan Pablo II, Misa Pontifical del Papa Juan Pablo II el 12 de marzo de 2000 en San Pedro, Roma: Oración universal, confesión de la culpa y petición de perdón. Traducción alemana en: <http://dbk.de/presse/details/?presseid=111&cHash=89bbfef4d9bd97f43ef0ad69d1777c652>.

Por este acto mismo admite la Iglesia católica, y no un sujeto individual culpable, sus pasadas relaciones culpables. En la forma de la petición papal de perdón la Iglesia demuestra que para ella, como para todo otro sujeto de este mundo, son incondicionalmente obligatorios determinados estándares morales. Ante las guerras de religión, ante el antisemitismo, ante el desprecio de derechos humanos elementales, la Iglesia no puede hacer otra cosa que mostrarse dispuesta a hacer penitencia. Aún corriendo el peligro de que otros, que se imaginan estar del lado moralmente seguro del acontecer mundial, exploten esta disponibilidad a hacer penitencia con el fin de humillarla. Con este riesgo tiene que vivir todo el que confiese públicamente su propia culpa. El primer paso a la reconciliación, por tanto, consiste en admitir su culpa después de hacer un examen de conciencia. Podemos decir también que consiste en reconocer y asumir su propia responsabilidad por la injusticia pasada cometida. La víctimas son reconocidas como víctimas de nuestro propio actuar. “Hombres de la Iglesia han abusado de jóvenes que les habían sido confiados y dañado gravemente sus vidas. Con demasiada frecuencia los responsables de la Iglesia han mirado a otra parte.”⁶

Pero si la Iglesia, a causa de su propia autocomprensión, se rehusara a admitir siquiera la idea de una corresponsabilidad genuinamente eclesial, entonces pondría en juego su propio capital moral. Hace mucho tiempo que en la discusión ética de la actualidad también las instituciones y organizaciones son sujetos de responsabilidad. Semejantes actores sociales determinan las reglas, las expectativas, las mentalidades y los sistemas de estímulos de sus miembros mucho más de lo que a menudo pueda creerlo una reducida mirada a la moral de los individuos. Con esto, en las instituciones no se vacía de su contenido la responsabilidad de los individuos, sino ante todo se la describe adecuadamente. Quien tiene una responsabilidad especial en las instituciones, ése tiene que dedicarse a cuidar sus leyes y reglamentos con el fin de que la institución no obstruya el cumplimiento del encargo que le es propio. En la Iglesia la teología le confiere tal responsabilidad a los obispos y al Papa. Para estar a la altura de esta tarea han de desarrollarse, entre otras cosas, “estructuras de responsabilidad” por medio de las cuales la Iglesia pueda observar y cuando sea necesario corregir su propio actuar. Sólo entonces

⁶ Acto penitencial en la Eucaristía inaugural de la Asamblea Plenaria de Primavera de la Conferencia de los Obispos Alemanes celebrada el 14 de marzo de 2011. http://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2011-037a_Bussakt.pdf.

podrá aprender de sus errores. También esto forma parte de la imagen de una Iglesia digna de crédito. Ha de hacerse todo lo posible por evitar que vuelva a suceder lo que en el pasado ha dañado a los seres humanos. La reconciliación presupone la voluntad de conversión, la disponibilidad a examinarse constantemente a sí mismo. Sin admitir el propio fracaso no puede comenzar la reconciliación. Por esta razón es moralmente indignante que se descargue la propia responsabilidad en los chivos expiatorios. No se puede hacer responsables a los otros de nuestras propias prevaricaciones. Un elemento ulterior pertenece al proceso de reconciliación: el recuerdo. No deben olvidarse las injusticias pasadas ni las ofensas recibidas. En este punto ha de distinguirse entre el recordado carácter injusto de lo que pasó y la cuestión más difícil de saber cómo pudo ser posible que se llegara a ello. El recuerdo solo no aclara nada. Además de la indemnización material, en el contexto de la falla institucional pertenece a la reparación la disposición a ir, con los métodos y las teorías científicos necesarios, hasta el fondo de lo que ocurrió en el pasado. Es imprescindible para la reconciliación esclarecer el pasado. Por último, de la Iglesia se espera que en el nivel de la acción simbólica religiosa haga visible su propia necesidad de reconciliarse. La Iglesia católica tiene una competencia ritual que podría volver a practicar en estas situaciones. “Quisiera que hubiera”, y junto con Franz-Xaver Kaufmann regresamos con esto una vez más a los escándalos de la violencia sexual, “uno o más obispos que hicieran un llamado a sus diócesis a realizar una peregrinación penitencial por las víctimas, los victimarios y sus superiores, y que a la cabeza de sus fieles acudieran a pie al santuario de la reconciliación. Esto sería un acto lleno de fuerza simbólica, el cual también podría contribuir a una purificación espiritual de sí mismo.”⁷ Cuando el 28 de noviembre de 2010, durante una liturgia penitencial para iniciar el nuevo año cristiano, el obispo de Osnabrück, Franz-Josef Bode, se extiende en cruz boca abajo ante el altar de la catedral de Osnabrück y confiesa su culpa ante Dios y, al hacerlo, habla también de los “pecados estructurales” de la Iglesia, entonces se podía experimentar la forma que puede tomar en la Iglesia la teología de la reconciliación.

⁷ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* [Crisis de la Iglesia. ¿Cómo sobrevive el cristianismo?], Friburgo en Brisgovia, 2011, p. 165 s.

Bibliografía complementaria

Horst Bürkle y otros, „Versöhnung“ [“Reconciliación”], *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo 10, 3ª edición, 2001, pp. 719-728.

Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt* [Crítica del poder ético], Francfort del Meno, 2003.

Stephan Goertz, Herbert Ulonska (editores), *Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie* [Violencia sexual. Preguntas a Iglesia y teología] Munster-Berlín, 2010.

Hermann Lübke, *„Ich entschuldige mich“: Das neue politische Bussritual* [‘Yo me disculpo’: El nuevo ritual político penitencial], Berlín, 2001.

Tiemo Rainer Peters
Entre marcharse y quedarse
Reflexiones

1. ¿Por qué se van tantos?

Existe algo así como una garantía para el futuro de la Iglesia de Jesús según la cual las “potencias del infierno” (Mt 16, 18) no prevalecerán contra ella. Precisamente por esto es necesario no tener miedo a mirar con ojos no maquillados la realidad de la Iglesia en la historia y en la actualidad. No desconozco que la responsabilidad de la crisis actual también reside en los cristianos de hoy cuya indiferencia, por ejemplo, de múltiples y variadas maneras ha hecho en general precisamente necesarias la reorganización de las estructuras parroquiales y la fusión de las comunidades, con los consabidos rechazos de que han sido objetos ambos cambios. Pero esta explicación es superficial y calla las causas secretas. Con mucha frecuencia se oye decir, además de esto, que un cambio de perspectivas puede ser completamente útil. También más justo.

1.1 Parece que muchos abandonan la Iglesia porque ésta se adapta muy poco y no es suficientemente flexible. En efecto, ningún organismo puede sobrevivir si no se adapta, lo cual no vale sólo para los dinosaurios. Sin la capacidad de transformarse y modernizarse, las instituciones sociales tanto más caen en la petrificación y “calcificación”. Hay letargos y retrasos en la Iglesia que absolutamente no han de mediar más a los seres humanos. A esto pertenece la discriminación sacramental, teológica y estructural que se hace a las mujeres. En una actitud de angustia defensiva se trata aquí de salvar lo que sólo ha de garantizarse en una “fidelidad ofensiva” (Metz): tradición –aunque se corra el riesgo de ser el blanco de las burlas. Cuando Juan Pablo II fundamentó y justificó su veredicto sobre el sacerdocio de las mujeres, diciendo que Jesús no había llamado a ninguna mujer a formar parte del círculo de sus discípulos, un periódico alemán se puso a cavilar si se le podría recordar a Su Santidad que Jesús tampoco había elegido a ningún polaco como discípulo.

1.2 Esta idea asincrónica se repite en el sacerdote cuya forma de vida se cuestiona cada vez más en la Iglesia. No que los católicos hubieran dejado de aquilatar el celibato “evangélico” como modo de vida extraordinario. Lo que éstos entienden menos es que el celibato fluorescente entre testimonio escatológico y pureza mágica se imponga a hombres jóvenes que por tal razón lo quieren sólo bajo ciertas condiciones y en esa medida no lo viven incondicionalmente, como lo sospecha la mayoría de la gente. ¡Esto no puede darle lo mismo a la Iglesia! Desde un punto de vista formal, el actual sacerdote diocesano es ambas cosas a la vez, pero no completamente: monje y seglar –un monje a medias y un sacerdote secular incompleto. Esclarecer ambas incongruencias parece algo cada vez más urgente.

1.3 Muchos que todavía no se han ido sólo difícilmente pueden entender en carne propia que las reformas eclesiales estructurales sacrifican a la imagen tradicional del sacerdote, a pesar de sus contradicciones, casi todo lo que es irrenunciable para la vida de la Iglesia: la comunidad parroquial participativa, una pastoral al servicio de cada comunidad local y una celebración de la eucaristía encuadrada con la vida del mundo. Al final el sacerdote mismo podría ser la víctima de las reformas estructurales porque las heterogéneas macroparroquias lo rebasan o lo convierten en un mero funcionario.

1.4 Nos encontramos indudablemente en una época reformadora que demanda respuestas a la profunda crisis de la fe, la que es una crisis más amplia que una crisis de la Iglesia. Quien piense poder reformar a la Iglesia con sólo “levantar el dedo índice” oficialmente ha comprendido muy poco la crisis en que nos encontramos, interpretándola como una crítica a la Iglesia que gira sólo en torno de sí misma y de sus temas predilectos. Todo esto permanece regularmente sin efecto porque las reformas sólo son posibles si se sacan consecuencias de las revoluciones socioculturales, las cuales sacuden también, no en último término, el concepto tradicional de Dios (véase 1.10). Ya en el último Concilio no se puso atención a las ponderaciones de este tipo, ni tampoco hoy más que nunca, cuando uno, hablando en general, ya ni siquiera se refiere al Concilio.

1.5 La Confesión Sinodal *Unsere Hoffnung* (Nuestra esperanza) había constatado (y esto no fue asumido) en los primeros borradores, procedentes de la mente y pluma de Johann

Baptist Metz, “que todos los días el cristianismo se ve confrontado a la sospecha de que responde” a las crisis y a las angustias “sólo con misterios trillados y gastados”. “La amenaza a nuestra civilización”, escribía de una manera completamente semejante un anterior Maestro General de la Orden de Predicadores, Timothy Radcliffe, “consiste quizás no precisamente en que hablamos sin veracidad, en que contamos mentiras, sino en que con ligereza hemos vaciado las palabras de su significado”. También por esto las iglesias se vuelven palabras vacías.

1.6 La Iglesia cristiana, que desde sus inicios despide un “aire a aldea” (*Adorno*), pero que a la vez era capaz de integrarse productivamente en las culturas urbanas de entonces (*Pablo*), hoy tiene dificultades en tener un encuentro abierto e inspirado con los sistemas urbanos ilustrados. ¿No sigue habiendo todavía demasiado “olor a establo” en la moral católica, demasiadas metáforas campesinas en la predicación que se orienta demasiado en la siembra y el crecimiento, demasiada estrechez y timidez de aldea en la conducta social – digamos en la admisión de los divorciados vueltos a casar a los sacramentos o en el trato con los disidentes y discrepantes? ¿No se enfatizan en términos generales los procesos naturales a expensas de los procesos sociales, con el resultado de que la Iglesia guarda penosamente silencio frente a los miles de millones de seres humanos y sus miserias (por ejemplo el SIDA)? Situación en que la pobreza de las masas no sólo es consecuencia de la alta tasa de nacimientos, sino ante todo de la repartición de los bienes que primero habría que “controlar”.

1.7 Otra reminiscencia histórica parece ser eficaz, al menos subterráneamente: El fracaso de las Iglesias en el Tercer Reich. “La Iglesia que en estos años ha luchado sólo por su propia conservación, como si fuera un fin en sí misma, es incapaz de ser portadora y portavoz de la palabra de reconciliación y redención para los seres humanos y el mundo” (*Dietrich Bonhoeffer*). Esta capacidad no ha regresado incondicionalmente después. Porque las Iglesias pronto restablecieron sus contactos políticos después de la guerra, ya no era necesario pensar seriamente en una confesión de sus culpas o en una renovación radical. Lógicamente no se cuestionó el modelo de la “Iglesia popular” ni el derecho de la Iglesia reconocido por el Estado ni los numerosos privilegios de la Iglesia afincados en él; no se toleraba un catolicismo crítico, ni en los medios (*affaire Publio* en 1971), ni en la

investigación teológica (obstaculizar un Instituto Ecuménico Interdisciplinario en la Universidad Reformada de Bielefeld en 1979). Ahora muchas cosas deben caminar apresuradamente, apremiadas por la urgencia, el apuro y el aprieto; pero muchos se preguntan si los encargados de realizar las reformas tienen fe en general y, sobre todo, si tienen suficiente experiencia.

1.8 La Iglesia se adapta demasiado poco (véase 1.1) –y al mismo tiempo demasiado mucho. En su debilidad institucional, fundamentada y justificada de muchas maneras, está tentada, para ser aceptada, a asimilarse a la sociedad. Lo que aquí vale determina secretamente también el pensar y el hacer de la Iglesia, la cual a menudo repite en lenguaje religioso lo que hace ya mucho tiempo se dice mejor y se hace con mayor decisión en otros lugares. Ante todo parece acomodarse demasiado evidentemente al esquema de producción y reproducción, trabajo y recreación. La Iglesia en cuanto festejo del tiempo libre debe profundizar y a la vez dar otro rumbo a la cotidianeidad. Que algunos la abandonen, porque todavía ofrece demasiado pocos servicios, y que hay comunidades que no raras veces incluso se someten a esta necesidad, sólo hace que la Iglesia se vista de traje completo.

1.9 Los problemas ante los cuales nos encontramos son viejos –mucho más viejos que el movimiento por el cual muchos abandonan a la Iglesia en nuestros días. Tales problemas se remontan a la época de la Ilustración, cuando el saber revelado fue desterrado a las zonas limítrofes de la lógica, la filología y la historia, un proceso cuyo decurso fue ampliamente académico, sin tocar la base que son los fieles. Esto lo vigilaban los obispos y párrocos. Para poder seguir ejerciendo sus funciones de control y cuidado le falta a la Iglesia lo que hoy ha desaparecido ya casi por completo: la obediencia de los fieles. Los seres humanos ya no son niños, tal como de buena gana los trató la Iglesia, y en este sentido ya tampoco son “creyentes”. Con obstinación quieren recuperar lo que tanto tiempo se le había impedido en los asuntos de la religión: el uso personal de la razón –o doblan los brazos de la razón sin oponer resistencia porque jamás aprendieron a pensar críticamente en el ámbito de la Iglesia.

1.10 “Dios ha muerto... y nosotros lo hemos matado”. “Nosotros”, para Friedrich Nietzsche, eran los mismos cristianos que se quedaron en sus traducciones religiosas, pero sin pensar en lo más mínimo en unirlos a su propia vida. *Karl Rahner* vio en semejante fisura de la verdad de la fe la oculta herejía de nuestro tiempo. ¿Qué creen los fieles en realidad y qué por puro sentimiento del deber, por pura costumbre o comodidad? ¿Qué quieren decir cuando dicen “Dios”? No que todos cuantos permanecen fieles a la Iglesia sean heréticos anónimos. Pero muy puede uno haberse despedido de la verdad (viva) y pese a ello estar en la Iglesia, mientras que otros tantos se salen de la Iglesia para permanecer en la verdad.

2. ¿Por qué me quedo?

Yo no sería tan necio como para ofrecer argumentos a favor de quedarse en la Iglesia en los que cada quien puede notar inmediatamente que sólo sirven para defenderse a sí mismo o sólo se deben a mi fe y no a la razón. En esta situación no puedo, al nombrar los puntos, decisivos en mi opinión, seguir escatimando a mi Iglesia –como teólogo crítico que trata de defender y presentar argumentativamente lo centralmente cristiano ante los desafíos de la época.

2.1 Yo me quedo en la Iglesia porque estoy bautizado y porque me encuentro situado de antemano en un contexto cristiano y cultural que yo mismo no he elegido, y, cuando me vi en la situación de poder reflexionar al respecto, yo ya había sido educado, marcado, formado, deformado, haya sido como haya sido, en dicho contexto. Yo seguiría estando unido interiormente a este contexto cuando lo rechazara, y también por la forma en que lo haría. Quizás me recupere justamente incluso en preciso el instante en que yo crea que me he librado definitivamente de él: ¡Que nadie se engañe sobre la permanente *referencia* negativa a la Iglesia de aquellos que han abandonado a la Iglesia! Así, pues, permanezco en la Iglesia porque la Iglesia permanece en mí de ésta u otra manera –una notoria “arca de relaciones”. “Uno tiene que aprender a resistir, / no a irse, no a quedarse, / sino a resistir” (*Juan Gelman*).

2.2 Muchos se salen de la Iglesia pero no de la religión. La sociedad que los recibe es todo, menos una sociedad pos-religiosa o religiosamente neutral. El sociólogo *Max Weber* ya había comprobado al inicio del siglo pasado correlaciones entre protestantismo y capitalismo. Él hablaba de “ascesis intramundana” en la que un ahorro riguroso conducía a la apropiación de la propiedad –a costas de la propia felicidad y del bienestar personal. Meta de la ascesis era otrora el futuro Reino de Dios. Hoy es el reclamo terminante de cada vez más privilegios para cada vez menos personas. Yo me quedo en la Iglesia porque en ella ha sido puesta ante mis ojos una plenitud que va más allá de todo lo que uno pueda poseer. “Uno tiene que conocer completamente sus sueños, si ya no quiere estar enfermo de ellos” (*Proust*).

2.3 Las huellas de la religión secularizada pueden rastrearse por todas partes. Los seres humanos viven en un aislamiento, a menudo autodestructivo, como ermitaños a quienes se les ha quitado el cristianismo y dejado la mortificación de sí mismos. Aspiran compulsivamente a la perfección: Eterna juventud, cuerpos bellos, bienestar inmediato y duradero, preparados en los centros de fitness y wellness que brotan como hongos por todo el país. También son “vestidos” como monjas conforme a las prescripciones de quien sabe qué zar de la moda. Siguen a los que detentan el mando, semejantes éstos a príncipes de la Iglesia anónimos que no exigen otra cosa que una “obediencia” sin conocimiento y sin discusión. Sólo que a estos últimos, es decir a los actuales guías de la Iglesia hace ya mucho tiempo que se les deniega esta obediencia total. Yo me quedo en la Iglesia de Jesús que no oculta en verdad su derecho a la autoridad, Iglesia que me pone en las manos, precisamente a través de su autoridad, criterios con los cuales puedo estimar y considerar críticamente los signos de los tiempos, las circunstancias (también en la Iglesia) y a mí mismo.

2.4 Se subestimarían los fenómenos si se quisiera ver en todos ellos sólo una réplica sísmica de la religión que ha sido rebasada. Estos fenómenos son signos del fracaso, del “descarrilamiento” (*Habermas*) de la modernidad misma. Sólo querer modernizar a la Iglesia no es una solución. La modernidad, que quería derrocar al Dios sin mundo en el cortejo de su ilustración y crítica, y volver radicalmente inmanente la vida, no pudo sosegar

el anhelo de trascendencia ni tranquilizar la angustia de la finitud y la muerte. Tuvo que crear nuevas trascendencias y dioses, y todavía lo sigue haciendo: Identidad nacionalsocialista en la reciente historia alemana; la pureza étnica y religiosa, y la “santa” disposición asociada a ella a matar y a morir; la violencia cruel de muchos jóvenes de hoy, de la cual el escritor *Botho Strauss* opinaba que correspondían a una reprimida “pasión del culto” propia de los seres humanos; o finalmente las religiones “neorreligiosas”, reunidas en una misma habitación desde todas las posibles culturas tal como cada quien lo necesita. “El más insoportable de los dioses sería un dios que fuera tal cual uno lo desea” (*Canetti*). Entonces mejor quedarse llenos de cólera y coraje en la Iglesia en donde me creen capaz de trascendencias y absolutos, pero trascendencias y absolutos que no se celebran de una manera rígidamente oculta ni se ponen como alternativas entre las cuales se puede escoger; en donde encuentro lo divino en su carácter enigmático y desafiantemente provocativo –no como el don dulce pseudorreligioso con el que yo quiero engañarme a mí mismo o que la moderna civilización introduce para aturdirnos y desviarnos de sus propias debilidades.

2.5 *Hans Magnus Enzensberger* hablaba, con respecto al mundo de las pantallas y las computadoras, que normalmente gobierna definitivamente nuestra vida, de una “segunda minoría de edad”. Ciertamente la Iglesia no es incondicionalmente un lugar de libertad adulta. Uno tendrá que llamarla incluso una institución premoderna con una inmensa necesidad de recuperar la conciencia crítica y la cultura del manejo tolerante de los conflictos. Pero para los bienpensantes y “paladares finos” ella se da a conocer como una institución que aún podría recuperar lo que de otra manera parece que hace ya mucho tiempo que se echó a perder. Sin embargo conserva en su mensaje de redención las condiciones que hacen posible la libertad para todos. Para aprender a comprender la fe como elemento de la acción justa y liberadora dentro y fuera de la Iglesia, para protegerme no en última instancia mí mismo de los devastadores efectos de la “opinión pública” deformada de nuestros días, me quedo y trabajo, aunque no siempre sea divertido, en la Iglesia que me inspira como ninguna otra cosa con sus insustituibles imágenes y visiones del futuro.

2.6 Aunque percibo a la Iglesia en su estilo asincrónico, por ejemplo en su atraso democrático, críticamente y a veces airadamente, no puedo soslayar en ella algo que la caracteriza con respecto a esta modernidad y que la hace ser claramente superior a ella: Sus tradiciones, literaturas, ritos y símbolos. Decir esto conduce por regla general a la contradicción y al mal humor porque muchos han hecho del apego de la Iglesia a sus tradiciones un argumento genuino en contra de ella. Pero todo pensamiento es “rapsódico” (*Kant*), el pensamiento tiene su origen en las narraciones que uno tiene que saber si quiere entender el pensamiento. La religión cristiana es un baluarte de semejantes tradiciones y recuerdos. Ella nos refiere a aquel origen del cual venimos, a lo que esperamos y a todo lo que en el camino de esta esperanza se ha padecido y ha sido destruido, cosas elocuentes que han sido calladas en nuestras sociedades tan aerodinámicas como apáticas. Por esta razón me quedo en la Iglesia, aunque, a veces, armada hasta los dientes, a menudo defiende sus tradiciones inaccesibles de un modo tradicionalista, si, fundamentalista, y por esto ofenda siempre, una y otra vez, mi amor propio. Pero, incluso aquí, todavía va en contra del olvido que me parece más devastador que lo inamovible de las tradiciones. Esto es para mí suficiente razón para escucharla y depurar mi memoria como también mis esperanzas en ella.

2.7 ¿Es el cristianismo una ruina, como piensan muchos –y ellos, es cierto, también pueden aportar razones de peso–, devorada por el gusano de la historia, hecha escombros, e imposible de salvar? ¿O hoy como antes tenemos que ver con un inicio, con tal de que los fundamentos se coloquen correctamente, con el “comienzo de un comienzo”, como *Karl Rahner* apostrofaba al recién inaugurado Concilio? Yo quisiera defender esta opinión, aún cuando la razón histórica, de acuerdo a su estatus, proteste y tache. Permanezco en la Iglesia porque no me quiero robar cosas medio acabadas del “sitio de construcción” que la Iglesia no deja de ser. Aprecio lo inacabado, lo fragmentario, precisamente cuando el maestro de obras divino se da a conocer a sí mismo en ello: “Sobre esta roca edificaré mi Iglesia” (Mateo 16, 18). La Iglesia sólo se puede expresar adecuadamente en tiempo futuro, en aquella forma futura de Dios que, a su vez, también se hará superflua: El vidente del Apocalipsis no ve ciertamente en la *Nueva Jerusalén* algo así como un templo (véase Apocalipsis 21, 22).

2.8 Permanezco en la Iglesia porque la Iglesia, en su desamparo parcialmente premoderno, me necesita, también mi crítica. Al bautizarme no me ha querido afligir con la ceguera, muy al contrario: me proveyó con exactamente aquel Espíritu por cuya causa yo tengo vida espiritual, sea clérigo o no sea clérigo, y que me hace capaz de escuchar la palabra de Dios, de seguirla y, así, también entenderla. El credo no deja de proclamarse, en voz alta y abiertamente, en singular, en la primera persona –¿de mi propia persona?

2.9 Yo permanezco en la Iglesia no sólo porque esté necesitado, sino también porque soy libre: “Ya no os llamo mis siervos, pues el siervo no sabe lo que su señor hace; más bien os he llamado amigos, pues os he comunicado todo lo que he oído de mi Padre” (Juan 15, 15) –y porque es extremadamente favorable el pronóstico de aquellos que se atreven a creer: “En verdad, en verdad, os digo, quien cree en mí realizará las obras que yo realizo, y hará obras aún mayores, pues yo voy al Padre” (Juan 14, 12).

2.10 Permanezco en ella definitivamente, y por la muy especial razón de que he sido bautizado en el misterio cristológico de la muerte y la resurrección y de que la Iglesia es el lugar en donde “se celebra” este misterio. Para esto existe ella, todo lo demás es secundario (véase 1.3). Al participar en la “memoria mortis et resurrectionis”, y trato de vivir de ella –esto es ciertamente lo que significa mi permanencia en la Iglesia–, no necesito arrebatarme a la vida ninguna eternidad, ya no tengo entonces que dudar más. Puedo medir, soportar y paladear la existencia finita en sus altas y bajas, sin tener miedo de perderme alguna vez. Tengo la oportunidad de existir en una seriedad que absolutamente ya no puede ser depurada más, aquí y ahora. ¡Qué sería más importante! Porque no tengo el proyecto de volver a perder esta oferta grandiosa que desafía productivamente a mi pensamiento, para terminar quizás sumergiéndome sin freno y de cabeza en la “sociedad de la vivencia”, la cual no tiene interés alguno en mí, por eso me quedo en la comunidad de los bautizados –“emergido”, es decir, llegado finalmente al mundo –y a mí mismo.

COMUNIDAD PARROQUIAL, PARTICIPACIÓN Y MINISTERIO

Participación y diálogo en la Iglesia

1. Fundada en la Encarnación

Fundada en la voluntad salvífica de Dios, la Iglesia tiene una forma humano-histórica. Por esta razón, simple y llanamente no se puede derivar de circunstancias humano-históricas, por un lado, y, sin embargo, por otro lado, su misión y su esencia pueden descubrirse sólo en la materia de la realidad humana. Que esta doble forma, por decirlo así, no se deba a un accidente histórico salvífico, sino que se encuentre en el foco de la perspectiva salvífica divina, puede fundamentarse y justificarse partiendo de la Encarnación. Pues Dios mismo se ha hecho personalmente presente en la realidad de los seres humanos; Él ha hecho que se le pueda identificar y dirigir la palabra bajo el nombre y en la figura de Jesús de Nazaret. De aquí que en la Encarnación, misterio de fe, tenga su fundamento una valoración fundamental de la realidad histórica del ser humano. Así, pues, si con su “Proyecto Mundo” Dios mismo se ha hecho presente en cierta medida en la arriesgada aventura de la historia de los seres humanos, entonces ¿puede rezagarse la Iglesia, la cual, sin embargo, es sólo, pero siempre, sacramento – es decir, signo e instrumento– del proyecto salvífico de Dios?

Si la iglesia concibe su forma a partir de la historia, entonces puede contar con que los contornos y las estructuras de esta forma no están “dados” desde el principio y de una vez para siempre, sino con que sólo se van conformando, y también cambiando, en el proceso de la evolución histórica. Así, pues, el hecho de que determinadas formas de realizar el ser de la Iglesia sólo se puedan mostrar en ciertas constelaciones históricas (y por tanto no estén dadas desde un principio), no tiene que irritar a nadie. Y un después histórico tampoco habla en contra de lo adecuado de nuevos desarrollos eventuales. Fáctica y empíricamente, la Iglesia, a lo largo de su plurisecular presencia histórica, no ha dejado, por lo demás, de aprender constantemente de las estructuras sociológicas “del mundo”; así, pues, se ha organizado como una antigua economía doméstica y, precisamente como asociación religiosa, ha asumido o se ha apropiado las estructuras jurídicas y organizativas del Imperio romano, se ha arreglado con las estructuras feudales franco-germánicas, ha

aprendido las lecciones del absolutismo moderno y de la moderna política del Estado nacional y se ha interpretado a sí misma como *societas perfecta*. Y ha suprimido esta masiva exaltación de sí misma, inspirada en la teoría del Estado, de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Ecuménico Vaticano II.

2. Lecciones de la modernidad

Que la iglesia en la comprensión de sí misma, así como en la determinación de su estructura interna, se mueva constantemente a lo largo de la evolución histórica, es una consecuencia teológicamente necesaria del acontecimiento de la encarnación. Esto se encuentra elaborado teológicamente en la idea de Karl Rahner, según la cual la historia de la salvación se realiza “co-extensivamente” con la historia profana. Pero si precisamente ahora la Iglesia retrocede asustada ante el desafío de la democracia, entonces interrumpe injustificadamente el proceso de aprendizaje que hasta ahora la había ligado a la historia humana “profana”. ¿Por qué debería la Iglesia no querer aprender más de la historia constitutiva de la humanidad en el momento en que ésta no sólo descubre los principios de la participación general del poder, del control del poder y, con ello, de la delimitación, en principio, de la dominación, sino que está a punto de realizarla estructuralmente? ¿Por qué, pues, la edad de la democracia no debería aportar a la Iglesia contenidos que aprender? Y si la Iglesia, precisamente *ahora*, descubre y cobra consciencia de lo distante que está del mundo “profano”, entonces eso quiere decir que a menudo ha soslayado con mucha ligereza “lo ajeno al mundo” que ella misma ha sido en los épocas predemocráticas.

Es evidente que la Iglesia encuentra sólo en la definición más íntima de su ser los criterios para valorar las evoluciones del mundo con respecto a su idoneidad para configurar las estructuras eclesiales –en el misterio que ella misma es y que tiene su fundamento en la voluntad salvífica de Dios, tal como ésta se ha dado a conocer en la doctrina, la praxis viva y el destino de Jesús. Pero también parece acertado decir que la Iglesia tiene que dejar que desde fuera abran el acceso a esta definición más íntima de su ser, al modo de la profecía que proviene de los extraños. Pues significaría reducir el alcance universal de la validez de la voluntad salvífica de Dios que la Iglesia no partiera del hecho

de que también fuera de su estructura visible acontecen realizaciones de la voluntad de Dios que a ella, la Iglesia, le hablan. Ahora bien, ¿cómo se llega a semejantes “profecías de los extraños” que conciernen a la Iglesia? Mediante el hecho de que las cristianas y los cristianos no son sólo miembros de su Iglesia, sino precisamente también ciudadanas y ciudadanos de un Estado constituido democráticamente en una sociedad civil cultivada en el pluralismo. Aquí, en la esfera del secularismo, hacen la enriquecedora experiencia de convivir en un mundo pluralista que los y las rodea sobre la base del respeto al otro, del aprecio a otro ser humano en su diferencia, del auto control que es concomitante a este respeto –y de la incoerciblemente recíproca dinámica de esta civilización del respeto a los prójimos en su incalculable autenticidad y otredad subjetivas. Para reiterarlo claramente una vez más: Las cristianas católicas y los cristianos católicos experimentan esta civilización, inserta en una constitución democrática, del reconocimiento recíproco de los seres humanos en sus múltiples diferencias no como “dictadura del relativismo”, sino como un enriquecimiento substancial de su poder ser sujetos. Esta “experiencia democrática” representa también un enriquecimiento, porque dicha experiencia prepara, dialécticamente, semejantes relaciones de reconocimiento recíproco y el derecho a reclamarlas y comprometerse en su realización. Sobre la base de semejante experiencia de mutuo enriquecimiento, las cristianas católicas y los cristianos católicos pueden preguntar legítimamente si la Iglesia tiene derecho a quedarse substancialmente atrás de la posible experiencia de esta enriquecedora configuración social y política –o si ella no está más bien llamada a realizar, de un modo incomparablemente más exigente, precisamente la secularmente posible experiencia de la sociedad.

3. Carácter sacramental de la Iglesia – Carácter personal de la fe

Y ¿cuál principio propio de la Iglesia podría verse de tal manera interpelado por la experiencia secular que hemos señalado, como para que la Iglesia pudiera reconocer algo propio en lo extraño? Es el principio del carácter sacramental: Que ella debe ser aquel lugar en la historia en el que los seres humanos puedan aceptar libremente el ofrecimiento salvífico incondicional que Dios hace –su amor traído a los seres humanos simplemente y

sin reservas. Pero la aceptación libre del amor que Dios ofrece es la fe. Esta involucra a la persona completa, es acto personal. El sí de la fe no es sólo y en primera línea un acto cognoscitivo de dar asentimiento a una proposición verdadera que uno hubiera entendido intelectualmente, y mucho menos todavía es un acto de obediencia que no se deba fundamentar más, sino el acto de echar mano de una posibilidad de vida. Pero esto no es posible de otra manera que no sea que los seres humanos se dejen echar mano completamente a su vez por aquello de lo que ellos echan mano. Si la Iglesia es forma auténtica de la mediación de esta posibilidad de vida, entonces tiene que hacer todo lo que esté de su parte por que semejante fe también pueda volverse posible. Pues para esto existe: Para esto existen todas sus instituciones, su estructura completa, ella misma en su destino y misión.

Echar mano de Dios como la posibilidad absoluta de la vida, dejando que esta posibilidad eche mano de uno mismo: Como la acción salvífica de Dios, así también acontece su aceptación por parte de los seres humanos –acontece también la fe– como una acto del amor que procede de la libertad. El amor –acontece constantemente bajo las condiciones de la existencia concreta, condiciones a través de las cuales el amor se transforma, se enajena, condiciones en las cuales se rompe, encuentra barreras, tiene que aceptar heridas... Todo esto ha de concederse hasta llegar incluso a la consecuencia de que se puede preguntar si existe algo como el amor. Pero *si*, y aunque sea *against all odds*, se sostiene firmemente el amor, entonces no hay derecho a sospechar del amor en ese mismo momento: ¿Se puede en el mismo momento exigir amor a los seres humanos y a la vez someterlos al fracaso en el cumplimiento de este imperativo? Pero la Iglesia ha dejado a través de los siglos instilar en sus estructuras y en los habituales modelos de conducta de sus ministros el veneno de la sospecha que estima en poco la autoridad del amor de los creyentes. ¿Está formulada con demasiada acuidad la impresión de que la Iglesia jerárquica sale al encuentro de los creyentes y de su sentido de la fe (el *sensus fidelium*) con una actitud que deslegitima en lugar de alentarlos y apoyarlos (como es debido al carácter de servicio del ministerio)? Y es precisamente a partir de esta fe personal como ha de entenderse el sentido de la fe de los creyentes.

Pero donde se exige el amor y al mismo tiempo se acepta que no se puede corresponder a esta exigencia propiamente o, en todo caso, de una manera tendencialmente

no correcta, ahí se está pidiendo, en el fondo, que se corresponda ciegamente a esta exigencia; pero entonces el imperativo del amor transmitido por la Iglesia sería –imperativo de la obediencia. La fe *como* obediencia es algo impensable teológicamente. Dondequiera que se exija obediencia en la Iglesia, ahí se puede tratar sólo de un llamado a la libertad de los sujetos autónomos de la fe, cuales son los miembros bautizados y confirmados de esta Iglesia. El concepto ominoso de la obediencia de la fe puede comprenderse entonces como fidelidad a una otrora tomada decisión de la fe, como una relación consigo mismo interpretada a la luz de la fe, como subjetividad vivida en presencia de Dios. Pero semejante fidelidad es algo subsiguiente. Pero lo que la antecede en el sentido de lo fundamental es el consentimiento al ofrecimiento que Dios hace de su amor a partir de fragmentos libres y con toda la persona; es, pues, el acto mismo de la fe.

4. Participación activa: Principio de la Iglesia

Al renovar la liturgia, el Concilio Ecuménico Vaticano II hizo suya esta interpretación personalista de la fe y la hizo fructífera en el principio de la *actuosa participatio*, de la participación activa de los creyentes en la celebración de la liturgia. Si, por tanto, la participación activa debiera no significar otra cosa que exigir a los asistentes a la liturgia que sigan cuidadosamente el desarrollo de la misa, entonces esto tranquilamente se podría dejar descansar en paz como expresión de una condescendencia del obispo príncipe y del párroco señor feudal. Y semejante gesto de solicitud patriarcal tampoco debería buscar algo en un texto conciliar. Pero la *actuosa participatio* no representa en primera línea una exigencia, sea de la orientación que sea, sino sostiene firmemente una verdad fundamental, razón por la cual la llamo el principio litúrgico de la Iglesia: Si en la celebración de los sacramentos Dios mismo se hace presente en su realidad desbordante de salvación, entonces ello no puede ser de otra manera sino que aquellos, de cuya salvación y vida se trata, participen activamente en esta celebración: Que ellos sean sujetos de esta celebración. Y si en la liturgia la Iglesia se realiza a sí misma en su esencia y razón de ser, entonces los creyentes tienen parte en ella. Y, finalmente, si la Iglesia es idéntica a sí misma en todos los actos en que hace realidad su esencia y su razón de ser –es decir, en la *martyria*

(proclamación), la *diakonia* (servicio) y (como muchos añaden) la *koinonia* (comunitariedad), es la misma que en la *leiturgia*—, entonces está sujeta en su realidad total al principio de la *actuosa participatio* de los creyentes. La Iglesia católica romana carece claramente de esta experiencia de realización y ejercicio de la *actuosa participatio* eclesial, de la participación de todos los fieles, que atañe a la Iglesia misma en todo su conjunto. En este punto habrán de negociarse aún caminos, modos y procedimientos. Por más inexperto, y padeciendo de la falta de legitimación inicial, que tuviera que arrancar semejante proceso: Este sería ya un proceso de participación, un *diálogo participativo*. Y este diálogo participativo es aquél en el que converge la experiencia seglar de cristianas y cristianos con una opción que es el resultado de un principio interno de la Iglesia.

Si también hoy se puede hacer la experiencia de un reconocimiento real (aunque en ningún lado amenazado, comprensivo o incluso perfecto) de la dignidad de la persona y de los derechos humanos y civiles que se derivan de dicha dignidad en las sociedades pluralistas de cuño occidental, constituidas lo más genuinamente posible conforme a la democracia y el Estado de derecho, esto no significa que la historia del descubrimiento de la dignidad de la persona sea completamente ajena a la Iglesia e incomprensible al idioma católico. Al contrario: Con los movimientos de los pobres de la alta edad media, de los cuales procedieron, por un lado, los grupos acusados de herejía como los valdenses, pero, por otro, las figuras señeras como Francisco, reclamadas como suyas por la Iglesia, y con la Reforma de Wittenberg surgen, sin embargo, “ante todo y en parte” en medio de la Iglesia movimientos que por una motivación genuinamente religiosa y una fundamentación teológica reclaman que el sujeto de la fe no puede cuidar de su propia salvación por medio de un representante. Ya en los movimientos de los pobres se expresa inmediatamente esta no representatividad en los reclamos de participación: Los creyentes mismos deben poder llevar por mor de su propia salvación una vida conforme al Evangelio y el cuidado de su salvación no tiene que ser abandonado en las manos del aparato de la administración eclesiástica de los sacramentos. Y ellos mismos deben tener autorización para proclamar el Evangelio. También Francisco exige, no por insubordinación sino por devoción, el derecho de los laicos a predicar.

5. Iglesia – ¿Foro de comunicación participativa?

Esta historia del descubrimiento de la instancia absoluta que es la dignidad del ser humano se pone en marcha en el corazón del cristianismo; pero entra en conflicto con la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma –de lo cual pueden encontrarse suficientes rastros en el espacio de la Iglesia: así, por ejemplo, en el lienzo de Tiziano *Madonna di Ca'Pesaro* en la Iglesia Frari de Venecia; una representación que conoce un acceso propio a la salvación, a saber, por Francisco al niño Jesús, a un lado del camino ‘oficial’ por Pedro a María. Esta historia del descubrimiento abandona finalmente a la Iglesia, y en la época moderna se impone en un “acto de autoafirmación humana” (Hans Blumenberg) *contra* un cristianismo eclesiástico. Y la cuestión es saber si esto debe quedar como la imagen definitiva de esta constelación: ¿Sujeto e institución –y, en la medida de lo posible, creyente e Iglesia– se enfrentan en una simple antítesis? Pero quizás era inevitable que la historia del sujeto encontrara fuera de la Iglesia su configuración expresa y elocuente, y ahora la Iglesia reconoce en dicha historia algo que también es significativo para ella. Para reconocer también esto que ha sido conocido así –y para dejar que irrumpa la confrontación entre sujeto e institución–, la Iglesia tiene que redescubrirse a sí misma: a saber como *foro de comunicación participativa*. Su constitución visible no es instrumento de la dominación de los jerarcas sobre los creyentes ni un aparato, a rechazarse por los seres humanos, de cosificación de su deseo de fe. Es más bien una estructura que hace posible la fe personal en la comunicación participativa con todos aquellos que (quieren) creer ahí: Comunicación participativa también como comunión real con aquellos que han tomado, y seguirán haciéndolo, el camino del seguimiento de Cristo. Este es quizás el argumento más fuerte en favor de la dimensión históricamente visible de la Iglesia: *Iglesia participativa como Iglesia del memorial y la esperanza*. Hoy, muchas generaciones después del tiempo apostólico, Paulo añadiría a las tres virtudes teologales de la fe, el amor y la esperanza también la virtud de la anamnesis. Si la salvación, la presencia de Dios entre los seres humanos, la presencia de Cristo en el espíritu, se realizan a través de la Iglesia o si el hacerse presente a sí mismo se muestra de alguna manera a través de la Iglesia, entonces ello debe ser, sin embargo, de modo tal que la esperanza de la fe tenga que realizarse por medio del futuro real de este mundo. Y semejante esperanza histórica jamás puede volverse

real si no es también esperanza por los muertos, es decir, esperanza anamnética, esperanza del memorial. Con la formación de una semejante cultura de la esperanza anamnética la Iglesia puede aportar una contribución substancial a la vitalidad de la sociedad secular.

Al interior de la Iglesia la dignidad de la persona exige prioritariamente validez en la figura del derecho, siempre subjetivo, al propio acceso a la salvación; en la medida de lo posible, semejante derecho “teológico” tiene dentro de la Iglesia un rango que precede al rango de la libertad religiosa. Mientras la Iglesia no haga realidad, en congruencia con su definición esencial, el reconocimiento de la dignidad de la persona y la ancle tanto en su estructura como también en su derecho, el respeto a la dignidad de la persona *ad extra*, hacia el cual se ha abierto paso finalmente en el siglo XX, siempre estará sujeto a la sospecha de ser sólo una tolerancia maliciosa de una sociedad, tanto antes como después, propiamente indeseada, secular, democrática, pluralista.

6. Humanidad y gracia

El memorial toma parte en el destino de la vida de los muertos; la esperanza toma parte en el presente futuro de los que aún no han nacido. Una anamnesis y una esperanza participativas no pueden responder de la vitalidad de los muertos ni de la presencia de los que van a nacer: En la forma de actuar de la Iglesia podría dibujarse la reserva de un último límite de productividad a la acción humana en su conjunto, en medio de las acciones humanas –pues la Iglesia pertenece íntimamente al acontecer humano y su posición no es una posición aristocrática, distanciada, marginal y observadora–: pues la Iglesia *es*, sin embargo, la comunidad de todos los creyentes, de todos aquellos que a su manera siempre han expresado la fe, y de todos aquellos que en general habrán buscado su propia historia de fe. La Iglesia es una semejante comunidad diacrónica que une pasado, presente y futuro, pero que, sin embargo no puede producir el presente sincrónico de sus sujetos creyentes. Así, pues, podría, por medio de sí misma, expresar en el mundo que lo auténtico se encuentra fuera de todo alcance de lo producible. Y podría poner esta expresión en una palabra de aceptación, en la palabra de la gracia: Y en una sociedad civil pluralista secular

podría hacer comprensible esta palabra de la gracia, quizás extraña al mundo, en el signo uno de la anamnesis y de la esperanza.

Pero uno no imparte lección alguna a una época, no tiene nada que comunicarle, no comulga con ella, si uno se somete crasamente a sus estándares. Y es, sin embargo, tarea de la Iglesia, a partir de la cual se define su propio ser, hacerse realidad en su respectivo presente para bien de los seres humanos. Pero para esto ¿no tiene que aceptar lo mejor que produce ese presente –pero aceptar especialmente a los seres humanos que no llegan a disfrutar de las conquistas y riquezas sociales y políticas, jurídicas, culturales y también económicas de su época y sociedad, para anular las estrategias y mecanismos de la exclusión tal como imperan en todas las sociedades humanas? ¿No tiene que recordar a las culturas y sociedades lo mejor que tienen en ellas –y también dar así testimonio del Evangelio de Jesucristo? ¿Pero cómo puede lograr esto si las conquistas esenciales de la modernidad –la praxis sistemática del respeto a la dignidad humana en la democracia, en el Estado de derecho y en la sociedad civil– no las considera obligatorias para sí misma? Renunciar a tales conquistas o incluso rechazarlas explícitamente para su propio ámbito, difícilmente podrá ser interpretado como actualización de la gracia que relativiza benéficamente toda factibilidad humana. Una promesa divina de la gracia que sólo pudiera articularse a través de la humillación de la aspiración humana y de la capacidad de humanizar las condiciones de la vida humana, no sería una gracia. Pero una gracia propicia a los seres humanos, que correspondiera a aquel Dios a quien Jesús invoca como padre, asumiría lo mejor de lo humano y lo transformaría en aquella incalculable figura de la consumación, en la cual las necesidades y anhelos de los seres humanos se ven cumplidos de una manera más rica (o de una manera más satisfactoria o duradera...), de la que las hubieran podido imaginar y expresar siguiendo las huellas de sus recuerdos y esperanzas. ¿Y no asumiría una existencia humana y una humanidad puesta bajo este signo, sobre todo en todos sus fracasos, *short comings*, aterrizajes forzosos, despojos, deshumanizaciones; gracia de la consumación como gracia de la salvación que no considera definitivamente perdido nada de lo humano y nada de lo mundano?

En presencia de la consumación, el lenguaje se vuelve constantemente desamparado y simple (como también en presencia del dolor). Pero debería retenerse una cosa: tanto ayer como hoy, ha de decidirse si la gracia –aquello que (en el mejor de los sentidos) es una

misión de la Iglesia que ha de objetivarse– de cuño cristiano sigue una gramática de la humillación o del reconocimiento y perfeccionamiento de la creatividad del ser humano, de la productividad de su libertad. La Iglesia se encuentra así ante la cuestión de si quiere y puede ser este lugar histórico de la mediación, lugar de la mediación de humanidad y gracia: De manera que la humanidad resuene entera en el inconmensurable espacio de resonancia de la gracia y la gracia se vuelva visible en la prosa de la humanidad realizada. Si la Iglesia dice sí a esto, entonces tendrá que encontrar caminos que mediante todas las realizaciones de sí misma conduzcan a la consecución de una *actuosa participatio*.

Bibliografía complementaria

Cuaderno temático Democratización de la Iglesia, Revista Concilium 7, 1971, 3.

Karl Rahner „Selbstvollzug der Kirche“, *Sämtliche Werke*, tomo 19, Solothurn-Düsseldorf-Friburgo, 1995.

Knut Wenzel, „Gott in der Moderne. Grund und Ansatz einer Theologie der Sekularität“ [“Dios en la Modernidad. Razón y punto de partida de una teología del secularismo”], en Knut Wenzel, Thomas Schmidt (editores), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas* [¿Religión moderna? Reacciones desde la teología y la filosofía de la religión al pensamiento de Jürgen Habermas], Friburgo, 2009, pp. 347-376.

Siegfried Wiedenhofer, „Kritische Übernahme. Kann die Kirche demokratisiert werden?“ [“Recepción crítica. ¿Puede ser democratizada la Iglesia?”], en *Herder Korrespondenz* 52, 1998, pp. 347-351.

Sabine Demel

Todos pueden cooperar, nadie está excluido: ¿Sólo una bella teoría?

El Concilio Ecuménico Vaticano II ha hecho un pueblo adulto del pueblo de Dios, tratado durante siglos como menor de edad. Pues todavía en 1906 el Papa Pío X había intimado en su Encíclica *Vehementer nos*¹: “En el cuerpo pastoral solo reside el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir... La muchedumbre no tiene otro oficio que el de dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores”.

Completamente diferente, por el contrario, es el tenor de la estimación que casi 60 años después se hizo en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Ecuménico Vaticano II: “Los sagrados Pastores conocen perfectamente cuánto contribuyen los laicos al bien de la Iglesia entera. Saben los Pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y de tal suerte reconocer sus servicios y carismas que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común” (LG 30,1).

No se habla más del “regir” de unos y del “obedecer” de otros, sino del “conocer” los Pastores la “contribución” de los laicos al bien de la Iglesia y de la “cooperación” de laicos y clérigos.

¡Qué revolución copernicana! Si aún en los primeros años del siglo XX el Papa había intimado a los laicos a que siguieran cual dócil rebaño a sus Pastores, ahora se les dice a los Pastores que han de reconocer y promover la dignidad, la libertad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia, como también que tienen el deber de recurrir gustosamente a su prudente consejo y de encomendarles con toda confianza tareas en la Iglesia (LG 37).

Correspondiendo a este nuevo conocimiento, la Iglesia católica proclama asimismo desde entonces como credo: Todos –el entero Pueblo de Dios, mujeres y hombres, laicos lo mismo que clérigos– están llamados, de acuerdo con su respectivo estado, a cumplir la misión que Dios le ha confiado a la Iglesia para que la cumpla en el mundo. Pues de ahora en adelante la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios ya no se entiende como una sociedad de clérigos y laicos ordenada por estamentos, sino más bien como una comunidad de

¹ Pío X, Encíclica *Vehementer nos*, 11 de febrero de 1906, en AAS 29, 1906, pp. 3-16, praesertim 8 s.

miembros con iguales derechos y dignidad. Como característica de esta comunidad se puede considerar la verdadera igualdad que existe entre sus miembros, la cual tiene su origen en el bautismo y es algo más fundamental que la distinción entre clérigos y laicos. Con esto, los laicos se han convertido claramente de pueblo de Dios, antes menor de edad, en adulto pueblo de Dios en el que ya no puede darse la división entre los que toman activamente las decisiones de un lado y los y las que las reciben pasivamente del otro. En lugar de esto, todos los y las creyentes están habilitados y habilitadas y tienen, por tanto, tanto derechos como obligaciones, a configurar activamente juntos la comunidad eclesial.

1. La teoría teológica: El servicio que la Jerarquía presta a la comunión

Si se toma realmente en serio la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II, según la cual la comunidad de todos los que han recibido en el bautismo el don del Espíritu Santo es más fundamental que todas las diferencias, entonces la comunidad constituye la base de la Jerarquía, es decir de los ministros que han recibido el sacramento del orden sacerdotal o clérigos, y no al revés. Por consiguiente, la Jerarquía está al servicio de la comunidad y no la comunidad al servicio de la Jerarquía, razón por la cual tampoco la Jerarquía está por encima del todo, sino que forma parte de todo el conjunto y está a su servicio.² Si esta convicción no sólo debe permanecer sino efectivamente volverse también realidad, entonces de ello se sigue la necesidad de cambiar fundamentalmente nuestra forma de pensar la Iglesia: Tenemos que aprender a superar la idea de estimar y aceptar como eclesialmente relevante sólo lo que dicen y hacen los sacerdotes y obispos. Pues precisamente “eclesial” es no sólo lo que ha sido puesto o reconocido por los sacerdotes y obispos, sino también todo el actuar de los católicos y las católicas que, por decirlo así, proceda de la responsabilidad cristiano-católica en virtud del bautismo y la confirmación. También lo que sea dicho y hecho por los laicos y laicas ha de valorarse como “acción

² Véase Elmar Klinger, „Die dogmatische Konstitution über die Kirche ‚*Lumen gentium*‘“ [“La Constitución Dogmática sobre la Iglesia ‘*Lumen gentium*’”], en Franz-Xaver Bischof, Stephan Leimgruber (editores), *Vierzig Jahre II Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte* [A cuarenta años del Concilio Ecuménico Vaticano II. La historia de la recepción de los textos conciliares], Würzburg, 2004, pp. 74-97, praesertim 89, quien formula esta proposición en relación a la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, pero que en conjunto es también atinada para expresar la mente y el corazón del Concilio.

eclesial”. El fundamento de ello es el hecho de que no sólo los clérigos, en especial los obispos, participan, en virtud de su ordenación sacerdotal, de todo el poder de Cristo, sino también los fieles, en forma gradual, en virtud del bautismo y la confirmación. Por esta razón abarca la “acción eclesial” tres diferentes formas:

a) Acción eclesial en general: En virtud del bautismo y la confirmación (participación general en la plenitud del poder de Cristo);

b) Acción eclesial en nombre y por encargo de la Iglesia: En virtud de bautismo, confirmación y misión canónica (participación autoritativa en la plenitud del poder de Cristo);

c) Acción eclesial en la persona de Jesucristo, de la cabeza de la Iglesia: En virtud de bautismo, confirmación y orden sacerdotal junto con una misión canónica (plenitud de la participación en la plenitud del poder de Cristo).

Esta gradación de la acción eclesial como consecuencia de las doctrinas del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la Iglesia aún sigue hasta el día de hoy sin llegar suficientemente, en parte incluso sin llegar del todo, a la consciencia de muchos católicos y muchas católicas. A casi 50 años de concluido el Concilio Ecuménico Vaticano II está menos que presente en la consciencia de clérigos y laicos cuáles derechos pero también cuáles deberes, cuánta libertad pero también cuánta responsabilidad en la misión de la Iglesia les corresponde a laicos y laicas según la doctrina acerca de la Iglesia como Comunión y Pueblo de Dios.

Una causa principal de ello ha de verse indudablemente en el hecho de que estas dos doctrinas sólo fragmentariamente dejan su impronta en el derecho canónico tal como está consignado en el Código de Derecho Canónico de 1983 (Codex Iuris Canonici, CIC por sus siglas en latín).

2. La realidad jurídico-canónica: Privilegiada posición jurídica de la Jerarquía

“Tomar en serio a la Iglesia como *communio* significa crear un tejido de múltiples y graduales posibilidades de cooperación e influencia ‘de arriba hacia abajo’ y de participación ‘de abajo hacia arriba’, el respeto a las propias responsabilidades como

también del veto crítico cuando una instancia no cumpla con su responsabilidad. Esto significa definitivamente el respeto a la unidad necesaria como también la tolerancia de una posible pluralidad, conforme a la máxima de san Agustín: ‘in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem charitas’ (unidad en lo necesario, libertad en lo inseguro -¿y no necesario?-, pero en todo caridad).”³ Para garantizarlo, cada nivel constitutivo de la Iglesia católica está configurado de suerte que ella consta de dos elementos constitutivos: De la parte que es el Pueblo de Dios y de la otra parte que es un ministro ordenado en cuanto responsable último de esta comunidad del Pueblo de Dios. Esto vale para la parroquia como también para la diócesis y la Iglesia universal. De esta manera, el párroco pertenece esencialmente al Pueblo de Dios de la parroquia, el obispo al Pueblo de Dios de la diócesis y el Papa al Pueblo de Dios de la Iglesia universal. Tarea y vocación del párroco, del obispo y del Papa es servir a los ministerios de la comunidad de los fieles, esto es dejar crecer y al mismo tiempo orientar al orden liberador y salvador del Evangelio de Jesucristo los propios carismas producidos por el Espíritu como también los carismas de los laicos y laicas. Pero ellos podrán lograr tener la percepción de esta vocación y tarea centrales si ellos, como cabezas, y su respectivo Pueblo de Dios están en un constante y recíproco *proceso de comunicación* y existe *una recíproca disponibilidad al diálogo de todos los miembros* del Pueblo de Dios. “Es natural que este complicado tejido sea difícil de fijar jurídicamente e institucionalizar; exige de todos los involucrados un alto grado de mutua deferencia.”⁴ Sin embargo, si esta deferencia mutua no debe depender sólo de que la persona individual, y aquí principalmente el jefe, deje que se apele a su ‘conciencia de la comunión’⁵, entonces tiene que haber parámetros jurídicos que autoricen pero también obliguen a la comunidad en su conjunto a participar adecuadamente en las decisiones centrales de su comunidad eclesial. Aquí los puntos programáticos centrales son: Participación de todos y todas conforme al principio de delegación mediante elección y, siempre según cada ámbito jurídico, en la forma de consulta, voz y voto. Sin embargo, hasta ahora no se ha dado precisamente esta forma de participación jurídicamente asegurada. El sistema jurídico de la Iglesia católica está concebido tanto ayer como hoy de una manera demasiado clerical. Pues

³ Jürgen Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis* [Iglesia. Un borrador eclesiológico para el estudio y la praxis], Friburgo en Brisgovia, 1994, p. 351.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 352.

mientras que las atribuciones de los clérigos y en especial las de los respectivos funcionarios directivos están reglamentadas claramente, y por esto se pueden reclamar judicialmente, las del respectivo “restante” Pueblo de Dios y especialmente las de los laicos y las laicas se mencionan sólo de una manera muy general y se formulan de una manera que apenas se pueden reclamar.

Así, por ejemplo en el caso de la parroquia (cánones 515-552), los derechos y los deberes del párroco están tan detallada y extensamente expuestos, que muy pronto se puede tener la impresión de que ser párroco es lo mismo que tener jurisdicción en todo. Por el contrario, apenas se habla de la parroquia como sujeto, a saber como comunidad activa de los fieles; y, cuando se trata de ella, en la mayoría de los casos se habla en breves alusiones o proposiciones subordinadas. De acuerdo con esto, en el canon 519 del CIC sólo hacia el final se menciona que en el ejercicio de la cura pastoral se cuenta “con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho”. Ha de observarse aquí la distinción entre laicos y clérigos: mientras que presbíteros y diáconos “participan cooperando” en la cura pastoral del párroco, la participación de los laicos es puesta de relieve como un “participar ayudando”. Y según el canon 529, inciso 2, el párroco ha de “reconocer y promover la función propia que compete a los fieles laicos en la misión de la Iglesia”, como también esforzarse para “que los fieles vivan la comunión parroquial.” Es parecido el resultado relativo a las determinaciones jurídicas sobre la diócesis (cánones 368-430 y cánones 460-572 del CIC) y la Iglesia universal (cánones 330-367 del CIC), de suerte que en general ha de mantenerse: En todos los niveles constitutivos la posición jurídica de los respectivos funcionarios directivos se encuentran de tal manera en el centro, que la parroquia como también la diócesis y la Iglesia universal aparecen como el exclusivo campo de actividad del dirigente respectivo, mientras que los otros fieles fungen simplemente como receptoras y receptores de la cura de almas o pastoral de los sacerdotes y obispos.⁶ En todo caso sólo se habla poco de su posición jurídica y, cuando se habla de ella, se habla sólo en giros justamente generales, tales como ha de “reconocerse y promoverse la función propia de los laicos en la misión de la Iglesia” (canon 529, inciso 2, del CIC), que ellos pueden “participar ayudando” (canon

⁶ Véase al respecto Sabine Demel, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche* [Hacer juntos – hablar juntos – decidir juntos. Fundamentos, posibilidades y limitaciones en la Iglesia católica], Ratisbona, 2001, pp. 87-92; 102-106; 112 s.

519; canon 536, inciso 1; canon 537 del CIC) o también “participar dando su valioso apoyo” (canon 460 del CIC), que ellos pueden “participar aconsejando” (canon 536, inciso 2; canon 511; canon 514; canon 466 del CIC) y cosas por el estilo. Así, pues, aquí también es apropiado lo que en otro contexto se ha formulado como resumen: Las declaraciones “tienen el tono peculiar de la condescendencia y propiamente no arraigan en la praxis... la tan recalcada comunidad sacramental en el Pueblo de Dios. Pues aquí hace falta la idea de que el Pueblo de Dios es el sacramento fundamental de la Iglesia y de que el sacerdocio ministerial puede ser él mismo sólo en relación a esto. Para no confiar la significación teológica del sacerdocio común a la capacidad de condescendencia de las personas ha de asegurarse asimismo en la práctica el modo en que la reflexión teológica afirma esto. Lo que al final parece una concesión tendría que ser erigido como punto de partida de toda la relación, a saber la iniciativa propia de los fieles en todos los ministerios misioneros de la Iglesia.”⁷

3. Propuesta de reforma: De la Iglesia centrada jerárquicamente a la Iglesia orientada en el Pueblo de Dios como urgencia jurídica del momento

La Iglesia en cuanto comunidad del Pueblo de Dios en el sentido del Concilio Ecuménico Vaticano II significa que los distintos carismas, oficios y ministerios respectivos se exigen, promueven y complementan recíprocamente y que operan juntos por medio de esta reciprocidad. Para que esto no sólo se enseñe en la teoría abstracta sino que también se vuelva realidad en los actos vitales concretos de la Iglesia, en el futuro tiene que corresponder en general a todos los laicos –sean hombres o mujeres– más participación en todos los actos y procesos de conformación y decisión eclesiales, y por cierto no sólo en el sentido de una concesión de la autoridad eclesial, sino también en el sentido de una garantía jurídica en virtud de la dignidad, autoridad y participación en el triple oficio eclesial de

⁷ Tomar Fuchs, Peter Hünemann, „Theologisches Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis*“ [„Comentario teológico al Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis*“], en Peter Hünemann, Bernd Jochen Hilberath (editores), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzil* [Comentario teológico Herder al Concilio Ecuménico Vaticano II], tomo 4, Friburgo en Brisgovia, 2005, pp. 337-580, praesertim 473 en relación a PO 9, 2.

enseñar, santificar y regir, que Dios les ha otorgado en el bautismo. Para conseguir esto son necesarios algunos cambios jurídicos fundamentales:

a) Más derechos ejecutivos de todo el Pueblo de Dios en los ministerios y oficios eclesiales

En el Código de Derecho Canónico actualmente en vigor se atribuye a los clérigos en casi todos los asuntos eclesiales un papel tan insustituible que no es efectiva la respectiva participación de todos los otros fieles –es decir ante todo los laicos y las laicas–. Casi todos los ministerios y oficios están destinados a los clérigos y sólo en casos excepcionales –especialmente en tiempos de falta de sacerdotes– están abiertos a los laicos y las laicas, como por ejemplo la homilía en la celebración de la Eucaristía, el sepelio, la conducción de los servicios religiosos dominicales sin sacerdote, la distribución de la comunión a los enfermos, la preparación a la recepción de los sacramentos o el oficio de juez eclesiástico, de profesora de teología, de director de Caritas o de directora del ministerio de la cura de almas o de director del buró católico. Ha de superarse esta forma, clerical y centrada en la jerarquía, de los ministerios y oficios eclesiales, y reformarse para que se haga extensiva al laicado y esté orientada a la comunidad del Pueblo de Dios. Para esto han de suprimirse respecto de estos y otros muchos ministerios y oficios las cláusulas relativas a las situaciones de emergencia y casos excepcionales en que los laicos y las laicas pueden desempeñarlos. Todos los ministerios y oficios eclesiales que no estén estrictamente ligados a la recepción del sacramento del orden han de reformularse jurídicamente de tal modo que, por principio e independientemente de que haya suficiente personal clerical, puedan ser accesibles o conferidos también a los laicos y laicas.

b) Más derechos de los gremios representantes del Pueblo de Dios a tener voz en las decisiones del obispo diocesano y del párroco

En adhesión al Concilio Ecuménico Vaticano II fueron instituidos los así llamados gremios de corresponsabilidad de todo el Pueblo de Dios. Los más conocidos de ellos son los de nivel parroquial y diocesano como el consejo pastoral parroquial (canon 536 del CIC) o

consejo de la comunidad parroquial según la concepción del Sínodo de Wurzburg,⁸ el consejo pastoral diocesano (cánones 511 y siguientes del CIC) y el sínodo diocesano (cánones 460 y siguientes del CIC). Han sido creados como un espacio institucional en el que se debe y puede articular la participación de todo el Pueblo de Dios –y aquí especialmente los laicos y las laicas– en la misión de la Iglesia. Sentido y finalidad de estos gremios es atar las aportaciones de los muchos y defenderlas de manera representativa. Sin embargo, para todas estas instituciones representativas se prevé, en la reglamentación jurídica, exclusivamente una cooperación en la forma de asesoría; así, pues, de ninguna manera es una facultad para participar en las decisiones anclada jurídicamente, vaya ni siquiera un derecho a la consulta. De una manera especialmente impactante se manifiesta esto a la hora de dar posesión de los cargos más importantes en la Iglesia como el oficio de párroco, obispo y Papa. La decisión sobre quiénes los han de ocupar la toman casi siempre a solas los ministros ordenados, mientras que a los laicos –si acaso– les corresponde a lo sumo un papel consultivo.

Esta realidad jurídica no es coherente con las líneas fundamentales de la teología de la *communio* o de la participación de todo el Pueblo de Dios en la misión de la Iglesia. Esta es la razón por la que en el futuro ha de prescribirse que los gremios representativos del Pueblo de Dios tengan por lo menos el derecho a tener voz en las decisiones centrales del obispo y el párroco. Esto atañe a todas las decisiones personales importantes, a todas las cuestiones relativas a la estructuración y organización de la vida litúrgica, al establecimiento de las prioridades pastorales y al trabajo ecuménico como también a todos los asuntos financieros. Este derecho universal a tener voz debería hacerse efectivo con ayuda del Instituto para el así llamado derecho a asesorar que prescribe obligatoriamente la consulta o el visto bueno de determinadas personas para la validez de la acción oficial (canon 127 CIC). En concreto: los órganos de representación ya existentes en los distintos niveles eclesiales, como el consejo pastoral parroquial, o consejo de la comunidad parroquial, y el consejo pastoral diocesano han de estar por tanto dotados de los derechos a ser consultado y a dar el visto bueno, de suerte que la misión que los laicos y las laicas han

⁸ Véase al respecto la resolución „Räte und Verbände“, parte III.1.16, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe* [Sínodo común de los obispos en la República Federal de Alemania. Resoluciones de la Asamblea General], Edición completa oficial, tomo 1, Friburgo en Brisgovia, 1976, pp. 651-677, praesertim p. 663 s.

recibido por el bautismo sea efectiva de una manera igualmente clara que la de la responsabilidad última de los clérigos.

c) Más derechos del Pueblo de Dios a compartir las decisiones en las asambleas sinodales de la Iglesia

Si se celebran asambleas representativas de la Iglesia, como por ejemplo la Concilio Ecuménico (cánones 337-341 del CIC), la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal de una nación (cánones 454 ss. del CIC) o el Sínodo Diocesano, entonces se toman importantes decisiones para el futuro de la Iglesia. Pero en estas asambleas se trata a menudo de meras reuniones de obispos o clérigos. Los laicos y las laicas, por regla general, no son participantes ordinarios, y cuando sí lo son, no lo son con derecho a voto, sino a lo sumo con derecho a voz o incluso sólo con derecho a asistir. Esta no es una estructura conforme a la *communio*. Para hacerle justicia a este reclamo de comunión, las prerrogativas jurídicas tienen que ser cambiadas en los tres puntos siguientes:

(1) El número de representantes de los laicos y las laicas ha de elevarse de tal suerte en las distintas formas de las asambleas de la Iglesia, que quede garantizada una representación adecuada de todo el Pueblo de Dios.

(2) Todos los y las participantes reunidos(as) en asamblea –independientemente de que sean hombre o mujer, clérigo o laico– han de participar de la misma manera en el proceso de decisión, de suerte que ya no se distinga entre derecho a votar, derecho a asesorar y derecho a asistir, sino que a cada uno y a cada una le corresponda el mismo derecho a votar y decidir.

(3) La responsabilidad última de la autoridad eclesiástica competente (Papa y obispo) se expresa por su derecho al veto, el cual debe ser razonado efectivamente y tiene que comprobar válidamente que se comete una infracción contra la doctrina en materias de fe y moral o contra el orden jurídico vigente en la Iglesia católica.

Los reglamentos relativos a la asistencia, la toma de resoluciones y la legislación de los Sínodos Comunes de los Obispos de la República Federal de Alemania, celebrados en Wurzburg (1971-1975), objetivaron una realización concreta de esta estructura de comunión. Pues, en primer lugar, aquí los laicos y las laicas estaban representados/as en

una proporción numéricamente adecuada, ya que no sólo pudo participar una minoría de laicos, sino que la pluralidad de todo el pueblo de Dios estuvo representado por sus representantes. En segundo lugar, todos los y las participantes tuvieron el mismo derecho a votar y a resolver. En tercer lugar, todas las resoluciones fueron tomadas de acuerdo con el principio de una mayoría relativa de dos terceras partes de los votantes. En cuarto lugar, los obispos tuvieron que aprobar explícitamente en un acto adicional las resoluciones de los sinodales para que éstas se volvieran normas obligatorias; en efecto, esta aprobación podía ser rechazada sólo en caso de que pudieran hacerse valer razones de fe o de moral o comprobarse violaciones al derecho.⁹ En la concepción de este Sínodo de Wurzburgo estuvo garantizada, por el número de laicos y laicas participantes, como también por su derecho a votar, tanto una verdadera participación de todo el Pueblo de Dios en el ministerio de dirigir, como pudo también notarse la responsabilidad especial de los clérigos, ya que éstos últimos tenían derecho especial al veto.

4. Un primer paso hacia la concreción: Los obispos se obligan a sí mismos a respetar los derechos de voz y voto del Pueblo de Dios

Por regla general, las reformas de la Iglesia universal, sobre todo las de índole jurídica, son procesos largos y lentos. Pero, a veces, estos pueden franquearse por una especie de obediencia anticipada. En la cuestión de los derecho de laicos y laicas a tener voz y voto en los niveles eclesiales de las diócesis y parroquias una semejante obediencia anticipada puede tener lugar en forma de una obligación personal voluntaria del obispo diocesano: El obispo diocesano se obliga a sí mismo a seguir el consejo del Pueblo diocesano de Dios, dado de manera representativa, al elevar a derecho al voto resolutorio el derecho deliberativo de los miembros de las distintas instituciones a nivel diocesano, como por ejemplo del consejo pastoral diocesano y del sínodo diocesano y al prescribir análogamente

⁹ Véase al respecto el Estatuto del Sínodo común de los Obispos en la República Federal de Alemania und ratificación del Estatuto por la Santa Sede, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe* [Sínodo común de los obispos en la República Federal de Alemania. Resoluciones de la Asamblea General], Edición completa oficial, tomo 1, Friburgo en Brisgovia, 1976, pp. 856-862.

a nivel parroquial que al consejo de la comunidad parroquial, también en su función como consejo pastoral parroquial, le corresponda un derecho al voto decisorio.

En cuanto único legislador en la diócesis, el obispo diocesano no puede ser coaccionado a ello por nadie, pero tampoco impedido. La renuncia voluntaria a determinadas posiciones jurídicas obligándose a sí mismo voluntariamente es una posibilidad abierta a toda persona jurídica.

Concretamente, en relación a las formas diocesanas y parroquiales de asamblea, el obligarse jurídica a sí mismo el obispo podría quedar pactado en la orden que él ha de promulgar para la instalación del consejo pastoral diocesano y del consejo de la comunidad parroquial y para la celebración del sínodo diocesano o de las otras formas de reunión. Con semejante obligarse a sí mismo el obispo a las conclusiones del proceso consultivo, estas formas de reunión representativas del Pueblo de Dios diocesano y parroquial podrían pasar con relativa sencillez de ser círculos no obligatorios a ser verdaderos órganos de cooperación en el sentido de la comprensión eclesial que tiene de sí mismo el Pueblo de Dios. Más allá de esto, el acreditado orden jurídico del Sínodo Común habría experimentado mediante esto, al menos en el ámbito diocesano, una cierta continuación, la cual no tendría que estar anclada primero en la Iglesia universal, sino que el obispo diocesano ya puede hacerla realidad ahora en cada diócesis.

Bibliografía complementaria:

Sabine Demel, *Zur Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats* [Llamados/as a la responsabilidad. El apostolado de los laicos/as apura el cáliz hasta la última gota], Friburgo, 2009.

Sabine Demel (editora), *Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche* [Más que simples no clérigos: Los/las laicos/as en la Iglesia católica], Ratisbona, 2001.

Walter Kasper, Gerhard Sauter, *Kirche –Ort des Geistes* [Iglesia, lugar del Espíritu], Friburgo en Brisgovia, 1976.

Kurt Koch, *Kirche im Dialog. Zwischen Realität und Vision* [Iglesia en diálogo. Entre realidad y visión], Graz, 1995.

Karl Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* [Lo dinámico en la Iglesia], Friburgo en Brisgovia, 1958.

Dietrich Wiederkehr (editor), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes –Konkurrent oder Partner des Lehramtes* [El *sensus fidei* del pueblo de Dios –Rival o compañero del Magisterio] Friburgo en Brisgovia, 1994.

Reinhard Feiter y Judith Könemann

Parroquias como lugares de comunión viva en la fe

Objeto de discusiones, acaloradas en parte, y campo de transformaciones incisivas, son actualmente las parroquias, más exactamente las parroquias locales en los obispados alemanes. Actualmente se las reordena en casi todos los obispados alemanes.

Esto sucede de una manera diferentemente incisiva. Sin embargo, tal como pasa a menudo al renovar una construcción antigua, raramente se queda sólo en obra. Así, hoy se vuelve a juzgar en muchos lugares el modo en que la diócesis está dividida territorialmente, cuáles instituciones caritativas, educativas y de otras clases existen, qué templos y capillas se mantienen y qué servicios desempeñan los oficios principales. Estas preguntas engranan bien entre sí, y así los obispados se encuentran a final de cuentas ante la cuestión de cómo piensan desempeñar en el futuro su misión de proclamar el evangelio, celebrar la eucaristía y ejercer la diaconía.

1. Mayores espacios pastorales

No hay un plan maestro para estas obras procesos de reconstrucción. De un obispado a otro son más bien distintos los programas, sus metas y lemas, el calendario establecido y el tamaño del cambio. Esto no obstante, las distintas decisiones diocesanas coinciden en un punto: en la tendencia a crear espacios pastorales mayores; y en toda la multiplicidad diocesana se perfilan asimismo tres tipos de semejantes espacios pastorales mayores:

a) La cooperación de las parroquias: Muchas parroquias trabajan juntas obligatoriamente en diferentes campos pastorales, pero al hacerlo permanecen autónomas jurídicamente. Tanto antes como después tienen su propio consejo de administración del patrimonio (presidencia de la Iglesia, consejo de administración o consejo de fundación) y su propio consejo de la comunidad parroquial.

b) Una especie de *unión de parroquias* (tal como se le podría llamar a este constructo en analogía a las “comunidades federadas” estatales en Reinland-Pfalz y Sachsen-Anhalt):

Esta consta igualmente de parroquias autónomas; éstas, sin embargo, se obligan jurídicamente entre sí –por ejemplo, mediante la fundación de una unión de comunidades eclesiales. En lo sucesivo, las comunidades eclesiales individuales siguen reservándose los medios materiales y financieros, mientras que la unión de comunidades eclesiales despacha los asuntos “operativos”, por ejemplo funge como empleador de los empleados y las empleadas de las comunidades eclesiales.

c) La *parroquia* o, según los criterios vigentes anteriormente, la *mega-parroquia*, la cual o ya existe como parroquia muy rica en feligreses o es rehecha mediante la fusión de muchas parroquias. Semejantes parroquias pueden alcanzar hoy la cifra de muchas decenas de millares de católicas y católicos.

Mientras algunos obispados efectivamente parecen considerar la cooperativa de varias parroquias o los constructos parecidos a uniones de parroquias sólo como una etapa en el camino que lleva a las fusiones, ha de constatarse, por otro lado, que con los diferentes tipos debe darse cuenta también de las distintas situaciones concretas. Entonces están previstas cooperativas para regiones rurales, mientras que en las ciudades o zonas industriales se prefieren las fusiones. Sin embargo, vistas las cosas en conjunto no se ha de soslayar una tendencia a los conglomerados y a la formación de mega-parroquias, aunque tal tendencia parece ser más fuerte en el norte que en el sur.

Así es como en muchos lugares dejan de existir parroquias que habían sido erigidas hacía sólo unas cuentas décadas y contaban con un gran compromiso de los fieles, mientras que en otras partes desaparecen parroquias y decanatos parroquiales pluriseculares.

Pero estos eventos no son realmente sorprendentes. Pues desde 1974 decae constantemente el número de católicas y católicos. En Alemania ha decrecido el número de un 10% entre 1990 y 2007, pero en 2006 había alcanzado de nuevo el nivel de 1960. Pero porque aquí alcanzan un gran porcentaje las decisiones de seguir perteneciendo a la Iglesia católica, más precisamente de abandonar la Iglesia, y porque de preferencia son los fieles más jóvenes quienes dan este paso, por eso se sigue constatando un así llamado relativo envejecimiento demográfico de los miembros de la Iglesia. Las cifras oficiales sólo confirman lo que cada uno y cada una puede ver todos los domingos: Aquellos y aquellas

que se reúnen para celebrar la santa misa en las comunidades parroquiales no dejan de envejecer y son cada vez más pocos.

Por otro lado, las agrupaciones de parroquias, planeadas o ya efectuadas, siempre rebasan una y otra vez el límite que sería apropiado, como si con esto sólo se debiera compensar simplemente el decrecimiento de los feligreses en las parroquias. Pero el parámetro más decisivo para las actuales transformaciones parece ser hasta ahora el número de sacerdotes. En el mismo lapso de tiempo en el que (en relación a toda Alemania) cayó en un 10% el número de católicos, se redujo en un 26.6% el número de los sacerdotes activos en la pastoral parroquial; y el número de sacerdotes no deja de decrecer, los números de 2010 lo dicen con toda claridad: Con 120 candidatos al sacerdocio que han ingresado al seminario, se encuentra en una depresión histórico el número de las nuevas vocaciones. Lo mismo se puede decir del número total de seminaristas: 798, como también del número de nuevos sacerdotes: Sólo 79 hombres fueron ordenados sacerdotes en los obisposados alemanes”¹. Sin embargo, no sólo son cada vez menos los hombres que están dispuestos a elegir la profesión de sacerdote, sino que también decrece el número de mujeres y hombres que se interesan en las profesiones de referentes parroquiales y pastorales.

Pero, no en último lugar, ha de observarse lo siguiente: desde hace años son siempre cada vez menos los seres humanos que participan activamente en las comunidades parroquiales y los servicios voluntarios se reparten en cada vez menos hombros. En varias elecciones para el consejo de la comunidad parroquial y para el consejo de presidencia eclesial, apenas se puede hablar ya de una elección, pues no se dispone de suficientes mujeres y hombres. Los seres humanos se apartan de “su” comunidad parroquial, porque ahí en donde viven y a donde propiamente “pertenecen” ya no se sienten personal y espiritualmente en su lugar de origen ni en su comunidad. Emigran en espíritu o con su compromiso a otra comunidad parroquial local o se adhieren a una parroquia personal. Otros, en cambio, encuentran lo que buscan en un claustro o en las ofertas de una institución educativa eclesial.

En el hecho de que hoy los fieles pueden encontrar por sí mismos cuándo, cómo y dónde involucrarse, aunque en general se involucren todavía en la vida pastoral eclesial,

¹ Franz Joseph Baur, Levantamiento de datos numéricos del ámbito de la Conferencia Alemana de Regidores. En la siguiente dirección de internet: <http://priesterseminare.org/inhalt/69-ergebung-der-zahlen-2010-aus-del-bereich-der-deutschen-regentenkonferenz/> (6.4.2011).

tampoco cambia nada en el hecho de que cada católica, cada católico esté agregado canónicamente a una parroquia territorial en cuanto lugar de residencia. La decisión en dónde alguien participa en la celebración de la liturgia, en dónde visita otras celebraciones o en dónde se compromete, hoy en día se toma muchas veces –cuando lo permite la propia movilidad– de acuerdo a criterios como la estética que uno espera encontrar ahí y la teología que se defiende y promueve. Cada vez se vuelven más importantes la oferta cultural, las simpatías por determinados pastores o determinadas pastoras o las situaciones compartidas con otras personas –y por cierto independientemente del modo en que los fieles puedan posicionarse teológicamente o ubicarse espiritualmente.

2. Autonomía y confianza

Así, pues, la Iglesia católica de Europa occidental se encuentra a comienzos del siglo XXI en una situación extremadamente difícil. Pertenencia a la Iglesia y participación en la vida eclesial hace ya mucho tiempo que dejaron de ser algo evidente. Las anteriores “ovejas” que habían sido encomendadas al cuidado de sus pastores se han vuelto entre tanto sujetos que deciden autónomamente sobre su fe, sobre su vida cristiana eclesial, que adoptan ante su Iglesia una actitud crítica, señalan las anomalías y ya no están dispuestos a aceptar todo sin preguntar.

Este proceso de “autonomización” de los cristianos y las cristianas es todavía algo insólito para no pocos –precisamente responsables– en la Iglesia; y en las comunidades parroquiales representa también una desafío. En esa medida tampoco hay que asombrarse de que muchos vean una falta de fe en el cambio de conducta participativa de muchos católicos y católicas y busquen las razones de ello en el contexto social que rodea a la Iglesia. Pero esta explicación se queda muy corta al tratar de buscar así las causas de la difícil situación por la que atraviesa la Iglesia sólo fuera de ella misma o en una carencia de la “insuficiente” fe de sus miembros. Más aún: en esto radica un claro escenario intraeclesial de la crisis, pues así se desconocen las causas intraeclesiales de la crisis.

Una interpretación preferentemente negativa de los procesos de modernización como causa de la falta de orientación, de compromiso, de la caída de la solidaridad y la

responsabilidad, etc., esclarece la tanto antes como ahora ambivalente relación de la Iglesia –especialmente de sus responsables– a la modernidad. Aunque el Concilio Ecuménico Vaticano II abrió a la Iglesia la puerta al mundo y exigió ponerla al día y colocarla en el mundo, y no ante él, la relación de la Iglesia a la modernidad siguió siendo contradictoria. Expresión de ello son las distintas interpretaciones del Concilio Ecuménico Vaticano II, pero también las batallas que se han librado, y agudizado en los últimos años, entre las diferentes alas de la Iglesia. Las conquistas modernas como la subjetividad, la autodeterminación, la autonomía, la igualdad-equidad entre los géneros y, sobre todo, la libertad, aún hoy siguen siendo para muchos en la Iglesia algo cargado de máxima ambivalencia.

Sin embargo, mientras se siga equiparando subjetividad y autonomía con arbitrariedad, egoísmo e irresponsabilidad, mientras subjetividad y autonomía se consideren sólo como un peligro para la fe y no como algo que la hace posible, en esa medida no lograremos estar en la Iglesia a la altura de los seres humanos modernos y de su respectiva autoconciencia, y no saldremos a su encuentro con confianza. Pero entonces surgen la angustia y el recelo, y en lugar de confiar en el deseo y en la disposición de los seres humanos a vivir en comunidad el Evangelio de Jesucristo, y a asumir la responsabilidad de ello, domina el escepticismo con respecto a su “ortodoxia”, a su actuar responsable ante la propia consciencia y a su “sentire cum ecclesia”, a su sentir y pensar con la Iglesia. Una semejante falta de confianza es poco alentadora. Salir al encuentro de los fieles de una manera más bien autoritaria que convincente, no opone barrera alguna de contención a la erosión en las parroquias. “No son los cristianos los que hacen falta”, escribe Albert Rouet, arzobispo de Poitiers, “lo que hace falta es la confianza que uno debiera brindarles.”²

² Albert Rouet, „Auf dem Weg zu einer erneuerten Kirche“ [“En camino hacia una Iglesia renovada”], en Reinhard Feiter, Hadwig Müller (editores), *Was eird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers* [Y ahora ¿qué va ser de nosotros, Señor Obispo? Alentadoras experiencias de formación de comunidad en Poitiers], 3ª edición, Ostfildern, 2010, pp 17-42, praesertim p. 36.

3. Parroquia: Partir y participar

En la senda del Concilio Ecuménico Vaticano II se estableció para la parroquia el concepto de comunidad o comunidad parroquial. Efectivamente se trataba en esto de algo mucho más que de sólo un cambio de etiqueta, bajo el cual, sin embargo, todo siguiera como antes.³ Comunidad –entendida pastoralmente– significa despedirse de la imagen de la comunidad cuidada por el sacerdote, en la cual los fieles eran los objetos y destinatarios de la pastoral sacerdotal, y entender la comunidad como el lugar en el cual todos, en virtud del don del Espíritu santo recibido en el bautismo y la confirmación, cooperan en la misión de la Iglesia en el mundo.

Según *Lumen Gentium*, la Constitución Dogmática del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la Iglesia, ésta se constituye y, en congruencia con esto, también la comunidad parroquial, como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (Constitución conciliar *Lumen Gentium* 1). Esto contiene una doble orientación de una comunidad parroquial: por un lado, la comunidad está referida constitutivamente a Jesucristo, pues debe su existencia a la iniciativa fundadora de Dios y a la acción de Jesucristo (dimensión vertical). Por otro, se define –como lo formula *Lumen Gentium*– por la comunión de los fieles entre sí, y, por cierto, tanto mediante la comunión de las cristianas y los cristianos al interno de la comunidad como también por la comunión de la comunidad individual con otras comunidades (parroquias) –en la diócesis y finalmente en la Iglesia universal (dimensión horizontal). Además de esta definición de comunidad así llamada intracristiana, este elemento constitutivo de comunión abarca, sin embargo, un momento ulterior: el hecho de que la comunidad acontezca no fuera del espacio y del tiempo, sino que esté inserta en las condiciones contextuales concretas de su entorno, el cual a su vez ejerce su influjo sobre ella, tal hecho significa que la comunidad también está determinada por los lugares y circunstancias en los cuales se forma y en los cuales se vive comunitariamente el Evangelio de Jesucristo.

³ En el respecto jurídico, sin embargo, siempre se ha conservado el término “parroquia”, la forma jurídica de la comunidad parroquial es la parroquia, por medio de lo cual se expresa también el uso lingüístico en el marco del proceso de fusión. Además, el término “comunidad parroquial” jamás ha sido incorporado al derecho; por esto en el Codex Iuris Canonici de 1983 se encuentra sólo el término parroquia.

Comunidad significa compartir vida y fe, descubrir y vivir los carismas, en última instancia la cooperación de todos en el Reino de Dios. Tal modo de actuar supone responsabilidad y participación. Pero participar en algo e involucrarse en ello con todo el corazón supone confianza, en última instancia confianza en que el otro piensa bien de mí y ve en mí, y en aquello que me constituye, algo valioso. Confianza, en respetar y tomar en serio a los otros en su dignidad, y participación colindan estrechamente: si yo respeto a los otros y descubro en ellos algo valioso, entonces dejaré que ellos participen en procesos importantes. No pasa otra cosa en las comunidades presentes y en medio de los actuales procesos de reorganización: al deseo de participar en las decisiones importantes que afecten a todos, corresponde el deseo de participar como iguales, el deseo de decidir juntos el propio “destino” (en las formas y estructuras de la fe en las que se pueda y deba vivir comunitariamente en el futuro), como también la convicción de que justamente los diferentes carismas, incluido el carisma de la vocación al sacerdocio, conducen a un “todo completo”. Participar no es “coadyuvar” o “apoyar”; participación significa transferencia de responsabilidad en la liturgia, en la predicación, en la diaconía, significa la posibilidad y la capacidad de actuar de manera autónoma y responsable en el campo que ha sido encomendado en virtud de aquello que el Concilio Ecuménico Vaticano II llama “sacerdocio común de todos los fieles”.

Pero teniendo esto como tela de fondo queda de manifiesto la completa ambivalencia de la actual tendencia a crear mega-espacios pastorales. Pues éstos pueden ser, por lo pronto, ambas cosas: factores que obstruyen la comunidad o factores que la promueven. Pueden promover el compartir la fe y la vida, pero también lo pueden obstruir. Los mega-espacios pastorales pueden hacer que surjan en las zonas rurales espacios eclesiales centrales en cuyo alrededor el Evangelio se vuelve algo que “no tiene lugar”. En los contextos urbanos pueden conducir a vaciar barrios urbanos completos –y luego, en caso de duda, los barrios socialmente precarios. Pueden conducir, bajo las condiciones de una escasez de sacerdotes y de la posición central del párroco en la Iglesia católica, también a una jerarquización hipertrofiada por los medios de la organización moderna. Finalmente, pueden conducir a hacer más estrecho el medio ambiente y a aislar ulteriormente a la comunidad religiosa de la sociedad civil. Sin embargo, también podrían dar vigorosamente razón del pluralismo de los modos y estilos de vida y proteger de un progresivo

estrechamiento de la parroquia hasta convertirse en la “comunidad eucarística de los pocos”. Esto, sin embargo, exigiría un doble cambio de perspectiva.

4. Al servicio de los seres humanos en la aldea y la ciudad

El primer cambio de perspectiva capta el momento de la inserción de la comunidad cristiana en su contexto y cobra conciencia de que las comunidades cristianas siempre están insertas en estructuras contextuales que no son idénticas a ella y a la Iglesia, por ejemplo insertas en una ciudad, en un medio ambiente urbano, en un distrito rural, en situaciones y medios sociales, etc. Si se toma esto en serio, entonces este cambio de perspectiva evita un estrechamiento que se ha de observar en las planeaciones y reestructuraciones actuales que se llevan a cabo en los diferentes obispados: La modificación de las estructuras parroquiales se considera como un “asunto exclusivamente interno” de la comunidad religiosa llamada Iglesia. Naturalmente que lo es, pero no sólo esto. Concebir a la Iglesia en el sentido expuesto anteriormente como “*signo e instrumento* de la comunión íntima con Dios y de los seres humanos entre sí” (LG 1), significa también tomar en consideración las necesidades del respectivo contexto en el que viven las comunidades, esto es, de las ciudades y lugares y de los seres humanos que viven en ellos, y precisamente de todos sus seres humanos, y hacerlas criterio de los procesos de planeación y realización. Pues Iglesia y parroquia no son un espacio apartado del mundo y cerrado herméticamente a él, sino reclaman incluso su derecho a ser una religión pública y a participar en la conformación de los procesos sociales. Es sensible la cuestión de la comunidad y la parroquia, porque tal cuestión afecta siempre a mucho más que sólo a sus miembros, y justamente a mucho más que aquellos que celebran la Eucaristía.

Percibir el entorno concreto en el que está empotrada la comunidad no significa permitir que los municipios de arcas vacías prescriban el número de los lugares que han de reservarse en los jardines de niños, pero significa igualmente percibir las oportunidades que están latentes en un intercambio activo con el respectivo entorno secular. Así es como la interrelación de las diferentes dimensiones de la pastoral territorial y categorial, de la pastoral institucional y comunitaria trae consigo la ventaja de que las diferentes visiones e

intereses pastorales en los que se refleja la ciudad con sus habitantes y barrios puedan encontrarse y convergir. Respecto de los intereses siempre distintos de la comunidad territorial, de la pastoral categorial y de la comunidad política en cuanto entorno secular, esto ciertamente no significa una empresa fácil. Romper la columnata que hay no sólo en las administraciones urbanas sino también en la pastoral, podría tener, sin embargo, un efecto positivo fecundo a favor y para una diaconía orientada según el espacio en que se vive.

Una segunda oportunidad decisiva consiste en que sólo un cambio de perspectiva, que vea la comunidad eclesial a partir de la comunidad municipal, puede evitar también el peligro de duplicar eclesialmente las segregaciones sociales, cuando se trata por ejemplo de la conservación de templos y otros edificios. Pues por lo menos existe el peligro de que las antiguas parroquias madre sean las ganadoras de las fusiones y reciban las funciones centrales que ya no coinciden con el desarrollo urbano. Además de esto, existe el peligro de que los barrios urbanos precarios sean marginados por segunda vez: La solidaridad entre las antiguas parroquias autónomas, que en el futuro serán circunscripciones parroquiales, y el justo reparto de los medios financieros y materiales, que se requieren para evitar semejante marginalización, constituyen uno de los grandes desafíos en los actuales procesos de fusión.

Admitir el cambio de perspectivas y con ello, entre otras cosas, permitir que la ciudad vea también la comunidad eclesial, significaría asimismo cobrar conciencia de lo que la palabra de Dios del profeta Jeremías exigió a los exiliados en Babilonia: “Preocupaos también del bien de la ciudad a la que os he llevado y orad al Señor por ella, pues en su bien está vuestro bien” (Jeremías 29, 7).

5. Muchas parroquias más pequeñas

Efectivamente es necesario todavía un segundo cambio de perspectiva. Para que los mega-espacios pastorales no terminen convirtiéndose en mega-parroquias anónimas y, con esto, en estructuras sin vida, es imprescindible una especie de “diferenciación interna”. La vitalidad al interno de los espacios pastorales o mega-parroquias también habrá de decidirse en la medida en que se admitan en ellas comunidad o comunidades. La diferenciación

interna incluye incondicionalmente admitir la participación, y significa promover y respaldar a los (pequeños) grupos de fieles (véase Mateo 18, 20) que se desarrollen y existan dondequiera como comunidades dentro del gran espacio pastoral. Las experiencias hechas con fusiones de parroquias muestran que esto es todo menos algo evidente, que más bien existe la amenaza el peligro de querer “fusionar” asimismo todos los grupos, desde los grupos de una asociación hasta los grupos de rezanderas del rosario.

Una auténtica diferenciación interna de los mega-espacios pastorales o mega-parroquias sólo es posible si hay una genuina confianza y aceptación de los párrocos de la participación responsable de los fieles mismos. Donde faltan la confianza y la aceptación, ahí los párrocos van a admitir sólo lo que ellos también puedan supervisar; pero en donde sólo se acepte en el mega-espacio pastoral lo que también se pueda controlar, ahí el espacio será grande pero la vida poca. Pero una pluralidad de comunidades más pequeñas no tiene que existir dentro de los mega-espacios pastorales nada más para que se pueda organizar mejor la parroquia o para aligerar de este modo la carga del párroco, sino porque existe un sacerdocio común de todos los fieles y porque los seres humanos están llamados en la fe a hacer presente el Evangelio en sus situaciones de vida y en los lugares donde viven. Pero no alcanzar este derecho dado por el sacerdocio común de todos los fieles significaría rebajar la autoridad de los fieles que les da ese mismo sacerdocio común.

Las experiencias obtenidas en las comunidades parroquiales que estructuran desde hace mucho tiempo su vida comunitaria sin su respectivo párroco comprueban que las parroquias, al interior de federaciones parroquiales mayores o mega-espacios parroquiales, son capaces de tener su propia vida si los involucrados en virtud de su cargos honoríficos pueden actuar efectivamente de manera independiente y auténticamente responsable. En estas comunidades se tiene necesidad—también regulada y asegurada mediante los encargos respectivos— de una constante preocupación por la liturgia, la predicación y la diaconía; y precisamente en el modo que sea posible a la respectiva comunidad o al grupo respectivo en sus lugares respectivos.

Una semejante idea de parroquia requiere, sin embargo, también la reflexión sobre la comprensión de los papeles que deben desempeñar los colaboradores y las colaboradoras en los ministerios principales. Pues en un mega-espacio pastoral estructurado de esta manera, los sacerdotes y los diáconos como también los y las referentes de la pastoral y la

comunidad habrán de ejercer su ministerio de tal manera que también los otros, en aquello que ellos mismos pueden, no sean limitados o incluso sustituidos. El servicio pastoral será entonces servicio a otros servicios y tendrá la tarea de servir a la comunión en la fe y a la comunión entre las diferentes comunidades parroquiales. Entonces estas comunidades, que ahora surgen, ya no son parroquias o comunidades parroquiales “autárquicas” que no necesitan de nadie más porque ellas mismas ya lo tienen todo. Al contrario, podrán ser comunidad parroquial sólo intercambiando y compartiendo con otras comunidades parroquiales. La celebración de la Eucaristía se convierte entonces en elemento constitutivo de la comunidad parroquial: Une a la comunidad de celebración *con* Jesucristo y las otras comunidades parroquiales, junto con las cuales constituye a la Iglesia.

Bibliografía complementaria

Iglesia católica en Alemania. Datos estadísticos 2007 (documentos de trabajo, número 231), Bonn, 2009.

“‘Más que estructuras...’. Reorientación de la pastoral en las (arqui)diócesis. Una visión de conjunto”, editado por el Secretariado de la Conferencia de Obispos Alemanes, Bonn, 2007 (= documentos de trabajo, número 216).

Reihard Feiter, „Die Neuordnung der parochialen Strukturen in den deutschen Bistümern“ [“El reordenamiento de las estructuras parroquiales en las diócesis alemanas”], en Reinhard Göllner (editor), *Das Ruhrbistum in Vergangenheit. Gegenwart und Zukunft. 50 Jahre Bistum Essen* [El obispado de la Región del Ruhr en el pasado, el presente y el futuro. 50 años del Obispado de Essen], Munster, 2010, pp. 83-104.

Reinhard Feiter, Hadwig Müller (editores), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers* [Y ahora ¿qué va ser de nosotros, Señor Obispo? Alentadoras experiencias de formación de comunidad en Poitiers], 3ª edición, Ostfildern, 2010.

Judith Könemann, „Konsequenzen aus den pastoralen Entwicklungen für die Erwachsenenbildung“ [“Consecuencias de los procesos desarrollados para la formación de

adultos”], en *Erwachsenenbildung* [Formación de adultos], número 57, 2010, pp. 146-150.

Judith Könemann, „’Berührbarkeit’ als zentrale Kategorie der Pastoral“ [“Sensibilidad” como categoría central de la pastoral], en *Pastoraltheologische Informationen* [Informaciones de teología pastoral], 27, 2007, 2, pp. 110-119.

Judith Könemann, „Gott im Zeichen der Subjektivität. Herausforderung für Verkündigung, Bildungsarbeit und Seelsorge“ [“Dios en el signo de la subjetividad. Desafío para el kerigma, el trabajo de formación y la pastoral”], en Bernard Fresacher (editor), *Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft* [Nuevos lenguajes para comunicarse con Dios. Aperturas en los medios masivos de comunicación social, en la literatura y en la ciencia] Ostfildern, 2010, pp. 123-138.

Udo Schmälzle (en colaboración con Stefan Schürmeyer, Torsten Gunnemann, Markus Therre y Ana Honnacker), „Menschen, die sich halten –Netze, die sie tragen. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum“ [“Seres humanos que se apoyan, redes que los sostienen. Análisis para proyectos de Caritas en el espacio vital local”], *Diakonik* 6, Munster, 2008.

Georg Kraus

Preocupados por la salvación de las comunidades parroquiales Ordenación de “viri probati” casados

“Queremos hacer más misionera nuestra pastoral. Queremos movernos con mayor fuerza hacia los seres humanos y ser más compañeros de camino de los fieles”. Así lo declaró programáticamente el Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana en 2010 en su ponencia: “Futuro de la iglesia – Iglesia del futuro. Apología a favor de una Iglesia que peregrina, que escucha y que sirve”.¹ Este *programa ideal* está en *intensísima tensión con la realidad* en las diócesis alemanas. Pues en ellas se crearon por doquier mega-espacios pastorales a causa de la escasez de sacerdotes al aglomerar muchas parroquias individuales. Mientras que los mega-espacios pastorales trabajan con una fuerte disminución del personal, es necesario para el programa –enunciado anteriormente– de una pastoral que es misionera, que da seguimiento y brinda acompañamiento, un fuerte aumento del personal pastoral.

Ya en 1975 el “*Sínodo Común de los Obispos* de la República Federal de Alemania”, en la resolución “Los ministerios pastorales en la parroquia”, vio, por lo que se refiere a la escasez de sacerdotes, la necesidad de “Reflexiones sobre nuevos caminos para acceder al ministerio sacerdotal” (2.5.3). Sí, en relación a la “Planeación pastoral con respecto a la escasez de sacerdotes” se enunció una enérgica exhortación: “Si la Iglesia no quiere actuar irresponsablemente y correr tarde o temprano el riesgo de un colapso de la pastoral a consecuencia de la escasez de sacerdotes, entonces no debe dejar el desarrollo al azar o esperar a que haya un viraje de la tendencia; pues el espíritu de Dios obra normalmente por mediación de los seres humanos” (5.3.1).

En concreto, “*desde hace más de tres décadas permanece en pie la exigencia concreta*”: un primer paso para poder cumplir el hoy necesario ministerio de la salvación en las parroquias debería consistir en ordenar sacerdotes a “hombres acreditados” (“viri probati”) en el matrimonio y en el oficio eclesial.

¹Robert Zollitsch, *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft, Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche* [Futuro de la Iglesia, Iglesia del futuro. En defensa de una Iglesia que peregrina, escucha y sirve], Bonn, 2010, p. 5 (texto también reproducido en este volumen).

¿Qué aspecto tiene el *campo argumentativo* que nos pone ante los ojos la necesidad y lo realizable de la ordenación sacerdotal de los *virii probati*? La situación de partida es la crisis pastoral en las comunidades parroquiales. Para manejar la crisis, la pastoral de la salvación tiene que ser efectiva como principio supremo. Los criterios para legitimar la exigencia de *virii probati* son: el sentido de la fe del pueblo de Dios, el juicio de la teología científica y – decisivamente – el derecho de la comunidad a tener cada domingo la celebración de la Eucaristía. Por lo que se refiere a hacer realidad la ordenación sacerdotal de *virii probati*, la indeclinable responsabilidad propia reside en los obispos locales diocesanos, los cuales tienen que trabajar y conseguir del gobierno romano de la Iglesia universal una dispensa para su diócesis en vistas a ordenar *virii probati* como sacerdotes.

1. La situación de partida: La crisis pastoral en las comunidades parroquiales

La escasez extrema de sacerdotes en todas las diócesis de Alemania ha conducido por doquier en la última década a una profunda *reforma administrativa*. En las curias diocesanas ordinarias se calculó el número de sacerdotes que están disponibles en los próximos 20 años para ejercer el oficio de párroco y, correspondiendo a ello, las parroquias individuales actuales fueron agrupadas en uniones de parroquias para que formaran “*mega-espacios pastorales*”, en donde un sacerdote ejerce la función de guía y donde, eventualmente con otro sacerdote y con un equipo de laicos y laicas que tienen como ministerio principal la cura de almas, es responsable del trabajo pastoral.

El *tamaño de la reducción* de las parroquias individuales y el inmenso volumen de los mega-espacios pastorales se puede conocer si miramos, por ejemplo, los números de dos obispados. En la Arquidiócesis de Bamberg fueron agrupadas en 2007 las 367 parroquias existentes en 96 “zonas pastorales”; en 2009 se formaron en la Arquidiócesis de Munich y Frisinga 279 “unidades pastorales” con 747 parroquia individuales (47 mega-parroquias y 232 o uniones de parroquias).

Como *consecuencias principales* se manifiestan una imposibilidad de la pastoral personal y una sobrecarga de los pocos sacerdotes que hay. Pero en la actual *situación del país de misión Alemania* es precisamente necesaria –como se constata de entrada– una

pastoral de seguimiento y acompañamiento. La pastoral consiste en el encuentro personal, en los diálogos personales, en el acompañamiento personal. La pastoral necesita cercanía personal. Pero precisamente esto es objetivamente imposible en los mega-espacios pastorales.

Bajo tales condiciones *sufren muy profundamente los sacerdotes* que de acuerdo a su misión quieren y deben obrar como curas párrocos. Pues ahora los sacerdotes ya no son en los mega-espacios culturales interlocutores pastorales, sino *gerentes en una empresa pastoral*. Así, por ejemplo, una observación concreta es: En una unión parroquial de cuatro parroquias, el párroco responsable ofrece una hora de diálogo sólo una vez al mes en las tres parroquias más pequeñas. Tampoco en las celebraciones eucarísticas dominicales hay regularmente una posibilidad de diálogo, porque el párroco tiene que salir corriendo inmediatamente a celebrar la siguiente liturgia eucarística o la siguiente misa. A causa del mucho trabajo administrativo y de las muchas sesiones, los párrocos se están sometidos permanentemente a una carga extraordinaria. Muchos sacerdotes sufren psíquica y físicamente a causa de la sobrecarga. Así es como muchos sacerdotes caen, a causa de la sobrecarga, en el completo agotamiento corporal y psíquico típico de alguien que se ha “fundido”.

Un “*Carta pastoral de los obispos alemanes sobre el ministerio sacerdotal*” reconoce ya en 1992 esta *situación crítica de los sacerdotes*, cuando en dicha Carta se dice (bajo: “I. Problemas actuales de la vida sacerdotal”): En muchos sacerdotes domina un estado de ánimo fundamental propio de la permanente sobrecarga de trabajo y del desencanto a causa de los magros resultados obtenidos. El sentimiento de sobrecarga se agudiza todavía más por la necesidad que afecta a una cantidad cada vez mayor de hermanos en el sacerdocio de tener que asumir adicionalmente una o más parroquias a causa de la cada vez mayor escasez de sacerdotes”.

2. El principio de partida: La pastoral de la salvación como tarea prioritaria de la Iglesia

La iglesia tiene sus raíces profundas en el amor de Dios que quiere la salvación de todos los seres humanos y en la obra amorosa de Jesucristo que quiere mediar concretamente la salvación a todos los seres humanos. *La misión fundamental de la iglesia consiste en obrar como signo e instrumento de la voluntad salvífica de Dios y de la obra salvífica de Jesucristo.* En este sentido, el Concilio Ecuménico Vaticano II ve en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia “Lumen Gentium” (LG) ve a la Iglesia “en Cristo también como un sacramento” (LG 1). De acuerdo a esto, la Iglesia tiene la función de un sacramento: La Iglesia es una realidad visible que en cuanto signo hace visible la voluntad salvífica de Dios y en cuanto instrumento obra completamente al servicio de la obra salvífica de Jesucristo.

En *Aplicación a la pastoral* en las parroquias se dice: La acción de la Iglesia en las parroquias tiene que estar plenamente orientada a prestar el servicio de la salvación a los seres humanos. Así, pues, para toda acción oficial vale: “El ministerio eclesial tiene que servir a la vida de las comunidades, no al revés” (Memorando, número 2).

El *Principio de la suprema importancia de la pastoral de la salvación ha quedado consignado por escrito también en el Código de Derecho Canónico de la Iglesia.* La versión del Código de Derecho Canónico de 1983 recalca –en cierto sentido como quintaesencia– en su último artículo “La salvación de las almas que en la Iglesia tiene que ser siempre la ley suprema” (Canon 1752). Esto quiere decir en concreto: Todas las determinaciones tomadas de acuerdo al Código de Derecho Canónico de la Iglesia tienen que estar al servicio de la pastoral de la salvación y siempre de nuevo tienen que someterse detalladamente al examen crítico para saber si efectivamente sirven a la salvación de los seres humanos.

Por lo que toca a nuestro problema de que *a causa de la escasez de sacerdotes la pastoral de la salvación se ve muy afectada en las parroquias*, se tiene que examinar críticamente: Para tener más sacerdotes ¿no tiene que ser transformada la ley del celibato en una recomendación a la libre aceptación de la castidad o, por lo menos, no tiene que introducirse en un primer paso una reglamentación de excepción a favor de ordenar como sacerdotes a viri probati?

El *Sínodo Común de las Diócesis* aplica precisamente el principio de suprema importancia al problema de la escasez de sacerdotes y así justifica la *necesidad de ordenar como sacerdotes a viri probati*. En la resolución “Los servicios pastorales en la comunidad parroquial” se dice: A la búsqueda de nuevos caminos de acceso al sacerdocio, pertenece también el examen de la cuestión de si deben ser admitidos al sacerdocio hombres que se hayan acreditado en su matrimonio y en su profesión y si se debe cambiar fundamentalmente en sus principios la legislación del celibato”. Luego, bajo el *Principio de la pastoral de la salvación*, se declara explícitamente: “Cuando se vea gravemente amenazada la pastoral salvífica de la Iglesia, deben retroceder aún los puntos de vista más importantes que no sean necesarios por motivos de la doctrina obligatoria de la fe (iure divino). Por esta razón se reconoce en general que las situaciones críticas pastorales extraordinarias pueden requerir la ordenación sacerdotal de varones acreditados en el matrimonio y en la profesión” (5.4.5).

3. La Jerarquía tiene que escuchar necesariamente el sentido de la fe y el juicio de la teología

Si el lema “*Iglesia que escucha*” ha de ser tomado realmente en serio –¡y tiene que ser tomado realmente en serio!–, entonces: *Los obispos y el Papa tiene que escuchar con una actitud dispuesta al cambio las voces del sentido de la fe del pueblo de Dios y la voz del juicio de la teología científica*. El sentido de la fe y la teología científica son instancias de fe autónomas que el Magisterio de la Iglesia tiene que dejar participar como interlocutores a la hora de buscar y encontrar la expresión de la fe en cada época específica. Este trabajo conjunto radica en el sentido del Concilio Ecuménico Vaticano II, el cual que ve a la Iglesia como *communio*, como comunión, en la que deben cooperar como colegas las tres instancias del la fe (Magisterio, sentido de la fe y teología).

Precisamente en la cuestión de la *ordenación sacerdotal de viri probati* domina un *consenso en el sentido de la fe y en la teología*: Tanto el sentido de la fe de los fieles como también el juicio de la teología científica aprueban la libre elección del celibato y, como

primer paso –para mitigar la crisis pastoral en las parroquias–, la ordenación sacerdotal de *virī probati*.

El *Concilio Ecuménico Vaticano II* (en el número 12 de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*) ha destacado el *sentido de la fe de los fieles* (*sensus fidelium*) como fundamento y cimiento de la fe de la Iglesia. El sentido de la fe (*sensus fidei*) del pueblo de Dios, al que “despierta y nutre el Espíritu de la verdad”, es, respecto del Magisterio de la Iglesia, una autoridad autónoma de testimonio y magisterio. Así, pues, la Jerarquía de la Iglesia tiene que tomar en serio las manifestaciones del sentido de la fe y en el diálogo discutir argumentativamente con él.

Una “*Petición del pueblo de la Iglesia*” llevó a cabo en 1995 una *recolección de firmas* sobre cinco campos de problemas eclesiales a los cuales pertenecía también la exigencia: “Elección libre del celibato o no celibato como forma de vida”. Firmaron esta recolección en Alemania 1, 483, 000 católicas y católicos.² En relación a esta expresión del sentido de la fe del pueblo de Dios, la Conferencia Episcopal Alemana no emprendió entonces, en conexión con esta declaración, ninguna celebración oficial de diálogo.

En enero de 2011, *ocho políticos de alto rango en la CDU*³ “por amor y profunda unión con nuestra Iglesia” hicieron una *Petición oficial a los obispos alemanes* para que estos se comprometieran *a favor de la admisión de virī probati* a la ordenación sacerdotal. El pasaje central tiene el tenor siguiente: “Nosotros –un grupo de cristianos católicos, comprometidos políticamente, quienes desde hace más de treinta años han tomado la palabra una y otra vez en la discusión pública sobre cuestiones políticas y eclesiales de principio– sostenemos que es urgente pedir a los obispos alemanes, a la luz del aumento preocupante de la escasez de sacerdotes, que conviertan en asunto propio la admisión de *virī probati* a la ordenación sacerdotal y que se comprometan insistentemente a ello en la comunión de los obispos de la Iglesia universal, sobre todo en Roma. Si se diera el caso, debería tomarse en consideración también una regulación regional de excepción para Alemania. Todas las razones, en parte completamente justificadas, para sostenerse en la praxis actual, rica en tradición, aunque no se pueda derivar de un mandato de Cristo, no

² Documentación de los anhelos del pueblo de la Iglesia en <http://www.wir-sind-Kirche.de>

³ Firman: Presidente del Parlamento Norbert Lammert, los anteriores Ministros Presidentes Bernard Vogel, Erwein Teufel y Dieter Althaus, la Secretaria Federal de Educación Annette Schavan, el Secretario de Estado para la Familia Hermann Kues, el parlamentario de NRW Thomas Sternberg y Friedrich Kronenberg, anterior Secretario General del Comité Central de los Católicos Alemanes.

pesarían en nuestra opinión tan gravemente como la crisis de muchas comunidades sin sacerdote, en las cuales ya no es posible celebrar la misa los domingos, y como el peligro creciente de que los pocos sacerdotes de los que aún se pueda disponer, y a quienes va nuestro respeto y solidaridad, se desgasten en su esfuerzo por estar a la altura de una carga que no deja de aumentar.”⁴

Porque un cardenal reaccionó diciendo que los laicos no tienen permiso de meterse en los asuntos de los sacerdotes, permítasenos remitir en este contexto al *Derecho y obligación de los “laicos” a la crítica constructiva*. Esto lo declara muy decididamente el Concilio Ecuménico Vaticano II en Lumen Gentium 37, lo cual fue incorporada al Derecho Canónico casi textualmente: “Los fieles tienen el derecho, y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los Pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y de manifestar a los demás fieles, salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres, la reverencia hacia los Pastores y habida cuenta de la utilidad común y de la dignidad de las personas” (Canon 212, inciso 3).

Además, *la Jerarquía episcopal y papal tiene que escuchar en principio también la voz de la teología científica*. En la cuestión de la ordenación sacerdotal de viri probati casados, la teología actual habla en un amplio consenso a favor de la introducción de tal posibilidad. En los últimos tiempos, una serie de profesores de Teología dogmática, de Teología fundamental y de Teología pastoral, ha abogado decididamente a favor de la ordenación de viri probati.⁵

Como un representante ejemplar permítanos destacar al profesor de Teología dogmática Medard Kehl, quien en su obra “La Iglesia. Una eclesiología católica” realiza expresamente una “Apología de los viri probati”. En un denso párrafo escribe: Sostengo que es “urgentemente necesario configurar la institución del celibato (comparable a la reglamentación del diaconado permanente) de una manera más flexible en la medida en que los cristianos casados que se hayan acreditado a los largo de muchos años en la familia, en

⁴ Bajo el título „Wie dem zunehmenden Priestermangel begegnet werden kann“ [“¿Cómo se puede enfrentar la creciente falta de sacerdotes?”] se publicó el texto completo el 21 de enero de 2011 en la Agencia Católica de Noticias.

⁵ Lista ejemplar de teólogos dogmáticos, teólogos fundamentales y teólogos pastorales que abogan por la ordenación sacerdotal de viri probati casados en Georg Graus, „Plädoyer für die Freiwilligkeit des Zölibats der lateinisch-katholischen Priester“ [“Alegato en favor del celibato libre de los sacerdotes católicos de rito latino”], *Stimmen der Zeit*, 135, 2010, p. 588.

la parroquia y en el servicio a los pobres, puedan ser ordenados sacerdotes. Este modelo de los ‘viri probati’ (y en el futuro esperamos que también de las ‘mulieres probatae’) es discutido desde hace mucho tiempo en la Iglesia y encuentra cada vez más abogados defensores, incluso entre los jerarcas mismos. ¿Debe volverse en muchas iglesias todavía más grande el sufrimiento antes de que finalmente un Sínodo de Obispos junto con el Papa puedan decidirse a dar este paso?”.⁶

Consterna mucho que “*antiguos profesores de Teología dogmática*”, quienes actualmente ocupan una *suma posición en la Iglesia católica, no lleven adelante consecuentemente en una reglamentación canónica su otrora defensa de los viri probati*. Así lo declaró muy claramente en 1978 el *Cardenal de la Curia Walter Kasper*, quien acaba de jubilarse: “Si es cierto que tenemos suficientes laicos que están capacitados humana y cristianamente para desempeñar de hecho la función de un párroco,... entonces me pregunto, por qué no se hace a tales laicos, que se han acreditado, que son por tanto viri probati, no se los hace párrocos de iure, es decir, por qué no se les imponen las manos y se les ordena sacerdotes”.⁷ Así lo decía también el *actual Papa Benedicto XVI*, en cuanto *Joseph Ratzinger* en 1969 en la *Radio de Hesse*, al hacer una prognosis para el año 2000: La Iglesia del futuro “se volverá pequeña... ciertamente conocerá también nuevas formas del ministerio y ordenará como sacerdotes a cristianos acreditados que actualmente ejercen su profesión”.⁸

4. El derecho de las comunidades a la celebración dominical de la Eucaristía

El Concilio Ecuménico Vaticano II puso muy decididamente de relieve que la celebración de la Eucaristía es “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (LG 11) o, aún más concretamente para las parroquias, que la celebración eucarística es “centro y culminación de toda la vida de la comunidad cristiana” (Christus Dominus 30). En estas declaraciones fundamentales tiene *su fundamento el derecho a la celebración dominical de la Eucaristía*.

⁶ Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* [La Iglesia. Una eclesiología católica], Würzburg, 1992, p. 449 s.

⁷ Walter Kasper, „Ausweg aus der Not des Priestermangel“ [“Salida de la crisis de la falta de sacerdotes”], en *Zukunft aus dem Glauben* [Futuro que procede de la fe], Mainz, 1978, p. 10 s.

⁸ Joseph Ratzinger, *Glaube und Zukunft* [Fe y futuro], Munich, 1970, p. 123.

Asimismo, LG 37 declara: “Los laicos, al igual que todos los fieles cristianos, tienen el derecho de recibir con abundancia de los sagrados Pastores los auxilios de los bienes espirituales de la Iglesia, en particular la palabra de Dios y los sacramentos.” (Estas declaraciones fueron incorporadas textualmente en el Código de Derecho Canónico, canon 213). Más concretamente se dice en el Decreto sobre la tarea pastoral de los obispos: “Por último, a fin de que el ministerio de la salvación pueda ejercerse más adecuadamente en la diócesis, téngase por regla general que en cada diócesis se disponga de clérigos, por lo menos suficientes por su número e idoneidad, para apacentar como es debido al pueblo de Dios” (CD 23). Expresamente confirma la *Instrucción romana “Redemptionis sacramentum”* (“Sacramento de la redención”), publicada en 2004, el derecho de las parroquias a la celebración dominical de la Eucaristía: “Ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima Eucaristía. Por lo que el pueblo cristiano tiene el derecho a que sea celebrada la Eucaristía los domingos” (número 162).

Ahora bien, porque *en los mega-espacios pastorales* la mayoría de las veces sólo se dispone de un solo sacerdote para varias parroquias, el resultado es el gran problema pastoral de cómo puede tener lugar en todas las iglesias parroquiales de la respectiva asociación de parroquias la celebración de la Eucaristía el domingo. Cuando en concreto 4 o más parroquias forman una unidad pastoral, entonces *ya no les es posible* física y psíquicamente a los sacerdotes individuales *celebrar una Eucaristía cada domingo* (incluida la misa del sábado por la noche) en cada una de las iglesias parroquiales originales. Como solución de esta crisis se celebran “Liturgias de la Palabra de Dios”. Pero es necesario tomar rigurosamente en consideración: “La imposibilidad de substituir la celebración eucarística dominical por liturgias de la palabra”.⁹

Contra la desaparición de la celebración dominical de la Eucaristía habla en principio un “specificum catholicum”. Desde los días de los apóstoles –“Cuando estábamos reunidos el primer día de la semana para partir el pan” (Hechos 20, 7)– es el domingo, en memoria de la resurrección de Jesús, el día de reunión para la fracción del pan, es decir,

⁹ Para una justificación detallada, véase Georg Graus, „Die Unerstetzbarkeit der sonntäglichen Eucharistiefeier durch einen Wortgottesdienst“ [“La insubstituibilidad de la celebración dominical de la Eucaristía por una Liturgia de la Palabra”], en Alfred Hierold (editor), „Umbruch“ –*ein Zeichen der Zeit* [“Cambio radical” –un signo de los tiempos], Munich, 2007, pp. 119-136.

para la celebración de la Eucaristía. A esta –ya casi dos milenios– ininterrumpida tradición, la Iglesia católica ha ligado “el mandamiento del domingo” obligatorio, a saber la obligación de los fieles de participar el domingo en una celebración eucarística. Así, pues, *está en juego algo católico central* cuando no es posible celebrar los domingos la Eucaristía a causa de la escasez de sacerdotes en las iglesias parroquiales.

5. La responsabilidad propia de los obispos locales de preocuparse como pastores de sus iglesias locales

Dondequiera que domine en las iglesias locales una extrema escasez de sacerdotes, que prive a las comunidades parroquiales de su derecho a que les sea celebrada la Eucaristía cada domingo, se invita a los obispos locales “a poner a su disposición suficientes clérigos”. Los obispos, en su especial situación crítica, tienen que cobrar conciencia de la responsabilidad que ellos mismos tienen de sus iglesias locales y tomar caminos nuevos para acabar con la escasez de sacerdotes en sus diócesis. Con *irrenunciable responsabilidad*, los obispos tienen que actuar continuamente aquí y ahora, incluso con respecto a la autoridad central de Roma. Pues –según la Constitución sobre la Iglesia– los obispos “no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices, ya que ejercen potestad propia. Esta potestad que personalmente ejercen en nombre de Cristo es propia, ordinaria e inmediata (LG 27). Provistos de semejante potestad, que es su propia responsabilidad, los obispos deberían, en unión con su Conferencia Episcopal regional, atreverse a dar pasos no convencionales para obtener más sacerdotes.

Desde el punto de vista dogmático ¿qué ha de hacerse, pues, en la crítica situación de la escasez de sacerdotes? *Principio supremo* para toda acción de la Iglesia es, como ya lo hemos puesto de relieve, la salvación de los seres humanos, en concreto el *servicio de la salvación* a los seres humanos. Entonces, cuando en muchos obispados a causa de la escasez de sacerdotes ya no se puede prestar a los seres humanos el hoy necesario servicio de la salvación, entonces los *obispos están obligados* por su propia responsabilidad de pastores de las iglesias locales *a tomar caminos nuevos*. Puesto que la escasez de sacerdotes tiene como causa decisiva el terrible efecto del celibato, los obispos juntos, como

conferencias episcopales, tienen que abogar en la central en Roma a favor de que se suprima condicionar legalmente el ministerio sacerdotal al celibato. *Por lo menos* tienen que conseguir inmediatamente para su región una *reglamentación de excepción* que les permita ordenar *como sacerdotes a viri probati casados* para que presten el servicio de la salvación. Es una escapatoria irresponsable cuando los obispos dicen: El celibato es una ley de la Iglesia universal; no podemos cambiar nada en ella. En la situación pastoral de emergencia, los obispos, *para la salvación de los seres humanos que les han sido encomendados*, tienen que abogar obstinadamente en Roma a favor de por lo menos una reglamentación regional de excepción.

Para terminar, en principio ha de sostenerse firmemente la *urgencia de la abolición de la ley del celibato* –conservando el ideal del celibato libremente elegido–: Los obispos son inmediatamente responsables en sus respectivas iglesias locales de la salvación de los seres humanos. En las regiones secularizadas, en las que domina la falta de sacerdotes, es necesaria *una pastoral misionera de acompañamiento*, que *requiere un número extraordinariamente grande de sacerdotes* (y colaboradores y colaboradoras en este ministerio capital). El actual método de agrupar parroquias en uniones de parroquias no es la respuesta acertada a la misión fundamental de la pastoral: La pastoral tiene necesidad de cercanía espacial y personal; la pastoral tiene necesidad de acompañamiento y diálogo personales; la pastoral tiene necesidad en las regiones secularizadas de contactos de acompañamiento y comunicación personal. La naturaleza misma del sistema hace imposible esto a causa de la estructura del mega-espacio con sólo un sacerdote.

El *signo de los tiempos* requiere: *No administrar la crisis institucional, sino darle otro giro a la crisis pastoral*. Para darle otro giro a la crisis pastoral se *necesitan más sacerdotes*. La ley del celibato tiene que ser abolida en la medida en que impida sustantivamente el necesario servicio pastoral de la salvación. Un primer paso inaplazable es la ordenación sacerdotal de *viri probati casados*.¹⁰

¹⁰ Sobre el problema de la ordenación sacerdotal de *viri probati* se reflexiona a fondo en *Theologische Quartalschrift* [Revista teológica cuatrimestral], número 172, 1992, pp. 2-49. En este cuaderno, sobre el tema “*viri probati*” abogan positivamente un grupo de teólogos de la Universidad de Tubinga pertenecientes a diferentes disciplinas: Norbert Grinacher, Teología Pastoral; Richard Puza, Derecho Canónico; Dietmar Mieth, Teología Moral; Peter Hünermann, Teología Dogmática. En el contexto eclesial, el problema se trata en, Paul Winninger, *Aus der Mitte der Gemeinde. Ein Plädoyer für neue Wege zum Priesteramt* [Desde el centro de la comunidad parroquial. Un alegato en favor de nuevos caminos del ministerio sacerdotal], Friburgo, 2003.

Los obispos que tienen consciencia de su propia responsabilidad tienen que preguntarse a conciencia: *¿Está una ley por encima de la salvación de los seres humanos?* Por tener su origen en la misión encomendada por Jesucristo, el servicio de la salvación a los seres humanos es una necesidad absoluta, siempre válida; el celibato es una ley humana mutable y contingente.

Peter Hünemann

“La Iglesia necesita también... mujeres en el ministerio eclesial”

1. ¿Es necesario repasar el Derecho Canónico?

La frase del Memorando, citada como título de este texto, ha desatado aquí y allá una acerba y sonora controversia, en parte de carácter difamatorio. Esta es la razón por la que aquí ha de brindarse primero una clave de lectura. Los autores hablan de “ministerio eclesial”; el término técnico latino es del tenor siguiente: “*Officium ecclesiasticum*” y, según el Derecho Canónico actualmente en vigor (véase *Codex Iuris Canonici*, cánones 145 ss.), no designa simplemente el servicio sacerdotal, sino también numerosos oficios que, incluso sin necesidad de la ordenación sacerdotal, pueden ser encomendados a cristianos y cristianas. En el transcurso de la discusión, que lleva ya varias décadas, en torno a la posición de la mujer en la Iglesia, las instancias oficiales han insistido reiteradamente en que las mujeres tendrían abierto el acceso en la Iglesia a todos aquellos oficios para los que no se requiere la ordenación sacerdotal. De hecho, la ocupación de tales oficios por mujeres ha sido instituida en la Iglesia sólo en pocos lugares, y además con extrema reticencia. Gracias a Dios que, mientras tanto, hay algunos puestos directivos en las diócesis de lengua alemana que han sido confiados a mujeres. En otros países casi no se ve nada de esto. En la Curia Romana no hay una sola Congregación cuyo prefecto sea mujer. Esto sería recomendable en tales congregaciones. Dos ejemplos de ello: En las congregaciones y órdenes religiosas hay notablemente más comunidades de mujeres que de hombres. ¿No tienen las mujeres tanta prudencia como los hombres en la conducción y supervisión de tales comunidades? Yo he conocido personalmente a toda una serie de superiores generales, abadesas, etc. Entre ellas había mujeres de las que yo podría decir que, por lo que atañe al conocimiento de los seres humanos, a las cualidades de liderazgo, al espíritu del Evangelio y a la formación general y teológica, fácilmente “le comen el mandado” a este o aquel vicario general, obispo o cardenal. A la Congregación para la Educación y Formación están sujetas tanto las escuelas como las universidades y facultades católicas, aportando el sistema escolar la mayoría de las instituciones. En el ámbito del sistema escolar, las

mujeres dominan claramente como directoras y maestras. ¿Por qué no dirige una mujer esta Congregación o por lo menos la dependencia encargada de supervisar las escuelas? ¿Son la prudencia y el espíritu menos importantes que la consagración episcopal o el título de prelado? La lista podría alargarse fácilmente, por ejemplo con respecto a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, si uno se planteara en serio la pregunta sobre cuál es el papel que las mujeres desempeñan de hecho en la evangelización.

2. ¡La igualdad en derechos humanos no es un *Glasperlenspiel*!*

En todas estas cuestiones no se trata de balances estadísticos ponderados, de *Glasperlenspiele* de importancia secundaria. De acuerdo a la encuesta “Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz” (Mujeres e Iglesia. Entrevistas a una muestra representativa de católicas alemanas por encargo del Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana), llevada a cabo por el Instituto de Demoscopia Allenbach,¹ sólo una de cada cinco católicas cree que la Iglesia tiene la capacidad de entender los intereses y problemas de las mujeres modernas.² ¿Qué se esconde detrás de esta desconcertante información? Desde la “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana” (1791),³ hecha para contrarrestar la unilateralidad androcéntrica de la “Declaración de los derechos humanos y ciudadanos” (1789), se efectúa en la Modernidad un proceso ulterior de mayor envergadura: Se reclama la igualdad de las mujeres en el terreno de los derechos humanos. Se critican las figuras señeras y las expectativas de los papeles a desempeñar por un sexo

* *Glasperlenspiel*, según la novela homónima del escritor alemán Hermann Hesse. En esta novela, en la historia de Castalia, provincia de una orden religiosa católica, ‘*Glasperlenspiel*’ simboliza la unificación de las artes y las ciencias, la representación músico-lúdica y a la vez filosófica de todas las posibilidades espirituales del ser humano. En el lenguaje culto: *juego de ideas puramente académico, teórico-abstracto, sin finalidad práctica*. Véase el tomo 4, página 1528, primera columna, del *Magno Diccionario DUDEN de la Lengua Alemana*, en 10 tomos.

¹ *Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz* [Mujeres e Iglesia. Una encuesta representativa de católicas hecha por encargo del Secretariado de la Conferencia de Obispos Alemanes], editada por el Secretariado de la Conferencia de Obispos Alemanes, Bonn, 1993 (documentos de trabajo, 108).

² Véase *Ibidem*, p. 101.

³ Véase Ute Gerhard, „Die Frauenrechtserklärung der Olympe de Gouges. Entwurf zu einer feministischen Rechtstheorie“ [“La declaración de los derechos de la mujer del Olimpo de Gouges. Borrador para una teoría feminista del derecho”], en *Frankfurter Hefte* 36, 1989, pp. 605-618.

específico, se abrogan las relaciones de subordinación y se las transforma en formas de índole igualitaria, que han de elegirse libremente, en la relación de hombre y mujer en el matrimonio y la familia.

En su encíclica “Pacem in Terris”, Juan XXIII caracterizó esta lucha por los derechos humanos de la mujer como un signo de los tiempos. En ello, por consiguiente, él ve al Espíritu Santo en acción.⁴ En la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, el Concilio Ecuménico Vaticano II ha valorado asimismo positivamente esta evolución.⁵ Al hacerlo, el Concilio se dejó guiar por el principio de que la Iglesia ha de aprender del desarrollo de la sociedad el modo en que ella a su vez puede mediar una orientación salvífica a esta evolución de la sociedad.⁶ Benedicto XVI ha formulado la misma reciprocidad de una manera muchas veces negativa: Él habla de la necesaria “purificatio fidei” (purificación de la fe) por la razón y de la necesaria “purificatio rationis” (purificación de la razón) por la fe. De ello resulta que la tarea obligatoria de la Iglesia en la Modernidad consiste en configurar la posición tradicional de la mujer en la Iglesia de tal manera que las mujeres de hoy puedan descubrir en ella la forma cristiana auténtica de sus justas aspiraciones sociales y culturales.

La ciencia social moderna ha mostrado cómo, a causa de la exclusión fáctica de los grupos sociales de las funciones directivas responsables de todo el grupo, se les desconoce como partners moralmente responsables con igualdad de derechos, y se les niega la estima social. No juegan ningún papel en la sociedad.⁷ Cuando semejantes relaciones funcionan de esta manera a través de un largo periodo de tiempo, entonces conducen al colapso del “nosotros” colectivo. Este grupo humano ya no siente que pertenece a la sociedad en cuestión.

Esta es la razón por la cual podemos estar agradecidos de que en el ámbito de lengua alemana haya al menos intentos por integrar a las mujeres en los puestos directivos eclesiales, aunque semejantes procesos estén todavía en pañales. La imagen de la Iglesia en su conjunto aún no tiene desdichadamente la impronta de estos procesos. Obispos,

⁴ Véase DH 3975; 3977 (Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, traducido por Peter Hünermann, Friburgo en Brisgovia, 1991).

⁵ Véase especialmente *Gaudium et spes*, números 21, 26, 29.

⁶ Véase especialmente *Gaudium et spes*, números 40-44.

⁷ Véanse los excelentes análisis de Axel von Honneth, *Kampf um Anerkennung* [Lucha por el reconocimiento]. Francfort del Meno, 1992.

sacerdotes, diáconos y laicos efectivamente preocupados por la Iglesia tienen que alegrarse de las exigencias que plantea el Memorando porque corresponden al espíritu del Evangelio y a la razón.

3. Tampoco una cooperación a distancia a la hora de ocupar cargos eclesiales superiores

A este contexto pertenece una segunda reflexión que subraya una vez más de manera especial la distancia que existe entre las mujeres de la Iglesia y el oficio episcopal. A la hora de elegir candidatos para el oficio de obispo, en ninguna etapa oficial del proceso de selección existe una participación de las mujeres. Pero en la sociedad actual la Iglesia no vive en una sociedad medieval de estamentos con distintos sistemas jurídicos para los hombres y las mujeres. El problema general de la selección de candidatos para el oficio de obispo alcanza por esta razón una acuidad especial. Este proceso de selección tiene que liberarse urgentemente de la imagen que tiene de él la opinión pública, a saber, que en muchos casos de elección de obispos se trata de una old-boys-connection. En las últimas dos o tres décadas, las iglesias particulares en Alemania, Austria y Suiza, y no sólo ellas, han padecido efectivamente determinados nombramientos de obispos. Estaban ligados con escándalos públicos. Por esta razón no es sino comprensible que una reforma de este proceso de selección sea una cuestión pública. Gremios correspondientes en el nivel de la iglesia particular, que podrían participar en la presentación de candidatos, existen por ejemplo en el consejo pastoral. Así, también las mujeres estarían participando en la selección de candidatos. Una semejante participación de ninguna manera representa una falsa “democratización” de la Iglesia, como suele afirmarse repetidas veces, ni una negación de la autorización y habilitación para el oficio de obispo que proceden de Jesucristo y se derivan solamente de él. Tales afirmaciones, cuales han aflorado en la discusión en torno al Memorando, sólo delatan las lagunas fundamentales en la formación teológica de los participantes. Hay más que suficientes investigaciones canónicas y teológicas relativas a esta cuestión de la selección de los candidatos al oficio de obispo,

discusiones y congresos dedicados a esta temática. Actuar es lo que aquí se requeriría con urgencia.

4. Una cuestión adicional: ¿Diaconado de la mujer?

Una cuestión que no se expresa explícitamente en el Memorando, pero que en mi opinión se plantea masivamente en la opinión pública, es la admisión de las mujeres al diaconado. Desde el Concilio Ecuménico Vaticano II existe gran abundancia de investigaciones teológicas, canónicas e históricas sobre este problema. En el marco de la primera fase de la recepción del Concilio Ecuménico Vaticano II, el Sínodo de Wurzburg emitió su voto sobre esta cuestión – pero no sólo este Sínodo.

Los cambios generales de la sociedad moderna han conducido a que las mujeres jueguen un papel directivo en el ámbito de la prestación de servicios en la sociedad; esto se puede decir tanto del ámbito médico como del incesantemente creciente ámbito de la enfermería. Las mujeres representan la mayoría preponderante de los responsables en los ámbitos de la educación y la formación, como también en los campos de trabajo caritativos y sociopolíticos. Las mujeres ejercen hoy en gran parte también el oficio de jueces. A la vez hay que decir que estas dimensiones de la vida pública y profesional han aumentado, a causa de los cambios sociales generales, su intensidad y peso como también su envergadura y alcance.

El dramático descenso del número de clérigos ordenados capaces de trabajar –¡y esto es un evento a escala mundial!– ha conducido a los sacerdotes se retiren casi por completo de estos espacios vitales de la sociedad moderna. Los sacerdotes se han visto reducidos en sus actividades casi completamente a la administración de los sacramentos, en especial a la celebración del sacrificio eucarístico y a la administración de las unidades pastorales. La cercanía a los seres humanos, una pastoral activa se han visto reducidas a simples actividades residuales.

Vistas las cosas desde su centro de gravedad, se requiere una diaconía a la juventud que permita a niños y jóvenes crecer e involucrarse en la praxis de la vida de la fe de manera gradual y acompañados espiritualmente. Esto vale especialmente de los niños y

jóvenes que proceden de familias mal o muy mal situadas socialmente, de niños que son cuidados por madres solteras o padres solteros; niños y jóvenes que proceden de familias de emigrantes, etc. En este punto deberían ser señeras las experiencias de la pastoral escolar que iniciaron los obispos alemanes, las cuales de alguna manera han sido transplantadas hasta ahora efectivamente sólo en relación a las escuelas católicas privadas. Se necesitarían urgentemente diáconos y diaconizas para la juventud en las unidades pastorales que hicieran este trabajo. Sin una efectiva socialización religiosa semejante, la catequesis se volverá pronto un yermo, porque el sector que pertenece al mundo vital de los niños y jóvenes en edad escolar, por una parte, y el que pertenece al mundo de las comunidades y de la vida comunitaria, por otra, están expuestos a un inaudito proceso de estrechamiento.

Es una realidad palmaria que semejante diaconía no puede ejercerse sin mujeres. La experiencia práctica de las mujeres juega, sobre todo en este terreno, un gran papel a la hora de aconsejar a las familias con problemas, a los educadores solteros y a las educadoras solteras, etc.

Un segundo centro de gravedad de la diaconía lo constituyen indudablemente hoy en día los ancianos y las ancianas con sus problemas y necesidades. La mayoría de los seres humanos frágiles representa un gran desafío para la Iglesia y su diaconía, como también para la sociedad. La conducción conjunta del trabajo profesional y honorífico en todo este ámbito es de una urgencia extraordinaria y tiene que desplegarse urgentemente más allá de las instituciones caritativas ya existentes en el ámbito comunitario. También aquí se vale decir que semejante diaconía no puede seguir adelante sin las mujeres.

Para terminar, las tareas en cierto modo “regulares” de la diaconía comunitaria en la sociedad moderna con su nuevo “precariado” han ganado un sector completamente nuevo, que asimismo demanda innovaciones.

¿Cómo han de juzgarse desde la perspectiva del Concilio Ecuménico Vaticano II y de la evolución doctrinal posconciliar las principales objeciones teológicas a la ordenación de las mujeres como diaconizas? La objeción central parte de la unidad del orden sacerdotal (véase el decreto del Concilio de Trento sobre el orden sacerdotal, DH 1763-1778 y *Lumen Gentium* 28, 1; 29.1). La plenitud del sacramento del orden sacerdotal corresponde al obispo, el cual transmite su ministerio en diferentes grados y modalidades. Puesto que según la tradición las mujeres están excluidas de la consagración episcopal y de la

ordenación sacerdotal (véase la argumentación en “Inter insigniores”, DH 4590-4606), de ello se concluye que las mujeres tampoco pueden ser ordenadas como diaconizas. Esta argumentación se ve respaldada por las menciones de que las diaconizas en la Iglesia oriental, por lo que se refiere al servicio del altar y a la administración del sacramento del bautismo, están sometidas a restricciones en comparación con los diáconos varones. A esto se añade que en el Occidente latino las diaconizas en general sólo han recibido la bendición. Se rechaza una interpretación socio-culturalmente justificada de esta restricción teniendo como base el argumento central de la unidad del sacramento del orden sacerdotal.

El Concilio Ecuménico Vaticano II se adhiere en su declaración de principio sobre la institución por Cristo del ministerio eclesial al modo de hablar del primer milenio: Cristo ha instituido “*varia ministeria*” (distintos ministerios) (LG 18, 1), para que los ministri (ministros) puedan servir con sagrada plenipotencia a sus hermanos y hermanas que pertenecen al pueblo de Dios. Al mismo tiempo, los padres del Concilio Ecuménico Vaticano II enfatizan en *Lumen Gentium* 29, 1 una pluralidad de ministeria (ministerios). Por lo que se refiere a los diáconos, se dice que a ellos se les imponen las manos “*non ad sacerdotium sed ad ministerium*” (“no para el sacerdocio sino para el ministerio”). Así, pues, la unidad del sacramento del orden sacerdotal ha de interpretarse en el espíritu de la *Lumen Gentium* como *unidad en la multiplicidad*: Ciertamente es una unidad; esto se manifiesta en la plenitud del ministerio episcopal, en el poder sacerdotal que le corresponde en la orientación fundamental de todos los ministerios a la salvación del pueblo de Dios, y en el hecho fundamental de que todos los ministerios hacen sacramentalmente presente a Cristo (LG 28). También el diácono recibe un “*character indelebilis*” (un carácter indeleble). Pero esta unidad abarca, al mismo tiempo, una *multiplicidad cualitativa*, la cual no es el resultado de “gradaciones igualmente cuantitativas”. El modelo de una gradación cuantitativa semejante sería, por ejemplo, el siguiente: El obispo conduce a toda la iglesia particular, el presbítero —en nombre del obispo— una parte de ella, y el diácono ayuda en esta tarea. La multiplicidad ha de entenderse más bien de modo cualitativo, hasta llegar a una representación sacramental diferenciada de Jesucristo: El diácono es ordenado *ad ministerium non ad sacerdotium* (para el ministerio no para el sacerdocio). De esta manera, Cristo siempre es hecho presente de una manera sacramental pero con significados

distintos. La cualitativamente distinta representación sacramental de Cristo ha sido aclarada en la evolución doctrinal posconciliar en dos pasos importantes:

Las modificaciones en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1997 atribuyen la acción “in persona Christi capitis” (en la persona de Cristo cabeza) exclusivamente a los obispos y sacerdotes. La misma fórmula recurre tanto en la Instrucción “Sobre algunas cuestiones relativas a la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes”, del 15 de agosto de 1997, como también en el “Directorio romano para el diaconado”, de 1998.

En 2009, el papa Benedicto XVI, en el Motu proprio “*Omnium in mentem*”, recordando la LG 29, 2 y refiriéndose a los mencionados eventos de 1997 y 1998, cambió como sigue los cánones 1008 y 1009: “Mediante el sacramento del orden, por institución divina, algunos de entre los fieles quedan constituidos ministros sagrados, al ser marcados con una carácter indeleble, y así son consagrados y destinados a servir, según el grado de cada uno, con nuevo y peculiar título al pueblo de Dios (canon 1008). Al canon 1009 se le añade un párrafo 3: “Aquellos que han sido constituidos en el orden del episcopado o del presbiterado reciben la misión y la facultad de actuar en la persona de Cristo cabeza; los diáconos, en cambio, son habilitados para servir al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad”. Con esta diferenciación se confirma el significado sacramental cualitativamente distinto del ministerio episcopal y del ministerio presbiteral, por una parte, y del ministerio diaconal, por la otra, como interpretación auténtica de la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II.

De esta evolución doctrinal resultan efectos relevantes en relación a las objeciones contra la admisión de las mujeres al diaconado: Carece de lógica la conclusión aducida anteriormente de que las mujeres no pueden ser admitidas al diaconado a causa de la unidad del sacramento del orden sacerdotal, porque no son admitidas al episcopado ni al presbiterado. La conclusión no toma en consideración la multiplicidad cualitativa de los oficios al interno de la unidad del orden sacerdotal. Tomando en consideración el hecho de que fue Pedro Lombardo (muerto en 1160) quien introdujo el discurso del “orden uno” en la teología,⁸ la Iglesia puede emprender una nueva definición de la relación mujer y oficio con respecto al diaconado. La oportunidad de una nueva definición semejante, sí, la

⁸ Véase Ludwig Otto, „Das Weihesakrament“ [El sacramento del orden], Friburgo-Basilea_Viena, 1969 (*Handbuch der Dogmengeschichte* [Manual de historia de los dogmas], tomo IV, 5), p. 48.

urgencia o necesidad histórica, es el resultado tanto de la situación social como de la situación eclesial.

5. Un problema para el cual aún no está madura la Iglesia universal

La cuestión de la admisión de las mujeres a la ordenación como presbíteros me parece, respecto tanto de la situación de la Iglesia católica, de la Iglesia ortodoxa, como también de la situación de la Iglesia anglicana, que no está madura como para que se tome una decisión sobre ella.

La primera Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias declaró en 1948: “Las Iglesias no son de la misma opinión en la importante cuestión de la admisión de las mujeres al oficio de párrocos. Muchas Iglesias, por razones teológicas, no se inclinan a considerar la cuestión de una ordenación semejante; muchas otras no tienen en principio nada que objetar...; muchas otras admiten una participación parcial pero no plena en el trabajo del oficio parroquial; en otras Iglesias las mujeres pueden ser elegidas para todos los oficios en la Iglesia. Incluso en este último grupo, sin embargo, la costumbre social y la opinión pública constituyen todavía algunos obstáculos.”⁹

En 1976 el Sínodo General de la Iglesia Episcopal en Estados Unidos tomó una resolución correspondiente; en 1992 se tomó una decisión en la Iglesia anglicana. Sólo en tiempos recientes la Iglesia católica antigua siguió ese camino. Sólo en la segunda mitad de los años 1970 se resolvió en la Iglesia evangélica en Alemania la admisión irrestricta de las mujeres a los oficios en las iglesias del país. Todas estas iglesias son cultural, esencialmente más homogéneas que la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas.

A la hora de ponderar los argumentos teológicos no se deberían soslayar las numerosas investigaciones y experiencias prácticas existentes.

⁹ El primer departamento de estudios del Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra, Zurich, 1948, p. 194.

Bibliografía complementaria

Albert Biesinger, Marianne Heimbach-Steins, Peter Hünemann, Anne Jensen (editores), „Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche –ein frauengerechtes Amt?“ [“Diaconado. Un ministerio para mujeres en la Iglesia -¿Un ministerio legítimo para mujeres?”], *Fachkongress zum Diakonat der Frau* [Congreso especial sobre el diaconado de la mujer], Ostfildern, 1997.

Hanna Renate Laurien, *Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau* [¿Anulado? Alegato en favor de una discusión leal sobre el sacerdocio de la mujer], Friburgo en Brisgovia, 1995.

Ludwig Otto, „Das Weihesakrament“ [El sacramento del orden], Friburgo-Basilea-Viena, 1969 (*Handbuch der Dogmengeschichte* [Manual de historia de los dogmas], tomo IV, 5).

LITURGIA Y VIDA

Albert Gerhard

Más allá de tradicionalismo y centralismo – La liturgia de la Iglesia

1. Sobre el horizonte de la cuestión

El Memorando de las profesoras y profesores de teología sobre la crisis de la Iglesia católica enumera el campo de la liturgia como el sexto y último campo de acción para el diálogo pendiente. El texto parte de la premisa de que el principio de la “participación activa” implica espacios de experiencia y de expresión del presente y de la multiplicidad cultural en la liturgia, principio al que se oponen el tradicionalismo y el centralismo. En las secciones siguientes debe exponerse cómo ha transcurrido desde el Concilio Ecuménico Vaticano II la evolución en relación a la contemporaneidad y pluralidad de la liturgia. Para esto es necesario, en efecto, echar también una mirada a la historia de la liturgia cristiana en su conjunto. En este punto se trata también de la cuestión de qué se quiere decir propiamente con “participatio actuosa” (Constitución Litúrgica del Concilio Ecuménico Vaticano II, “Sacrosanctum Concilium” (SC) 14; 30 y otros muchos pasajes más. ¿Es “efectiva” lo mismo que “activa”? Con otras palabras: ¿Cómo se involucran los fieles en la celebración litúrgica? Se mencionan pues varios campos de tensión: El campo de tensión entre tradición e innovación, el campo de tensión entre liturgia “de la Iglesia universal” y liturgia “de la Iglesia particular”, y el campo de tensión entre individuo y comunidad.

2. Descentralización del Derecho litúrgico

Punto de partida es la liturgia de la Iglesia católica romana, renovada en lo esencial bajo el pontificado del Papa Pablo VI, la cual muestra, comparada con la versión tridentina codificada 400 años antes, algunos cambios agravantes respecto del centralismo. Además de la tradición romana, fueron tomadas por vez primera en consideración también otras tradiciones. El treverino liturgo Balthasar Fischer (1912-2001) citó en su clase de despedida, dada en 1981, como profesor de liturgia de Tréveris, una alocución del papa

Paulo VI que éste había pronunciado en el año de la promulgación de la Constitución Dogmática sobre la Liturgia: “Las diferentes particularidades del rito, de la lengua, del modo de celebrar el culto: todo esto puede dar a primera vista la impresión de ser una curiosidad exótica. En realidad se trata de notas que suenan claramente en el poderoso coro y en el concierto armónico de la Iglesia católica una. Ésta no quiere expresarse con una voz sola: es su deseo que en ella se eleven libremente tantas voces cuantas sean posibles para honrar a Dios, confesar a Cristo y la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia santa. El Redentor quiso fundar una única Iglesia, pero al mismo tiempo ésta debía ser católica, es decir, presupuestas la calidad y la legitimidad, abierta a incontables formas posibles de expresión.”¹

Lo que aquí se dice sobre la pluralidad en la Iglesia antigua de familias de ritos que coexisten con igualdad de derechos, pluralidad que también está en vigor dentro de la Iglesia romana, se extendió en el curso de la reforma litúrgica en dirección de una pluralidad de expresiones nacionales y regionales, tal como ya se diera una vez desde los primeros tiempos hasta el siglo XIX (por ejemplo la “Liturgia de la ciudad de Colonia”). Fundamento de esta dinámica centrífuga fue la misma Constitución Dogmática sobre la Liturgia, la cual prescribió la descentralización del Derecho litúrgico: “22.1. La reglamentación de la Sagrada liturgia es de la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica; ésta reside en la sede apostólica y, en la medida que determine la ley, en el obispo.

2. En virtud del poder concedido por el derecho, la reglamentación de las cuestiones litúrgicas corresponde también, dentro de los límites establecidos, a las competentes asambleas territoriales de obispos de distintas clases legítimamente constituidas.”

Esto condujo en la fase inmediatamente posterior al Concilio a una dinámica que sedimentó en incontables publicaciones de textos litúrgicos redactados libremente. Es evidente que se había soslayado de buena gana el tercer párrafo de SC 22:

“3. Por lo mismo, que nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia.”

¹ Balthasar Fischer, „Liturgie oder Liturgien?“ [“¿Liturgia o liturgias?”], en *Trierer Theologische Zeitschrift*, número 90, 1981, pp. 265-275, praesertim 275.

De todas maneras, durante casi una década fue posible introducir creaciones y tradiciones locales en los nuevos libros litúrgicos aprobados entonces por las Conferencias Episcopales. Sin embargo, Roma se reservó una vez más el derecho de aprobación.² En 1976, un año después de la aparición del Misal alemán, Balthasar Fischer describió la introducción precisamente de este libro en una iglesia rural austriaca: “El párroco levantó el tomo rojo y, lleno de alegría, lo mostró a la comunidad. De aquello que él dijo luego, una cosa se me quedó bien gravada. Cuando hace 400 años llegó de Roma por última vez un nuevo misal, llegó a las iglesias directamente de los escritorios romanos, pero entonces no fue algo propiamente malo, porque nadie entendía lo que estaba escrito en él. Esta vez fue diferente. Por vez primera llegó ahora al altar en su versión definitiva un misal cuyas oraciones cada uno podía entender y cuya versión alemana definitiva acababa de ser concluida después de que los obispos durante cinco años les habían pedido a muchos sacerdotes y laicos su opinión acerca de la traducción.”³ De la magnanimidad del tiempo posconciliar ya no quedó casi nada. Esto tiene razones internas y externas. Una razón interna consiste en la diferente opinión que se tiene de la correlación de la tradición a las tradiciones en relación a la tradición litúrgica de la Iglesia.

3. Tradición y tradiciones

La Instrucción romana “*Redemptionis sacramentum* sobre algunas cosas relativas a la santísima Eucaristía que han de conservarse y evitarse”,⁴ aparecida en la primavera de 2004, habla en el prólogo de las causas de los abusos que pueden residir en una comprensión falsa de la libertad como también en la ignorancia. Así ignoran muchos lo que en las estructuras y formas se funda en la tradición apostólica de los apóstoles y de la Iglesia universal (número 9). En este contexto se toma en una nota una cita de la carta de

² Véase Albert Gerhards, „Tradition versus Schrift? Die Übersetzungsinstruktion ‚Liturgiam authenticam‘ und die deutschen Einheitsübersetzung“ [“¿Tradición versus Escritura? La Instrucción ‘Liturgiam authenticam’ sobre la traducción y la traducción unificada alemana”], en *Stimmen der Zeit*, número 274, 2006, pp. 821-829.

³ Balthasar Fischer, „Vom Missale Pius’ V zum Missale Pauls VI“ [“Del misal de Pio V al misal de Paulo VI”], en *Liturgisches Jahrbuch*, número 26, 1976, pp. 2-18, praesertim 2.

⁴ Véase Albert Gerhards, „Liturgietheologische und –ästhetische Überlegungen zur Instruktion ‚Sakrament der Erlösung‘“ [“Reflexiones litúrgico-teológicas y litúrgico-estéticas sobre la Instrucción ‘Sacramento de la redención’”], en *Zeitschrift für Katholische Theologie*, número 127, 2005, pp. 253-270.

Agustín a un cierto Januarius, carta que junto con una segunda carta es considerada como la “declaración más notable de san Agustín sobre el culto” (Frits van der Meer.) La cita tiene en español el tenor siguiente: “Pero por lo que se refiere a las prescripciones no escritas, pero que nosotros conservamos transmitidas por la tradición, y son observadas en todo el mundo, nos es fácil comprender que han sido mantenidas en cuanto establecidas y recomendadas por los mismos apóstoles o por los concilios plenarios cuya autoridad es utilísima a la salvación de la Iglesia.” Hasta aquí la cita. El texto de San Agustín precisa los “puntos esenciales”: “De tal género son las fiestas celebradas en el aniversario de la pasión, resurrección y ascensión del Señor, la venida del Espíritu santo y muchos otros aniversarios que observa la Iglesia católica dondequiera que se haya difundido.” Pero entonces el texto toma un giro asombroso: “Luego, otras prácticas varían según los lugares y las regiones, como aquellas por las cuales algunos ayunan el sábado y otros no, algunos comulgan cada día el cuerpo y la sangre del Señor, otros por el contrario lo reciben en determinados días; en algunos lugares no se deja pasar ningún día sin ofrecer el sacrificio de la misa, en otros se lo ofrece sólo el sábado y el domingo, y en otros sólo el domingo: la observancia de todas las otras prácticas semejantes a éstas que se pueden recordar, se deja a la libertad de cada uno; la mejor regla a la que se puede atener un cristiano serio y prudente es aquella que consiste en actuar en el modo en que vea actuar a la iglesia en la que se encuentra. Puesto que no se puede probar que esto sea contra la fe ni contra las buenas costumbres, entonces debe considerarse indiferente, y ha de observarse por respeto hacia aquellos entre quienes vive.”⁵

Reducir el texto de san Agustín a las cosas obligatorias en general convierte su auténtica declaración –la percepción positiva de la multiplicidad– en lo contrario. A Agustín no le interesa precisamente la uniformidad a todo precio, sino el respeto a las peculiaridades de las iglesias particulares. La multiplicidad en cosas periféricas es expresión de vitalidad y belleza. La liturgia –especialmente la romana– vive de la relación dialéctica entre la comunión de la Iglesia universal y la singularidad de las iglesias particulares. Es indudable que las costumbres locales tienen necesidad de una reglamentación eclesial para prevenir sesgos y arbitrariedad. Sin embargo, los sueños de

⁵ Aurelius Augustinus, “Respuesta a las preguntas de Januarius”, número 54, BKV 29, p. 209 (Hoffmann).

una “liturgia unitaria para todo el mundo”⁶ no corresponden a la realidad histórica de la Iglesia que no ha encontrado su unidad litúrgica en el singular de una única tradición litúrgica sino en el plural de las liturgias. La instrucción de 2004 –a diferencia de la legislación litúrgica en la década de la reforma litúrgica– apenas deja espacio para el desarrollo ulterior en el plano de las culturas y países particulares. La quinta Instrucción del año 2001 para la ejecución de la reforma litúrgica ha aplicado la tendencia centralista de una manera consecuente a la traducción de los textos litúrgicos, al poner un cerrojo a todos los intentos particulares, tal como estaban teniendo lugar en el ámbito de los países de lengua inglesa y alemana. Con esto se convierte en maculatura un trabajo de 12 años en la revisión del misal alemán de 1976. La nueva comisión de traducción no fue instituida por las conferencias episcopales de lengua alemana sino por la congregación romana, y esta comisión tiene que proceder estrictamente de acuerdo con los rigurosos principios de la traducción literalmente fiel. El primer resultado fue el rito renovado, aparecido en 2009, para el sepelio, rito que tuvo que ser reintroducido y reelaborado después de masivas protestas.

4. Tradicionalismo – La objeción de Romano Guardini

En 1964, con motivo de un congreso de liturgia celebrado en Mainz, el cual constituyó la inauguración de la reforma litúrgica después de la publicación de la Constitución Dogmática sobre la Liturgia, Romano Guardini envió al prelado Johannes Wagner algunas ideas sobre el tema “La acción cultural y la tarea actual de la formación litúrgica”. En ese texto se dice: “¿Está quizás la acción litúrgica, y con ella en general todo aquello que se llama ‘liturgia’, tan ligada a la historia –antigua, medieval o barroca–, que por mor de la honradez tendría que abandonarse por completo? ¿No debería uno adentrarse en la idea de que el ser humano de la edad industrial, de la técnica y de las estructuras sociológicas condicionadas por ella, simplemente ya no es capaz de la acción litúrgica? ¿Y, en lugar de hablar de renovación, no debería más bien reflexionarse en qué modo han de celebrarse los

⁶ Véase Balthasar Fischer, „Der Traum von einer Welt-Einheitsliturgie. Ein frühes Zeugnis aus Mitteldeutschland. Josef Gülden zum 70 Geburtstag“ [“El sueño de una liturgia de la unidad del mundo”] en *Liturgisches Jahrbuch*, número 27, 1977, pp. 129-135.

sagrados misterios para que pueda detenerse en ellos este hombre moderno con su verdad?”⁷

En otro texto, Guardini ha asociado la idea del distanciamiento del hombre moderno de las formas tradicionales de la expresión de la fe con el cambio de la relación a Dios:

“En tiempos anteriores, al parecer, el mundo estaba lleno de Dios. No que los hombres fueran especialmente buenos; había injusticia y pecado lo mismo que hoy. Sin embargo, era algo diferente: El bien se hace historia cuando su fuente es la cercanía de Dios y el mal cuando sucede lo contrario; por esta razón también la conversión y la penitencia eran tan profundas. Pero en el curso del tiempo el corazón se ha vuelto cada vez más frío. El mundo se llena cada vez más de cosas; la hora presente se ve asediada por acontecimientos cada vez más violentos –pero la existencia queda cada vez más vacía en su profundidad [...] Pero si alguna vez llega el tiempo –y va a llegar una vez que haya pasado completamente la oscuridad– y el ser humano le pregunte a Dios: ‘¿Señor, dónde estabas entonces?’, de nuevo escuchará la respuesta: ‘¡Más cerca de vosotros que nunca!’ Quizás Dios esté más cerca de nuestra friolenta época que del barroco con el esplendor de sus iglesias, de la edad media con la exhuberancia de sus símbolos y del cristianismo primitivo con la valentía de sus jóvenes ante la muerte; sólo que nosotros no lo sentimos. Pero Dios espera que no digamos: ‘No sentimos ninguna cercanía; por tanto, Dios no existe’ –sino que le permanezcamos fieles a lo largo de toda la experiencia de su lejanía.”⁸

El dilema de la liturgia oficial de la Iglesia antes y después del Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II consiste en que, en continuidad con las épocas pasadas, en las cuales “el mundo estaba lleno de Dios”, afirma la cercanía de Dios, lo cual contradice, sin embargo, la experiencia de los seres humanos. ¿Cómo puede uno guardarle fidelidad a Dios a lo largo de toda la experiencia de su lejanía en una época en la que la eficacia ha de contar con pulsar un botón, también en el ámbito de las relaciones personales? ¿Ya no es realmente capaz el hombre moderno de “acción litúrgica” porque en cualquier punto de su mundo ya

⁷ Romano Guardini, „Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung“ [“El acto de culto y la actual tarea de la formación litúrgica”] en Idem, *Liturgie und liturgische Bildung*, Mainz, 1992, p. 15s.; véase Albert Gerhards, „Romano Guardini als Prophet des Liturgischen. Eine Rückbesinnung in postmoderner Zeit“ [“Romano Guardini como profeta de lo litúrgico. Una anamnesis en la postmodernidad”] en Hermann Josef Schuster (editor), *Guardini weiterdenken* [Continuar pensando a Guardini], Schriftenreihe des Forum Guardini [Serie de textos del Foro Guardini], número 1, Berlín, 1993, pp. 140-153.

⁸ Romano Guardini, „Gottes Nähe und Ferne“ [“Cercanía y lejanía de Dios”] en Ingerborg Klimmer (editora), *Angefochtene Zuversicht. Romano Guardini Lesebuch* [Confianza absoluta atacada], Darmstadt, 1985, pp. 82-83.

no encuentra las huellas de Dios de las que el símbolo litúrgico vive? ¿Porque su lenguaje es tan diferente del lenguaje de la liturgia (y de la Biblia), que ya no siente que las respuestas tradicionales contestan sus preguntas?

Decisiva en las preguntas de Guardini relativas a la capacidad litúrgica es la premisa de que el ser humano de hoy tiene una verdad. Guardini contrapone a toda misantropía una imagen positiva del hombre moderno, porque es un regalo de Dios su personalidad, es decir, su autonomía y su capacidad de relacionarse. Ciertamente el ser humano tiene que volver a liberar sus capacidades que han quedado enterradas. Esto atañe ante todo a la inflación de imágenes y palabras que constituye también una consecuencia involuntaria de la traducción a una liturgia celebrada en lenguas maternas y a una liturgia que se puede formar y a la vez deformar. Sólo una mutua compenetración de aceptación de la imagen y renuncia a la imagen, de silencio y palabra, crea aquel equilibrio lleno de tensión en el cual se puede lograr el encuentro consigo mismo, con el prójimo y con Dios.

De este excursus sobre Romano Guardini es posible aprender que no se puede tratar de una disyuntiva o, o: objetividad contra subjetividad, tradición contra progreso, coacción contra libertad, etc. Estas confrontaciones que dominan ampliamente las discusiones actuales impiden ver las cuestiones esenciales que Guardini ha planteado claramente hace ya casi 50 años.

5. “...reconocerse a sí mismo y a su propia vida, lo más vívidamente posible”

En 2001 apareció un documento romano que suscitó controversias y discusiones: la Quinta Instrucción “*Liturgiam authenticam*”⁹ para la recta aplicación de la Constitución Dogmática del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la Sagrada Liturgia. El liturgólogo Andreas Odenthal ha llamado la atención sobre una formulación contenida en ella, la cual tematiza la ordenación a la fe de los mundos en los que viven los seres humanos. En la segunda sección, “La traducción de textos litúrgicos en lenguas vernáculos”, se dice, bajo el título “Otras normas referidas a las traducciones de los libros sagrados y a la preparación de los leccionarios” (número 42):

⁹ Véase Albert Gerhards, „Tradition versus Schrift?“, nota 2.

“Aunque se debe evitar oscurecer el contexto histórico de los pasajes bíblicos, el traductor debe tener en cuenta que la palabra de Dios, proclamada en la liturgia, no es un documento meramente histórico. El texto bíblico no trata sólo de hombres ilustres y de acontecimientos del Antiguo y del Nuevo testamento, sino también de los misterios de la salvación, y se dirige a los fieles de nuestra época y a su vida. Manteniendo siempre la norma de fidelidad al texto original, cuando algún término o locución dé la posibilidad de varias traducciones, se debe elegir aquella que permita al oyente reconocerse a sí mismo y a su propia vida, lo más vívidamente posible, en las personas y acontecimientos propuestos en el texto”.

Como lo hace notar Odenthal, con la última frase se ha hecho una notable constatación. La escucha de la Sagrada Escritura acontece con el fin de reconocerse a sí mismo y a su propia vida lo más vívidamente posible. Esto parece estar en contradicción con lo que la Instrucción escribe en párrafos anteriores (número 19): “Las palabras de la Sagrada Escritura, así como las otras que se pronuncian en las celebraciones litúrgicas, especialmente en la celebración de los sacramentos, no se dirigen en primer lugar a reflejar disposiciones internas de los fieles, sino a expresar unas verdades que superan las fronteras del tiempo y del lugar.”

Punto de partida no son, pues, las propias disposiciones internas, sino la verdad de la fe formulada por el texto litúrgico o bíblico correspondiente. Con esto no se excluye, sino se subordina, en los textos de la liturgia un reconocimiento de la propia vida. La Instrucción se enfoca, en el sentido de la doctrina dialéctica de Guardini, en dos polos. Odenthal comenta: “Por un lado, se trata del texto original de la Biblia y de los seres humanos y sus destinos que aparecen en ella. Pero la Biblia no es meramente un documento histórico, sino describe los misterios salvíficos de la fe. Por tanto, es necesario guardar con fidelidad la Biblia como norma de lo cristiano. Por otro, se trata del ser humano que escucha la palabra de Dios y celebra la liturgia. Con los ojos puestos en el ser humano, es necesario garantizar que éste pueda ‘reconocerse’ a sí mismo y su propia vida lo más vívidamente posible. Con esto se nombran los dos polos de un símbolo (*symbolleîn* = reunir, poner juntos): Se reúnen la palabra de Dios en la Sagrada Escritura y el ‘hombre de hoy con su verdad’ (Guardini).

La Sagrada Escritura es la palabra de Dios, pero ella sola no basta. Tiene necesidad del ser humano que cree y escucha.”¹⁰

La antítesis que se expresa aquí, tal como Guardini la ha descrito como principio de todo ser vivo, constituye asimismo un principio estructural de la fe y, con ello, también de la liturgia en cuanto expresión y celebración de la fe. El “texto original” es lo que san Agustín ha llamado “essentials”. El texto original constituye la norma; uno tiene que mantenerse fiel a él. A pesar de muchas cosas condicionadas por el tiempo, en la Sagrada escritura y en la Tradición (y justamente también en la Liturgia) hay algo irrenunciable. La liturgia tiene “una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y otras partes sujetas a cambio, que en el decurso del tiempo pueden y aún deben variar” (SC, número 21). El corazón de la liturgia es el misterio pascual (SC, número 6). La Instrucción prohíbe una adaptación apresurada y barata. Sin embargo, se trata de que el ser humano creyente se encuentre en la situación de reconocerse a sí mismo y a su propia vida, lo más vívidamente posible, en las personas y acontecimientos propuestos en el texto.”

En la apropiación de la palabra de Dios por medio de la escucha y en la conmemoración ritual de los acontecimientos salvíficos pasados, acontecen el encuentro y la transformación llenos de gracia. La asamblea litúrgica no es sólo comunidad narrativa, sino contemporaneidad con el Dios que salva. Odenthal desarrolla esto echando mano de una conjetura tomada de la teoría del símbolo. En ella es decisiva la experiencia de la preexistencia de un “espacio simbólico”, en el cual se vuelve posible el encuentro consigo mismo, es decir, el reconocerse a sí mismo en el otro. Conforme a esto, el punto de partida no es la articulación de las disposiciones subjetivas internas, sino el abandonarse a las experiencias de los otros en las cuales se reflejan las propias experiencias. La correlación litúrgica correcta¹¹ no inicia, en consecuencia, en la propia experiencia, sino en las experiencias de los otros “que destilan” los textos, los símbolos y las acciones rituales, y a

¹⁰ Andreas Odenthal, „Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feiern“ [“Mundo de la vida y ritual. Reflexiones sobre una necesaria interrelación en la tensión entre experiencia humana y celebración litúrgica”] en *Liturgisches Jahrbuch*, número 54, 2004, pp. 85-103, praesertim 89

¹¹ Andreas Odenthal, „’Kritische Interrelation’ von Lebens-Erfahrung und Glaubens-Tradition. Überlegungen zu einem Diktum von Edward Schillebeeckx im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz als integratives Paradigma der Liturgiewissenschaft“ [“’Interrelación crítica’ de experiencia de vida y tradición de la fe. Reflexiones sobre una expresión de Edward Schillebeeckx en vistas de un comienzo teórico-simbólico como paradigma integrador de la ciencia de la liturgia”], en *Theologische Quartalsschrift*, número 187, 2007, pp. 183-203.

las cuales uno se abandona. Donde se distorsiona esta correlación, ahí el servicio divino puede trastocarse en “juegos litúrgicos de boy scouts.” Si se logra la correlación, entonces pueden conformarse valiosas variaciones locales, testimonios de fe vivida en un coro polifónico.

6. Conservar e innovar

Con respecto al tema que desde hace décadas es objeto de discusiones y controversias entre teóricos y prácticos, Arnold Angenendt, profesor ordinario de historia de la iglesia en la Universidad de Münster, presentó una apología en la cual discute la hipótesis, difundida en la ciencia y en la Iglesia, de la decadencia de la liturgia occidental. De acuerdo a esta hipótesis, la liturgia estuvo determinada en la Antigüedad y en la temprana Edad Media completamente por lo objetivo. Posteriormente prevalecieron las formas subjetivas de piedad para perjuicio de la liturgia que en sí misma encarnaba lo objetivo. De esta manera, la tardía Edad Media fue considerada como “un periodo de descomposiciones y excrecencias”.¹² Frente a esto, Angenendt comprueba que la temprana Edad Media estuvo determinada por un ritualismo arcaico que claramente se distingue de la libertad (atestiguada por Agustín) de la liturgia de la Iglesia antigua. Esto se muestra, por ejemplo, en las escrupulosas preguntas que Bonifacio hacía a Roma, tales como ¿cuántos cálices está permitido tener sobre el altar o en qué lugar preciso tiene que hacerse la cruz en el canon? Ya nada quedó de la variación según las adecuaciones del lugar. Si embargo, muy pronto se hicieron sentir las fuerzas contrarias que tenían como meta una recreación y apropiación espiritual de la liturgia. Las alegorías de las ferias, las conmemoraciones de las ferias, etc., debían interiorizar lo actuado objetivamente en el rito con imágenes subjetivas. El precio de estas evoluciones, que deben ser valoradas como positivas en sí mismas, era simplemente alto. El rito y la piedad fueron separadas perdurablemente entre sí. La liturgia pierde su semántica primaria. Esto permanece en pie después de la Reforma, cuando, por ejemplo, la escenificación barroca del espacio eclesial y la liturgia sirven, por un lado, a la

¹² Arnold Angenendt, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgia-Entwicklung?* [Ciencia de la liturgia y ciencia de la historia. ¿Hubo una evolución orgánica de la liturgia?] Quaestiones Disputatae, Friburgo en Brisgovia, 2001, p. 150.

representación de las verdades objetivas de la fe y, por otro, tocan la sensibilidad subjetiva de los individuos reunidos de la asamblea litúrgica. Como reacción, el movimiento litúrgico inició acentuando en este punto lo objetivo, el redescubrimiento de las riquezas del contenido del patrimonio litúrgico y el cuidado de las formas comunitarias de expresión.

Angenendt rastrea estas líneas hasta el presente. En esta época estamos viviendo una oscilación del péndulo, promovida completamente por la autoridad religiosa, hacia una ritualidad fija. Ante esto, Angenendt enfatiza que (en el sentido de la conjetura de acuerdo a la teoría de los símbolos) la liturgia referida a una recreación y apropiación subjetiva tiene necesidad de una nueva penetración y también de una transformación. La liturgia “media lo eterno y a la vez está comprometida con la historia tan cambiante y su *kairos*. [...] Naturalmente el postulado de la continuidad sigue en vigor en donde conviene continuar y sostener tenazmente la misión que ha sido instituida en y con Jesucristo. Pero la realización de esta misión en el tiempo tiene sus concreciones impredecibles, a las que ha de hacerse espacio. A partir de aquí queda de manifiesto que obstinarse en una reforma litúrgica supuestamente inmutable puede satisfacer la indudablemente fuerte necesidad psicorreligiosa de permanencia, pero no la exigencia de percibir ‘la hora favorable’. La praxis litúrgica se encuentra aquí ante una tarea difícil, porque siempre ha de hacerse de nuevo: Mantener tenazmente la institución de Jesucristo en una historia [...] cambiante”.¹³

7. Tesis sobre tradicionalismo y centralismo en la liturgia

1. Pertenece a la misión de la Iglesia preocuparse por conservar la esencia de la liturgia y su unidad substancial. Para esto le es imprescindible tener la autoridad necesaria ad hoc.
2. En efecto, no se tiene que confundir unidad con uniformidad.
3. El Concilio tuvo en mente una descentralización del derecho litúrgico (Santa Sede, Conferencia Episcopal, Obispo) y, con ello, un (relativo) pluralismo de formas litúrgicas. Esto debe seguir en vigor.

¹³ *Ibidem*, p. 203.

4. No todas las irregularidades son descarrilamientos subjetivos. “Dialectos”, costumbres y tradiciones locales fueron y son signos de una liturgia “aterrizada”, inculturada.
5. No es mediante un encarecimiento exterior a conformarse a la normas, sino mediante una plausibilidad interior es como se ha de alcanzar la meta deseada. Para conseguirlo es necesario fortalecer la formación litúrgica.
6. La formación litúrgica tiene como meta la capacitación para la “participación activa”. Esta no es sólo accidental, sino también substancial (véase Catecismo de la Iglesia Católica 1140-1144).
7. Las condiciones de vida, dramáticamente cambiantes, radicalizan la cuestión de la capacidad para la liturgia. Se trata de hacer posible un “espacio simbólico” de encuentro al adecuado ser humano de hoy. Con esto se exige un nuevo trato de la tradición y del orden autoritativo.
8. Criterio de una configuración adecuada son no sólo las normas, sino en gran medida también las dimensiones estéticas de la acción litúrgica. Ya en esta se expresaría una multiplicidad tradicionalmente cultural. Bajo las actuales condiciones de comunicación, se puede prever que la pluralidad se va a fortalecer, para lo cual es necesaria una mayor flexibilidad de la Instrucciones.
9. La forma estética de la celebración es una síntesis, a encontrarse siempre de nuevo, de componentes “objetivos” (rito) y “subjetivos”. Esto es el resultado de la estructura de la celebración como asamblea de seres humanos concretos que se entienden a sí mismos como llamados por Dios y a la vez quieren realizar su acción en comunión con la Iglesia.
10. Además de la celebración de la Eucaristía, tiene que desarrollarse un espectro de fiestas litúrgicas y “prelitúrgicas” que brinde amplio espacio para la apropiación creativa y la expresión auténtica, y llegue también hasta aquellos y aquellas que no pueden o quieren pertenecer al núcleo de la comunidad parroquial.

Bibliografía complementaria

- Albert Gerhard, “Erneuerung von innen. Die unabgeschlossene Wirkungsgeschichte der Liturgiereform“ [“Renovación desde dentro. La inconclusa historia de la recepción de la reforma litúrgica”], en *Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum* El concilio inacabado. 40 años de Concilio Ecuménico Vaticano II, Número especial de Herder Correspondenz, 2005, pp. 30-34.
- Albert Gerhards, „Liturgiewissenschaft und Liturgiereform. Ergebnisse und Anfragen in Bezug auf die Wort- und Raumgestalt der Eucharistie“ [“Ciencia de la liturgia y reforma de la liturgia. Resultados e interpelaciones en relación a la forma de palabra y espacio de la Eucaristía”], en Martin Klöckener, Benedikt Kranemann, Angelus Häussling (editores), *Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft* [Comprender la liturgia. Principio, metas y tareas de la ciencia de la liturgia], Archiv für Liturgiewissenschaft, número 50, 2008, pp. 251-267.
- Albert Gerhards (editor), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinien Papst Benedikt XVI zur Liturgie* [Un rito – dos formas. Las directrices del Papa Benedicto XVI para la liturgia], Friburgo en Brisgovia, 2008.
- Albert Gerhards, „Im Dienst der Orthodoxie. Anmerkungen zu Joseph Ratzingers ‚Theologie der Liturgie‘“ [„En servicio a la ortodoxia. Anotaciones a la ‘Teología de la liturgia’ de Joseph Ratzinger”], en *Internationale Katholische Zeitschrift*, número 38, 2009, pp. 90-103.

Benedikt Kranemann

Liturgia con relevancia para la vida

La liturgia y la vida se pertenecen mutuamente. Esta es una exigencia que planteó el movimiento litúrgico en el siglo pasado y que desde entonces ha ido impregnando en formulaciones siempre nuevas los escritos programáticos y los documentos de la Iglesia. En el centro de la espiritualidad de la Iglesia debe estar la liturgia. Esta exigencia la plantean católicos que celebraron en 1999 un congreso en Mecheln. Y otros muchos círculos dentro de la Iglesia la harán suya. A los soldados profundamente heridos psicológicamente que regresaban a su patria, provenientes de la Primera Guerra mundial, los monjes de la abadía de María Laach les ofrecen la liturgia como un acontecimiento que orienta y alienta. Y los miembros del Oratorio del barrio obrero de Lindenau de Leipzig comienzan en los años 1930 a replantear el concepto de pastoral, replanteamiento que trata de correlacionar estrechamente la liturgia y la acción social y política en la vida diaria. El efecto a largo plazo que tuvieron las discusiones y ensayos en la práctica relacionados con este concepto llegan hasta el Concilio Ecuménico Vaticano II. La Constitución Dogmática sobre la Liturgia caracteriza a la liturgia como “La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde emana toda su fuerza” (Constitución Dogmática sobre la Liturgia “Sacrosantum Concilium”, número 10). Los “hijos e hijas de Dios” deben reunirse para alabar a Dios, pero al mismo tiempo, tal como se expresa con una cita tomada de una oración, “conserven en su vida lo que recibieron en la fe”. A más tardar, cuando se topa uno con este texto conciliar, queda claro que con la correlación de liturgia y vida se hace un llamado a la comunidad eclesial tanto como al individuo y, con esto, a elementos muy diferentes. Cuando se habla de “fuente” y “cumbre”, se trata de imágenes que indican una dinámica: De la fuente surge un torrente que se vuelve cada vez más amplio y adquiere fuerza progresivamente; mirar la cumbre nos desafía a movernos, si queremos alcanzar la meta. La liturgia, pues, no descansa en sí misma; así es como se uno tiene que leer estas imágenes, sino es un acontecimiento dinámico y debe poner en movimiento la vida. Lo que en la liturgia se celebra como don de Dios, los concelebrantes

tienen que volverlo vida. Dicho más brevemente: La liturgia debe ser punto de partida de la praxis viva de los cristianos.

1. Liturgia como participación del acto liberador de Dios

En el trasfondo se encuentra una teología de la liturgia recobrada en el siglo XX a partir del estudio del cristianismo primitivo y de los Padres de la Iglesia. Esta entiende la liturgia, y esto significa no sólo la Eucaristía, sino todas las celebraciones litúrgicas, como participación en el acontecimiento de Cristo. Las palabras capitales de esta teología de la liturgia son: misterio pascual, presencia de Cristo, participación del ser humano en la historia de la salvación de Dios, etc. Lo que como fórmula breve es útil para la discusión al interno de la teología no tiene que ser apropiado todavía para mediarla a un público más amplio. Los problemas para acceder a la liturgia tienen seguramente su causa también en el lenguaje de la Iglesia como en el de la teología. A veces levanta nuevas barreras más que construir puentes. Es fatal el modo en que a menudo se hace difícil con esto, si es que no se obstruye, el camino a aquello que se celebra y que debería estar en el centro de la fe y de la vida. ¿Qué celebra, pues, la liturgia con vistas a la vida? En el centro de toda celebración litúrgica se encuentra el hecho de la libertad de la que Dios ha hecho don en Cristo a los seres humanos. Esta libertad se inaugura siempre de nuevo en la liturgia. El discurso del ‘don gratuito’ deja en claro que este consuelo y derecho a la libertad le ocurre al ser humano sin que éste intervenga. El ser humano no se regala este don a sí mismo y no se vuelve activo y productivo por sí mismo, sino porque Dios le da algo. Para la comprensión de la liturgia es esto un aspecto completamente esencial: Mientras que la organización de la liturgia tiene que asumir siempre formas nuevas y en esta medida es una tarea permanente del individuo como también de la comunidad y de la Iglesia, el acontecer propio de la liturgia es algo que le corresponde al ser humano: Dios regala al ser humano la participación en su libertad.

En este punto ¿qué significa libertad? La liturgia expresa con la palabra, la música y la acción lo que Dios le regala al ser humano. Quien pregunte qué puede decirle la liturgia a la vida, haría bien en recorrer el cosmos de la liturgia. Encontrará textos bíblicos que

siempre de nuevo sondean y prometen este don gratuito de la libertad. Puede interrogar los cantos, dejarse inspirar por los textos de las oraciones, descubrir de nuevo las grandes acciones simbólicas de la liturgia. Muy impactantes son las liturgias festivas del año cristiano: El canto de la antigüedad tardía *Exsultet*, de la Vigilia pascual, canta cómo Cristo ha roto las cadenas de la muerte, cómo han sido arrancadas las tinieblas y la culpa, cómo se devolvió gratuitamente la alegría a los que estaban tristes. Una completa reversión de las relaciones, un nuevo orden de las potencias de la vida es lo que se celebra en la Vigilia pascual: “¡Qué noche tan dichosa, en que se une el cielo con la tierra, lo humano con lo divino!” Y una y otra vez la misma promesa: ¡Esto acontece ahora! Lo mismo vale para Pentecostés, una fiesta que es todo, menos simple de mediar. Hasta qué punto puede penetrar la vida el mensaje de Pentecostés, lo canta la secuencia de Pentecostés, escrita hacia 1200, “*Veni Sancte Spiritus*”. Esta secuencia pide el Espíritu de Dios que dé descanso en el trabajo, frescura en el calor, consuelo en el llanto. Cuando el ser humano llega al final de sus fuerzas, aquí se le promete que Dios le abrirá nuevos horizontes de vida. Lo que la liturgia implora ha de experimentarse en la vida diaria del ser humano como algo que es fuente gratuita de vida. Una nueva vida es lo que espera el que celebra cuando es henchido con el espíritu de Dios. Y la liturgia lo dice de una manera muy drástica y cercana a la vida: “Lava lo sórdido, riega lo que está árido, sana lo que está herido, haz flexible lo rígido, calienta lo que está frío, corrige lo que está errado.”¹ Las oraciones de Navidad hablan de la dignidad de los seres humanos que Dios ha creado y que ha restaurado “de una manera más admirable todavía”. De esta manera, la oración de la misa “del día” pide que el bautizado participe “de la divinidad de tu hijo que asumió nuestra naturaleza humana”. Dios permite que se vuelva precisamente realidad para el ser humano aquella libertad que se ha manifestado en Cristo y que él mismo a su vez nos ha regalado. Esta libertad significa en definitiva superación de todo aquello que trae la muerte. Está en juego la libertad para vivir.

Este potencial de esperanza, que yace en lo íntimo de cada liturgia, debe ser un manantial de vida para el ser humano. Este manantial debe darle fuerzas para vivir una existencia creyente en la vida diaria. La liturgia deja que se sienta la tensión que existe entre el mundo real y las promesas de Dios no menos reales para los creyentes. El ser

¹ *Graduale Romanum*. Edición bilingüe latín-alemán. Editado por los monjes de la Abadía Gerleve, Billerbeck, 2ª 1983, p. 94.

humano puede percibir esta tensión como algo productivo, pues puede ser para él un estímulo para la acción. Puede encaminarse a cambiar un poco en la realidad con aquello que le ha sido prometido por Dios. La “Plegaria eucarística para las misas por motivos especiales” expresa repetidamente esto en un lenguaje muy cercano al presente y con distintos matices. La liturgia no es una mojigatería apartada de la vida, sino que a final de cuentas tiene que acreditarse en la vida diaria. De esta manera, la Iglesia ora en esta plegaria eucarística adhiriéndose a una formulación del Concilio Ecuménico Vaticano II: “Haz que los fieles comprendan los signos de los tiempos y se comprometan con todas sus fuerzas con el Evangelio. Haz que nos abramos a aquello que mueve a los seres humanos, que compartamos sus tristezas y angustias, su alegría y su esperanza, y que como testigos fieles del evangelio salgamos con ellos a tu encuentro.” (Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”, número 1). Un texto alternativo no es menos impresionante: “Danos la palabra adecuada cuando los seres humanos busquen consuelo y consejo. Ayúdanos a realizar la acción correcta en donde los seres humanos nos necesiten. Haznos pensar y obrar de acuerdo a la palabra y ejemplo de Cristo. Haz a tu Iglesia un lugar de la verdad y de la libertad, de la paz y de la justicia, para que los seres humanos abreen en ella nuevas esperanzas.” No ha de pasarse por alto la necesidad de tender puentes entre liturgia y vida, pero tampoco la obligación que contrae con la liturgia el individuo como también la comunidad eclesial. Quien haga oración estos textos, se encuentra puesto a sí mismo ante una exigencia relevante. Aquí se formula una norma a la que la Iglesia misma debe corresponder, se crea un parámetro a cuya altura ella siempre tiene que estar, si es que la liturgia no ha de volverse un juicio sobre la Iglesia.

2. Exigencias a la calidad de la liturgia

En efecto, esto significa implícitamente que la liturgia tiene que conservar también una tal forma, estructura y calidad; para que pueda mediar a los seres humanos este don de la libertad en imágenes, textos y acciones. Aquí hay evidentemente problemas, de otra manera no se discutiría siempre de nuevo la “relevancia de la liturgia para la vida”. ¿Qué desenfoca la mirada, qué hace imposible a muchos descubrir para sí el núcleo de la liturgia? Si uno

prescinde de la incuestionable crisis de la fe, existen al interno de la Iglesia y de la liturgia campos o problemáticas que están situadas de manera muy diferente, de las cuales pueden abordarse nada más algunas.

1. Una primera problemática son las carencias en la liturgia de la comunidad. Es absurdo formular juicios globales, sólo se pueden señalar algunas observaciones. Cuanto más se hagan estas observaciones, tanto más crece la certeza de que aquí tenemos que ver con un déficit en la celebración de la liturgia. A menudo la liturgia es demasiado impotente como para poder conquistar a los seres humanos dentro de la Iglesia, pero también a los que están en su periferia y fuera de ella, para que vivan una vida cuyo manantial sea la fe.

El sermón, por ejemplo: El sermón es para muchos fieles católicos un elemento importante de la celebración de la misa. Tiene que desentrañar el acontecimiento que celebra la liturgia. Como quiera que uno pueda sopesar, de acuerdo con la teología de la liturgia, el valor que en la liturgia tiene el sermón: El sermón exitoso es decisivo para muchos fieles para aceptar la liturgia en su conjunto. Pero ¿cómo están las cosas con respecto a su calidad? No cabe duda que también hoy hay predicadores dotados y magños. Pero al lado de ellos hay muchos sermones en cuya preparación se trabaja con mucho ahínco, pero que no pueden hacer sentir entusiasmo por el Evangelio y su mensaje. Una buena prédica tiene necesidad del don de mediación, de la precisión de las palabras, pero también de la experiencia vivida. Tiene que tender puentes entre la liturgia y la vida, debe “fortalecer la vida cristiana [...]” (AEM,² número 41). Por desgracia, a menudo esto no pasa de ser un mero deseo; es necesaria una promoción intensiva. No cabe duda que es un problema que muchos dones para decir un buen sermón en la liturgia dominical no puedan ser involucrados porque los laicos no tienen una decisiva participación activa.

Ejemplo, las plegarias: Las peticiones podrían y deberían ser un elemento relevante de la liturgia, en todo caso descubierto y ponderado teológicamente en el siglo XX como “oratio fidelium”, “oración de los fieles”. Es incuestionable que hay muchos sacerdotes y parroquias que se ponen a pensar para hacer esta oración y para quienes la oración “por

² La introducción general al Misal Romano está reproducida en *Die Messfeier –Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis* [La celebración de la misa. Colección de documentos. Textos escogidos para la praxis], editado por el Secretariado de la Conferencia de Obispos Alemanes, Bonn, 11ª 2009 (documento de trabajo 77), pp. 7-89.

todos los seres humanos y por la salvación de todo el mundo” (AEM 45) es efectivamente una preocupación. Pero ¿con cuánta frecuencia se cumple precisamente este elemento relevante para la vida más que como rúbrica, con cuánta frecuencia las plegarias se toman de modelos preestablecidos, sin tener consideración por las preocupaciones concretas que hay en la comunidad? ¿Qué tan alejadas de los problemas concretos de la comunidad están a menudo las peticiones? ¿Qué tan problemática es a menudo la calidad lingüística de esta oración que se encuentra en la frontera entre liturgia y cotidianidad?

Ejemplo signos: Se jura y perjura sobre el significado del tratamiento de ellos en la liturgia. Pero si se ve la realidad en numerosas comunidades, esta discusión ha sido recibida demasiado poco. Si uno medita en el lazo que une la historia de la vida de los concelebrantes con el acontecimiento de Cristo, entonces descubre que la preparación de la ofrenda, los ritos de la Eucaristía, especialmente la fracción del pan, pero también el modo y la manera de la comunión, juegan un papel central. Sin embargo, con demasiada frecuencia no alcanzan la calidad y fuerza expresiva para que el acontecimiento de fe que se realiza en ellos pueda tocar efectivamente a los fieles. Ciertamente es algo existente lo que en la vida de los seres humanos podría desarrollar su fuerza a partir de la liturgia. Pero no obtiene la estructura como para poder desplegar efectivamente esta fuerza.

Se podría prolongar esta lista que varía de lugar a lugar. Pero se piensa en ella como en un llamado: La cuestión de la relevancia de la liturgia para la vida sólo se puede responder finalmente en cada lugar concreto. Las instrucciones eclesásticas sobre la liturgia abren múltiples escenarios que deberían aprovecharse. ¿Se reconoce la necesidad? ¿Es suficiente para las comunidades el apoyo que reciben para poder alcanzar la meta? ¿Se invierte suficientemente en una formación continua de alto nivel que se plantee los problemas actuales de la liturgia y ofrezca soluciones?

2. Problemas se pueden constatar en otro campo de la liturgia, a saber en el ámbito del lenguaje de la liturgia. Después del Concilio se tradujeron competentemente al alemán, sin parar y con encima toda la crítica justificada desde la perspectiva de hoy, los textos litúrgicos latinos. También en los años subsiguientes se logró esto grosso modo con muchos libros litúrgicos en una combinación finamente equilibrada de Conferencia episcopal, Instituto Alemán de Liturgia Trier, y especialistas de las disciplinas teológicas y

morales. Como base de esto sirvió la Instrucción romana de 1969 sobre los traductores. Su máxima concisa tiene el tenor siguiente: La versión de los contenidos de los textos latinos de las oraciones a una lengua que acerque el mensaje de los textos a los seres humanos en otra lengua.³ En 2001 esta Instrucción fue substituida por una nueva (“*Liturgiam authenticam*”).⁴ Aquí no vamos a entrar en sus múltiples problemas que se plantean precisamente en la perspectiva del derecho litúrgico. Decisivas son las directrices modificadas para las traducciones. Ahora lo decisivo es la mayor cercanía posible al texto latino y, por tanto, también a la estructura lingüística y al mundo simbólico del latín. Sobre esta base se volvieron a traducir dos libros litúrgicos: La celebración del bautismo de los niños y La celebración eclesial del sepelio. En ambos libros hay crítica desde el punto de vista lingüístico. El nuevo ritual de la sepultura ha fracasado. A principio de 2010 lo suspendieron los obispos, se puede volver a emplear la edición de los predecesores.⁵ Con la Instrucción “*Liturgiam authenticam*” se destruyó de hecho la combinación de los diferentes niveles de trabajo que hemos descrito anteriormente. En lugar de la subsidiariedad en las cuestiones litúrgicas entraron las instrucciones centralistas. Esto es altamente cuestionable tanto desde el punto de vista de la eclesiología como del de la teología de la liturgia. La liturgia comunica su fuerza vital no sólo, pero esencialmente, a través del lenguaje. Una liturgia celebrada en una lengua materna ha de someterse a un esmerado cuidado de la lengua. Pero para esto la Iglesia particular tiene necesidad de amplios espacios libres para la creación. Tiene necesidad también de nuevas ideas acerca del modo en que se puede alcanzar una adecuada forma lingüística. ¿Se emplean hoy, para alcanzar esto verdaderamente, los instrumentos y las instituciones correctas? ¿Se involucran efectivamente los “artistas del lenguaje”, que ciertamente hay en la Iglesia, en tales procesos? ¿Por qué tienen que mantenerse en secreto los trabajos de traducción, como es el

³ Véase el texto alemán en: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie* [Documentos para la renovación de la liturgia], tomo I de *Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963-1973* [Documentos de la Sede Apostólica], editado por Heinrich Rennings, Martin Klöckener, Kevelaer, 1983, números 1200-1242.

⁴ Véase Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Quinta Instrucción “para la recta aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Ecuménico Vaticano II” *Liturgiam authenticam*, Sobre el uso de las lenguas vernáculas en la publicación de los libros de la liturgia romana (sobre el artículo 36 de la Constitución). Texto latín-alemán, 28 de marzo de 2001, publicado por el Secretariado de la Conferencia de Obispos Alemanes, Bonn, 2001 (Instrucciones de la Sede Apostólica, número 154).

⁵ Véase Benedikt Kranemann, „Mangelnde Sensibilität. Das neue liturgische Buch für die kirchliche Begräbnisfeier“ [“Sensibilidad deficiente. El nuevo libro litúrgico para la celebración eclesial del sepelio”], en *Herder Korrespondenz*, número 64, 2010, pp. 185-189.

caso actualmente? La situación actual es insostenible para una Iglesia que quiere entusiasmar a los seres humanos con la fuerza divina que emana de la liturgia, para que de ella puedan recibir su savia. Es incomprensible porque la Iglesia en el siglo XX ya había tomado otro camino. Pero entre tanto la liturgia conduce, y esto es motivo de esperanza, a un vehemente debate en Europa y Norteamérica.

3. En general también hay problemas en la revisión de los libros litúrgicos. En la ciencia de la liturgia se sostiene la tesis de que necesitan una revisión los libros litúrgicos redactados en lenguas maternas para una liturgia en la que deben involucrarse activamente los seres humanos y que ya tengan más de 30 años de antigüedad. Con esto no se piensa en una reforma de fondo, sino ante todo en una revisión de la forma de expresión y en un examen de las experiencias con las fiestas litúrgicas individuales. El misal ya se encuentra en su cuarta década; por tanto, no sería demasiado pronto para hacer una revisión de su lenguaje. Ha fracasado un proyecto de revisión que las conferencias episcopales del ámbito de lengua alemana habían puesto en marcha al final del siglo pasado.⁶ El trabajo ha sido retomado con un nuevo personal. Pero está durando demasiado tiempo. Las demoras desgastan sobre todo a los responsables de la pastoral, justamente a los sacerdotes que se ven obligados a buscar apoyo en tiempos pastoralmente difíciles. Y tales dilaciones conducen a que en las parroquias haga falta cada vez más una liturgia urgentemente necesaria y lingüísticamente revisada. En la praxis esto conduce de nuevo a que se recurra aún más a materiales dudosos. Es una paradoja: Aquellos que quieren fortalecer el orden en la Iglesia terminan enterrándolo. Y una vez más se tiene que constatar: A causa de ello, ciertamente no sale ganando el significado de la liturgia para los seres humanos.

4. Tampoco es nueva la queja de que hace la falta una multiplicidad de formas en la liturgia. En las parroquias se ha descubierto y promovido demasiado poco, y justamente por los cristianos individuales, las distintas formas de liturgia, además de la Eucaristía. Esto se puede afirmar a pesar de los innumerables esfuerzos que se han hecho ante todo en torno a la Liturgia de las horas. Esta multiplicidad no es relevante en última instancia con vistas a

⁶ Véase Eduard Ángel (editor), *Studien und Entwürfe zur Messfeier* [Estudios y borradores para la celebración de la misa], Friburgo en Brisgovia, 1996 (Textos de la Comisión de estudio para la liturgia de la misa y el misal, Comunidad Internacional de Trabajo de la comisiones de liturgia en los países de lengua alemana, 1).

aquel número creciente de seres humanos en Alemania que viven distanciados de la Iglesia o de la fe cristiana o que tampoco han entrado efectivamente en contacto con la fe cristiana. Si se prescinde de aquellos que se han decidido conscientemente a vivir una existencia atea o agnóstica, queda aún el gran grupo de aquellos que pueden ser designados como indecisos, quizás también como gente en búsqueda. Más allá de los problemas intra-eclesiales, este grupo tiene ante todo que ser tomado en serio –también en la liturgia o en las celebraciones para-litúrgicas. Ciertamente existen y en gran número pequeñas liturgias en la vida diaria, liturgias de la palabra como preparación a las grandes épocas del año cristiano, nuevas formas litúrgicas en vistas a los “que están lejos”, pero todavía son demasiado poco frecuentes. En parte se preparan con mucho cuidado y parecen apelar también a seres humanos, de quienes evidentemente no se puede decir que participan en la liturgia de la Iglesia. Especialmente demandadas son aquellas liturgias que tienen raíces en la vida, sobre todo pequeñas formas litúrgicas en el vasto campo de la pastoral de la ciudad. Estas documentan que donde la liturgia tiene efectivamente raíces en la vida, ahí es manifiesto que hay también interés en la liturgia. Tendría que invertirse más en tales formas pequeñas y tendrían que percibirse más en la vida pública, pues en ellas tiene lugar mucho encuentro con el mensaje de Dios también para seres humanos que viven en el margen o fuera de la Iglesia.

3. Nueva fuerza expresiva para una liturgia cercana a la vida

Ya se han indicado algunas posibilidades para procurarle una nueva fuerza expresiva a la liturgia como “cumbre y fuente”. Para concluir deben enumerarse cuatro puntos más.

1. La liturgia, hoy más que nunca, tiene que interpelar desde sí misma a los seres humanos y proclamarles a Dios en el evento festivo. La acción litúrgica tiene que ganar más claridad y fuerza expresiva. Para esto es necesaria una concentración en el acontecimiento central de la liturgia, en las acciones y palabras decisivas. El modo en se haya de proceder aquí con la palabra, la música y los gestos, el pan y el vino, con el óleo y el agua, con la luz y el fuego, naturalmente con el espacio, y también con los utensilios y ornamentos, tiene que ser

puesto al servicio del acontecimiento festivo. Un volumen con imágenes tomadas de la liturgia de la parroquia Nacimiento de María en Aschaffenburg causó mucha sensación hace algunos años. Apareció bajo el título “*Laetitia vacui nichts als Freude*” (La alegría del vacío no es más que alegría).⁷ Después de juzgar las fotografías, la parroquia no hace otra cosa que celebrar la liturgia. Pero toma en serio las formas de la liturgia, se sumerge en el corazón de la liturgia y a todas luces está en lo que debe estar en la liturgia. Esto tendría asimismo que volverse realidad en otras parroquias.

2. Por lo que se refiere a la liturgia se ha de contar en conjunto con un legítimo plus en pluralidad. Los libros litúrgicos conocen completamente tal multiplicidad, como lo señalan los ordinarios diferenciados y en parte variables para el bautismo, el matrimonio o incluso para el sepelio. La liturgia tiene que ser “fluida” según las diferentes situaciones de la vida, pero tiene también que estar abierta a participantes que proceden de muy diferentes contextos de vida. Habrá que discutirse de nuevo lo que se puede entender en los presupuestos actuales por “participación activa”, dónde es necesaria la apertura, pero también tienen que ser definidos los límites, tiene que discutirse de nuevo qué tanto espacio para la creación tienen que prever los ordenamientos litúrgicos. La fuerza vital de la fe divina que se celebra en la liturgia tiene que ser la medida del trato con la liturgia en la Iglesia del presente. Sólo entonces la Iglesia estará a la altura de su pretendido derecho a ganar seres humanos para la fe.

3. No se puede renunciar a buscar nuevas formas de celebración si se quiere interpelar a los seres humanos en las situaciones y cuestiones de su vida, a los seres humanos que no tienen ningún contacto con la Iglesia. Con su liturgia la Iglesia debe dar testimonio de su fe; se habla de la “dimensión misionera” de la liturgia. Pero para esto necesita también formas nuevas, tal como han surgido en los últimos años en toda Alemania, señeras en mucho en las parroquias de los nuevos estados federales. Aquí se perfila en pequeño una evolución interesante: Para la Iglesia de la diáspora, la experiencia de la sociedad secular se vuelve un aguijón para completar sus formas litúrgicas con aquellas en las cuales también los no

⁷ Véase Edeltraud Arbes (editora), *Laetitia vacui nichts als Freude* [La alegría por el vacío no es otra cosa que alegría], Lindenberg, 2009.

cristianos puedan tener un encuentro con el mensaje de Dios. Con esto uno alcanza de hecho a los seres humanos y conquista un nuevo territorio para un nuevo campo de acción. Pero, sobre todo, las parroquias que se lanzan a esta aventura, hacen la experiencia de cómo pueden surgir nuevas actividades a partir de la liturgia y de otras celebraciones y, por tanto, de un ámbito de la vida eclesial para el que quizás nadie había esperado esto. Así, la correlación de liturgia y vida alcanza una vez más una explosividad completamente nueva.

4. Con esto se conecta un cambio de perspectiva en la visión de la liturgia. Hasta ahora, y esto es completamente legítimo, se ha entendido la liturgia ante todo como algo interno a la Iglesia. Partiendo de esto se define la estructuración de la liturgia. Pero se podría tomar otra perspectiva y preguntar, al considerar la lengua, la música, la acción simbólica, cómo habla esta liturgia por los seres humanos que de ninguna manera están familiarizados con ella y sus tradiciones. Para que no se me malinterprete: Esto no es un alegato a favor de una liturgia acomodada al gusto de la época. Es un cambio de perspectiva que toma en consideración a los otros y, a partir de ellos y para ellos, pregunta cómo puede ser atractiva la liturgia, dónde se vuelve atractiva y puede hablar la liturgia, pero también dónde levanta barreras y ahuyenta.⁸ Esto podría ser expresión de una Iglesia que cuenta con que su liturgia tiene algo que decir en y para la vida de los seres humanos. Aquí podría presentarse la Iglesia como una comunidad de fe que cuenta con estos otros. Y así también podría destilar la liturgia sabia vital tanto para los seres humanos como también para la Iglesia.

⁸ Véase, más detalladamente, Benedikt Kranemann, „Liturgie in der Perspektive der Andern. Aufbrüche in die Zukunft des Gottesdienstes aus katholischer Perspektive“ [“Liturgia en la perspectiva de los otros. Apertura al futuro del culto divino desde una perspectiva católica”], en Hans Kerner (editor), *Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel* [Aperturas. Culto divino en el cambio], Leipzig-Trier, 2010, pp. 129-148.

CULTURA JURÍDICA Y PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS

Thomas Schüller
Cultura jurídica en la Iglesia

El tercer campo de acción en el Memorando está dedicado al tema de la cultura jurídica en la Iglesia. Su tenor es el siguiente:

“3. Cultura jurídica: El respeto y reconocimiento de la dignidad y libertad de cada persona se muestra especialmente cuando se resuelven los conflictos de una manera justa y recíprocamente respetuosa. El derecho canónico solamente merece este nombre si los fieles realmente pueden reclamar sus derechos. Urge mejorar la protección de los derechos en nuestra Iglesia y una cultura jurídica: Un primer paso para avanzar es la creación de una jurisdicción administrativa eclesial.”¹

1. ¿Qué significa “Cultura jurídica en la iglesia”?

Cuando con el concepto de “cultura” se quiere dar a entender la suma de todo lo creado por los seres humanos –a diferencia de lo dado por naturaleza–, entonces la cultura jurídica es sólo una parte de los múltiples fenómenos culturales. En la cultura jurídica se trata del orden jurídico creado por los seres humanos y de su aplicación en la vida cotidiana de los seres humanos. A manera de ejemplo puede uno referirse al orden de un Estado democrático de derecho como lo es la República Federal de Alemania. Así, según el artículo 79, inciso 3, de la Constitución Política de Alemania, el principio del Estado de derecho pertenece al contenido esencial de la Constitución Política. Este principio no puede eliminarse ni siquiera por una mayoría de dos tercios que decida cambiar la Constitución. Esta “esencia” del Estado de derecho se concreta por medio de diversas normas de la Constitución Política: El artículo 1, inciso 3, de la Constitución ata todo el poder del Estado a los derechos fundamentales como derecho inmediatamente vigente; el artículo 20, inciso 3, de la Constitución ata administración y jurisdicción al derecho y a la ley; el artículo 19, inciso 4, de la Constitución Política asume, por una parte, las estructuras institucionales de

¹ www.memorandum-freiheit.de (Consultado el 23 de marzo de 2011)

un sistema de jurisdicción administrativa y, por otra, declara la garantía de las vías jurídicas.

Cuando hablamos de cultura jurídica en la Iglesia, esta cultura ha de distinguirse de otras culturas jurídicas y, por tanto, de otros sistemas jurídicos. Esto significa, por una parte, que tienen que considerarse en conjunto los principios normativos del orden jurídico de la Iglesia que pueden ser recapitulados concisamente en el concepto de la comunión jerárquica que caracteriza al pueblo de Dios en la distinción de clérigos y laicos.² Por esta razón el canonista tiene que señalar en las discusiones al interno de la Iglesia que el Estado democrático de derecho no puede ser establecido a la par como criterio para la acción de la Iglesia católica. Tienen que respetarse los procesos de dirección y decisión que se derivan de la fe de la Iglesia. Pueden fijarse en los ministerios constitucionales centrales del Papa y de los obispos diocesanos.

Pero con esto, por otra parte, no se quiere decir que los principios fundamentales de todo orden jurídico de un Estado, legitimado democráticamente, no puedan tener vigor también en la cultura jurídica de la Iglesia. En este asunto, en todo caso, tendrá que contarse con: 1. La seguridad jurídica, es decir, normas jurídicas claras y distintas que no pueden estar en contradicción con la fe, tal como lo enseña la Iglesia obligatoriamente; 2. El conocimiento de todos los fieles del derecho efectivamente vigente y su observancia; 3. La protección de los derechos en el sentido del reconocimiento de todos los derechos de los fieles y del derecho a reclamarlos en caso de que sean vulnerados por un tercero; y 4. “Asimismo la obligación que tienen las autoridades de la Iglesia a actuar conforme a derecho como también la configuración de los medios y procedimientos jurídicos para la solución de los conflictos”.³

Partiendo de la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II, expresada en su Constitución Dogmática sobre la Iglesia “*Lumen Gentium*”, haría valer un quinto punto. Este punto pertenece a los elementos esenciales de una cultura jurídica en la Iglesia: Todos los fieles tiene cada uno a su manera parte en la misión encomendada a la Iglesia. Por esta

² Véase Georg Bier, „Kirchliche Rechtskultur. Vom Umgang mit dem Recht der Kirche“ [“Cultura jurídica en la Iglesia. Trato con el derecho de la Iglesia”], en Thomas Boom (editor) en colaboración con Benedikt Barth, *Glaube und Kultur? Begegnung zweier Welten?* [¿Fe y cultura? ¿Encuentro de dos mundos?], Friburgo en Brisgovia, 2009, pp. 203-228, praesertim 206.

³ Ilona Riedel-Spangenberg, „Vorwort“ [“Prólogo”], en Idem, *Rechtskultur in der Diözese* [Cultura jurídica en la diócesis], Quaestiones Disputatae 219, Friburgo en Brisgovia, 2006, pp. 7-13, praesertim 10.

razón la jerarquía eclesiástica competente tiene que acudir, a la hora de preparar y decidir los temas importantes para la Iglesia, al Consejo de los fieles mediante un procedimiento ordenado jurídicamente. En el Consejo de los fieles se expresa el sentido de la fe de los fieles y en esta fuerza la jerarquía de la Iglesia abreva la fuerza que no la debilita sino la fortalece. La Iglesia católica conoce esta praxis desde hace mucho tiempo en el ámbito de las órdenes religiosas, pero también en el ámbito escrito. Piénsese sólo en la praxis de los sínodos tal como desde hace mucho tiempo se ha manifestado, por ejemplo, en el nivel de los obispados en los sínodos diocesanos. Pero también ha de pensarse en los órganos consultivos como el Consejo sacerdotal y el Consejo pastoral diocesano. En estos gremios consultivos, que se norman por el Derecho Canónico de la Iglesia universal, puede un obispo diocesano consultar todos los temas importantes antes de tomar decisiones definitivas acerca de ellos, y también puede obligarse –esto es decisivo– a esta obligación de consultar para actuar de una manera jurídicamente válida mediante un ley particular. Esta autoobligación jurídica está prevista expresamente en el Código de Derecho Canónico de 1983, en el canon 127. Su tenor es el siguiente:

“Artículo 1. Cuando el derecho establece que para realizar ciertos actos el superior necesita el consentimiento o consejo de algún colegio o grupo de personas, el colegio o grupo debe convocarse a tenor del canon 166, a no ser que, tratándose tan sólo de pedir el consejo, dispongan otra cosa el derecho particular o propio; para la validez de los actos, se requiere obtener el consentimiento de la mayoría absoluta de los presentes, o bien pedir el consejo de todos.

Artículo 2. Cuando el derecho establece que, para realizar ciertos actos, el superior necesita el consentimiento o consejo de algunas personas individuales, entonces rige:

1º Si se exige el consentimiento, es inválido el acto del superior en caso de que no pida el consentimiento de esas personas, o actúe contra el parecer de las mismas o de algunas de ellas;

2º Si se exige el consejo, es inválido el acto del superior en caso de que no escuche a esas personas: El superior, aunque no tenga ninguna obligación de seguir ese parecer, aún unánime, no debe sin embargo apartarse del dictamen, sobre todo si es concorde, sin una razón que, a su juicio, sea más poderosa.

3. Artículo 3. Todos aquellos cuyo consentimiento o consejo se requiere están obligados a manifestar sinceramente su opinión, y también, si lo pide la gravedad de la materia, a guardar cuidadosamente secreto, obligación que el superior puede urgir.”

2. ¿Por qué tiene que hablarse de una “cultura jurídica en la Iglesia”?

¿Por qué se ha asumido la expresión capital “Cultura jurídica en la Iglesia” en el texto del Memorando? ¿Se sigue considerando el derecho canónico como un indeseado instrumento en manos de la Jerarquía eclesiástica y como causa probable de gran malestar en la Iglesia? La respuesta es a la vez tan sencilla como ilustradora: “El derecho canónico es imprescindible para hacer posible una solución ordenada de los conflictos. No necesitamos menos normas jurídicas, sino otras normas jurídicas que merezcan el nombre de derecho.”⁴ Estas palabras que entre tanto ya se han vuelto legendarias en los círculos jurídicos eclesiásticos, pronunciadas por el antiguo capitular de la Catedral de Limburgo, Werner Böckenförde, pone el punto sobre las íes, pues muchos ejemplos tomados de la cotidianeidad jurídica eclesial documentan que hacen falta muchos procesos transparentes y ordenados con simplicidad, pero que son absolutamente necesarios para poder hallar justicia en la Iglesia.

Algunos ejemplos ad hoc:

Especialmente virulentos son los déficit que hay en la cultura jurídica de la Iglesia en el ámbito de la administración eclesial, en el ámbito del así llamado poder ejecutivo. El consejo de administración de una comunidad eclesial espera la respuesta a una solicitud de financiamiento para reorganizar un jardín de niños y recibe de la autoridad episcopal competente una respuesta de tres líneas, con la que sin dar justificación alguna no se aprueba ni financia la medida de reorganización. Una colaboradora eclesiástica, que vive en un matrimonio canónicamente inválido sabiéndolo sus superiores, pero que sin embargo sigue trabajando durante un largo tiempo sin que se le objete, se encuentra en un conflicto

⁴ Werner Böckenförde, „Statement aus Sicht eines Kirchenrechtlers“ [“Statement desde la perspectiva de un canonista”], en Dietrich Wiederkehr (editor), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes –Konkurrent oder Partner des Lehramtes?* [El sensus fidei del Pueblo de Dios –¿Competidor o compañero del Magisterio?], Quaestiones Disputatae 151, Friburgo en Brisgovia, 1994, pp. 207-213, praesertim 213.

laboral con sus superiores y recibe a partir de ahora, en referencia a una falta de lealtad según el artículo 5° del ordenamiento fundamental del servicio eclesiástico, un despido sin previo aviso. Un obispo diocesano solicita el así llamado “Nihil obstat” de Roma para un teólogo que por vez primera debe ser nombrado profesor de teología para toda la vida en una facultad de teología de una universidad estatal que está en su diócesis; y sin ninguna dar justificación alguna la Congregación para la Educación niega el Nihil obstat al interesado. Un caso completamente especial de arbitrariedad jurídica fue el modo de proceder que se observó en 1989 para la elección del cardenal Meisner como arzobispo de Colonia. Porque en las votaciones llevadas a cabo en el capítulo de la catedral no se alcanzó la mayoría de dos tercios, tal como se exige en los estatutos, el estatuto fue cambiado por una carta del entonces nuncio apostólico mientras estaba en curso el proceso; y entonces fue suficiente la mayoría simple para elegir al arzobispo de Colonia actualmente en funciones.

Un ejemplo clásico de cultura jurídica eclesial acuñada rudimentariamente en el campo de la legislación es el trato que durante muchos años han tenido los obispos alemanes con la valoración canónica del abandono de la Iglesia con efectos civiles ante el registro civil o el juzgado de lo civil, trato que es necesario desde el punto de vista del Estado a causa de la libertad religiosa negativa protegida por la Constitución. El Consejo Pontificio para los Textos Legales precisó por escrito en 2006 el contenido de los criterios para una separación formal de la Iglesia. Así, pues, la declaración de la salida de la Iglesia tiene que tener lugar en presencia de la autoridad eclesiástica competente (obispo diocesano/párroco) y ser aceptada por ella. En segundo lugar, tiene que tratarse de un acto voluntario libre. Y, finalmente, en esta separación formal tiene que expresarse una separación de la Iglesia, de algunas verdades de la fe o de la fe en su conjunto. Los obispos alemanes tienen dificultad en reflexionar sobre la praxis que han observado durante muchos años en el trato con católicos o católicas que han abandonado la Iglesia católica. Esta praxis consistió en considerar por lo menos como cismático a cada uno de los católicos o católicas que haya salido de la Iglesia –independientemente de las razones que haya tenido alguien para abandonar la Iglesia con los efectos civiles respectivos, el cual o la cual no puede ser admitido más a los sacramentos de la Iglesia. Esta praxis se basaba en una declaración de los obispos alemanes hecha en 1969, en la cual se hablaba sólo indirectamente de esta

“excomuni3n” de hecho. Adem1s, este texto no era ninguna norma jur1dica obligatoria, sino una declaraci3n motivada por la pol1tica financiera, porque en ese tiempo romp1a contra la Iglesia cat3lica la primera ola de abandonos de la Iglesia. No queda sino esperar que los obispos alemanes, en colaboraci3n con las instancias romanas, trabajen por encontrar una soluci3n que corresponda a las instrucciones de 2006.

Podr1an multiplicarse a discreci3n estos pocos ejemplos. Pero estos muestran muy claramente el dilema de una cultura jur1dica deficiente en la Iglesia: Ciertamente la Iglesia cat3lica romana es percibida muy fuertemente desde fuera tambi3n como una comunidad de fe constituida can3nicamente. Pero al mismo tiempo tambi3n arroja graves d3ficit en todos los niveles –Iglesia universal–di3cesis–parroquia– en la concepci3n, aplicaci3n e interpretaci3n de sus normas jur1dicas. No a pocos fieles les causan estas normas graves dificultades –a menudo con consecuencias existenciales.

Klaus Lüdicke

Protección del derecho en la Iglesia – Pasos necesarios

Si entre los intereses del Memorando hay uno que concuerde plenamente con las exigencias de las instancias de la Iglesia universal, entonces es éste: Crear una jurisdicción sobre la administración eclesiástica. ¿Qué significa en general esta exigencia y qué aspecto tiene la protección del derecho contra la administración eclesiástica?

En el ámbito del Estado estamos acostumbrados a que haya una posibilidad de hacer valer, y eventualmente obtener, cualquier derecho ante los tribunales correspondientes. El Juez de primera instancia decide el litigio jurídico con el vecino relativo al respeto de los linderos para conservar los límites de un predio; el Tribunal fiscal maneja el litigio con el Ministerio de Finanzas relativo a la deducibilidad de determinadas erogaciones; la denegación de la solicitud de licencia de construcción es un caso para el Tribunal administrativo. Jurisdicción sobre la administración significa dar al ciudadano una posibilidad de defenderse con sus derechos contra las medidas de la superioridad y de hacer reclamos a las autoridades del Estado.

1. Jurisdicción administrativa en el nivel de la Iglesia universal

Hasta 1967 no hubo en la Iglesia católica posibilidad alguna de convocar un tribunal eclesiástico contra las decisiones, por ejemplo, de un vicario general. Sólo quedó abierta la posibilidad de la queja que se dirigía al superior correspondiente. Así, pues, cuando, por ejemplo, el párroco había decidido que un grupo de jóvenes católicos ya no tenían permiso de pisar la casa parroquial porque la mayoría de ellos no se hacían presentes en las misas de los domingos, uno podía (y puede) quejarse ante el vicario general y solicitar la supresión de la prohibición. Si no se le daba (y se le da) la razón y el obispo ordinario no suprime el rechazo de la queja por parte del vicario general, entonces se podía (y se puede) quejar ante la Santa Sede. Cuál de los diferentes “Ministerios” de la Curia romana era (y es) competente, apenas lo podían averiguar los fieles ignorantes del derecho, pero esto lo

arregla la Curia misma. Pero cuando la autoridad competente de la Curia confirmaba la decisión del párroco, del vicario general y del obispo, se acababan todas las posibilidades. No había un control por medio de instancias que no estuvieran dentro del sistema administrativo.

El 15 de agosto de 1967, el Papa Paulo VI creó un Tribunal Eclesiástico Administrativo con la Constitución Apostólica “*Regimini Ecclesiae Universae*”: En el tribunal supremo de la Iglesia, la Signatura Apostólica, se creó un nuevo departamento que se ocupa en forma judicial de las quejas (no demandas) contra las decisiones de las autoridades de la Curia.

Así, pues, desde entonces existe un Sistema institucional de justicia administrativa en la Iglesia. Pero este sistema está muy alejado de los problemas de la vida diaria en la Iglesia; es efectivo sólo después de recorrer el largo camino de la queja y –opera en lengua latina. Existe la imposición del abogado y sólo el que es admitido como abogado en la Curia romana puede ejercer su oficio en ella. Se pueden contar con los dedos de una sola mano las personas de lengua alemana que tienen acceso a esta función en la Curia romana.

Que un tribunal administrativo del más alto nivel no es suficiente lo constató el Sínodo de los Obispos que se reunió en Roma sólo seis semanas después de la disposición de Paulo VI. Su tema, entre otros, era resolver sobre los impulsos y lineamientos para la reforma del Código de Derecho Canónico. En los “Principios directivos de la revisión del *Codex Juris Canonici*” el Sínodo de los Obispos formuló los lineamientos siguientes:

“Una grave cuestión que habrá de resolverse en el futuro código, a saber de qué manera han de definirse y protegerse los derechos de la persona. De hecho, la potestad plena es sólo una y reside completamente en el superior, sea el superior supremo o un superior subalterno, a saber en el Papa y en los obispos diocesanos, para cada ámbito correspondiente. [...] Pero el uso de esta potestad plena en la Iglesia no puede ser arbitrario, pues esto lo prohíbe tanto el derecho natural como también el derecho divino y eclesial positivo. Han de reconocerse y protegerse los derechos de cada uno de los fieles cristianos [...]” (Del lineamiento 6).

Esta exigencia de reconocimiento y protección de los derechos de cada uno de los fieles cristianos en la Iglesia desemboca en la expectativa en el nuevo CIC de que debe

haber un estatuto jurídico común para todos los miembros de la Iglesia, el cual tiene como base la igualdad en principio de todos. Y sólo sobre esta base debe haber diferenciaciones según las funciones de cada quien en la Iglesia. Para que un estatuto jurídico semejante no se quede “en el aire”, sino que la protección de los derechos demandada también sea garantizada efectivamente, se dice en el siguiente lineamiento:

“Y no es suficiente que en nuestro derecho ya exista de manera consuetudinaria la costumbre de una protección del derecho. A saber, han de reconocerse verdaderos y propios derechos subjetivos sin los cuales apenas se puede imaginar un orden jurídico de la sociedad “de la Iglesia”. Por tanto, se tiene que declarar en el derecho canónico que el principio de la protección jurídica se aplica igualmente a los superiores y a los subordinados, de tal manera que desaparezca por completo toda sospecha de arbitrariedad en la administración de la Iglesia.

Esta meta sólo se puede alcanzar mediante medios jurídicos, que están regulados por el derecho, de suerte que, cuando alguien piense que una instancia subordinada ha violado el derecho, éste pueda ser restaurado en una instancia superior. [...]” (Del lineamiento 7).

Ciertamente existirían ya posibilidades para quejarse en la Iglesia, pero según la opinión de los canonistas este camino no es efectivo. La queja administrativa fracasa a menudo en la protección de los derechos y la impartición de justicia.

“Por esta razón se siente por doquier la necesidad de crear en la Iglesia tribunales administrativos por clases e instancias, de manera que la defensa de los derechos ante ellas tenga un propio proceso canónico que sea llevado a buen término por las autoridades de los diferentes instancias. Teniendo como marco de fondo este principio, han de distinguirse claramente las diferentes funciones de la plena potestad eclesiástica, a saber la legislativa, la ejecutiva y la judicial, y es adecuado determinar por cuáles órganos tienen que ejercerse las funciones individuales [...]” (Del lineamiento 7).

Y también se nombran las consecuencias prácticas de este proyecto:

“Asimismo será cosa de nuestro Codex establecer o fijar cuáles quejas concretas se van a admitir en los tribunales administrativos, establecer las reglas del procedimiento administrativo como también instituir órganos fijos que puedan juzgar la materia” (Del lineamiento 7).

Es interesante que el primer borrador parcial para el nuevo Código de Derecho Canónico afectaba la “procedura administrativa”, el proceso administrativo. Con esto, por una parte, se planeaba dar a la administración de la Iglesia reglas para su propia acción –algo así faltaba en el CIC de 1917; por otra, crear el marco jurídico para un control judicial de la actividad administrativa. El texto fue reelaborado después a lo largo de muchas revisiones y el resultado se plasmó en el último esquema para un nuevo CIC que estaba listo en 1982. Se basó, entre otras cosas, en una consulta a nivel mundial de autoridades de la Curia, obispos y universidades, pero también en una Asamblea Plenaria de los cardenales que formaban la Comisión para la Reforma del Código de Derecho Canónico. Esta comisión deliberó y votó en Octubre de 1981 las cuestiones centrales del proyecto de reforma. Ya no se debatía la posibilidad de crear un Sistema de Justicia Administrativa también en los niveles inferiores, sino si debía ser obligatorio o facultativo. Teniendo como tela de fondo las diferentes situaciones en las partes de la Iglesia universal, la comisión votó con 53 de 59 votos a favor de una redacción facultativa de las normas correspondientes.

No hay ninguna explicación oficial para que en el nuevo Codex Juris Canonici, que fue promulgado el 25 de Enero de 1983, falte la jurisdicción administrativa. Las primeras declaraciones a la prensa sobre el nuevo CIC la celebraban todavía como un gran progreso para la estructura jurídica de la Iglesia –pero el desencanto fue grande cuando se mostró que esta alegría carecía de fundamento. Sólo se pueden hacer conjeturas sobre las razones que fueron determinantes –por ejemplo la razón jerárquica: “¿Cómo van a juzgar los simples clérigos las decisiones de los obispos?” o la política: “Se debilita la Iglesia en el Estado autoritario de Polonia si sus decisiones se someten a un control judicial”. Pues el correspondiente departamento de la Signatura Apostólica se siguió conservando y en 2008 recibió un nuevo ordenamiento procesal.

2. Sistema de justicia administrativa en el nivel alemán

Mientras que la Comisión para la Reforma del Código de Derecho Canónico formuló los primeros borradores para los tribunales eclesiásticos administrativos, el “Sínodo Común de los Obispos de la República Federal de Alemania”, llamado brevemente “Sínodo de

Wurzburgo”, deliberó sobre el proyecto de tribunales administrativos para la Iglesia en Alemania. Una comisión especial hizo el borrador de un proyecto que elaboraba detalladamente tanto la estructura de este sistema jurisdiccional como también el ordenamiento de sus procesos. Se pensaba en un procedimiento que debía comenzar en las instancias de los Tribunales de conciliación y arbitraje, los cuales debían efectuar ante todo una conciliación de las partes en proceso, y precisamente mediante la instrucción de un arbitraje fundado jurídicamente para ser aceptado libremente. Sólo si fracasaba esta primera instancia, debía ser posible un proceso judicial en dos niveles.

Este modelo no pudo ser puesto en vigor por el Sínodo de Wurzburgo. No era compatible con las normas del CIC de 1917 todavía en vigor. El sínodo formuló por tanto un voto dirigido al Papa:

“El Sínodo Común de los Obispos de la República Federal de Alemania pide al Papa promulgar un marco normativo para la jurisdicción administrativa en la Iglesia o dar una autorización particular a la Conferencia Episcopal Alemana para instituir una jurisdicción administrativa en la Iglesia. Al mismo tiempo pide el Sínodo Común de los Obispos de la República Federal de Alemania a la Conferencia Episcopal Alemana, mientras esté pendiente el marco normativo o la autorización particular, instituir en su ámbito de competencia la jurisdicción administrativa eclesiástica de acuerdo al siguiente ordenamiento.” [Sigue el “Ordenamiento para las Comisiones de Conciliación y Arbitraje y los Tribunales Administrativos de los Obispos de la República Federal de Alemania (Ordenamiento Eclesiástico de los Tribunales Administrativos – KVGO)”]

No se creó ninguno de los presupuestos para la jurisdicción administrativa eclesiástica alemana: No le fue concedida una autorización particular –sobre las razones habría podido decir mucho el entonces secretario de la Conferencia Episcopal Alemana, Dr. Josef Homeyer, pero, como me lo hizo saber en 1983, no podía decir mucho–; y que el CIC de 1983 no creó el marco esperado lo he informado anteriormente.

Entonces estaba permitido esperar que por su parte los obispos alemanes hubieran insistido una vez más en Roma para poder traducir en los hechos el proyecto del Sínodo de Wurzburgo. Si esto debía suceder –no se supo nada de esta índole–, no tuvo ningún efecto.

Que era posible crear para Alemania la jurisdicción administrativa, lo ha expuesto penetrantemente Dominicus M. Meier en su tesis de habilitación y también ha estimulado modificaciones a la KVG del año 1975. Su libro apareció en una fase en la que parecía que el tema debía ser retomado de nuevo. El Comité Central de los Católicos Alemanes (ZdK) había resuelto publicar un texto de trabajo “Dialogar en lugar de negarse a dialogar”, en el cual se proponía el primer tema del anhelado diálogo con los obispos:

“Esperamos que la Conferencia Episcopal Alemana y las diócesis de Alemania construyan un Sistema de jurisdicción administrativa eclesiástica, incluyendo las Comisiones de Conciliación y Arbitraje en el sentido de la resolución del Sínodo de Wurzburg ‘Ordenamiento para las comisiones de Conciliación y Arbitraje y los Tribunales Administrativos de las Diócesis en la República Federal de Alemania’ (KVG) [...]”

En la Conferencia Conjunta de Conferencia Episcopal y Comité Central de los Católicos Alemanes se habló luego de la instalación de un grupo de trabajo cuyos miembros fueron nombrados pero nunca convocados porque a los obispos les fue difícil buscar un presidente para este grupo de trabajo.

3. Tribunales administrativos eclesiásticos –¿Una contribución a la cultura jurídica?

Ciertamente es lícito preguntar cómo es que la “cultura jurídica” debe ser una meta digna de que se aspire especialmente a ella en la Iglesia. ¿No es la Iglesia una comunidad de fe, la cual apenas se puede concebir jurídicamente? ¿No se caracteriza (o por lo menos debería ser) por que las relaciones de los fieles entre sí están impregnados del amor que Dios nos demuestra y nosotros debemos mostrarnos unos a otros? El punto 3 del Memorando quiere, por el contrario, procurarle al Derecho un lugar en la Iglesia, un lugar que pueda merecer el título de “Derecho”.

En una alocución dirigida a la Asamblea General de la Signatura Apostólica del 4 de Febrero de 2011, el Papa Benedicto XVI dijo:

“Aunque es verdad que a la injusticia se la debe afrontar ante todo con las armas espirituales de la oración, la caridad, el perdón y la penitencia, no se puede excluir, en algunos casos, la oportunidad y la necesidad de que se la afronte con los instrumentos

procesales. Estos constituyen, ante todo, lugares de diálogo, que a veces llevan a la concordia y a la reconciliación.”

El Papa desarrolla largo y tendido la función mediadora de la Signatura, la cual debe buscar la comunión no sólo al comienzo de la controversia sino también en cada una de las fases del proceso.

“En los demás casos, es decir, cuando no sea posible dirimir la controversia pacíficamente, el desarrollo del proceso contencioso administrativo conllevará la definición judicial de la controversia: También en este caso la actividad del Tribunal supremo mira a la reconstitución de la comunión eclesial, o sea, al restablecimiento de un orden objetivo conforme al bien de la Iglesia. Sólo esta comunión restablecida y justificada a través de la motivación de la decisión judicial puede llevar a una auténtica paz y armonía en la comunidad eclesial. Es lo que significa el conocido principio: ‘*Opus iustitiae pax*’ (La obra de la justicia es la paz)”.

Y la pregunta, que hemos planteado al principio de esta sección ¿es el derecho una meta que se propone la actividad eclesial o no más bien lo es el amor cristiano?, se tematiza en el siguiente texto tomado del discurso del Papa:

“El arduo restablecimiento de la justicia está destinado a reconstruir relaciones justas y ordenadas entre los fieles así como entre ellos y la autoridad eclesiástica. De hecho, la paz interior y la voluntariosa colaboración de los fieles en la misión de la Iglesia brotan de la restablecida conciencia de realizar plenamente la propia vocación. La justicia, que la Iglesia busca a través del proceso contencioso administrativo, puede considerarse como inicio, exigencia mínima y a la vez expectativa de caridad, indispensable y al mismo tiempo insuficiente, si se compara con la caridad de la que vive la Iglesia. Sin embargo, el pueblo de Dios peregrino en la tierra no podrá realizar su identidad como comunidad de amor si en su seno no se respetaran las exigencias de la justicia.”

Dicho con otras palabras: El respeto a los derechos de nuestros prójimos es presupuesto para que pueda hablarse de amor cristiano a ellos. Quien no respeta los derechos del otro es un hipócrita cuando afirma que lo ama. Esto es válido no sólo para los fieles entre sí, sino también para la correlación de las instancias eclesiásticas con los fieles singulares.

4. ¿Qué tan realista es la exigencia de un Sistema de justicia administrativa eclesiástica alemana?

Sobre la base de lo que hemos relatado hasta ahora podría suponerse que está claro que no existen en principio objeciones en la cuestión de la protección del derecho al interno de la Iglesia contra la actuación de la administración: Defender o hacer valer los derechos en los procesos jurídicos es un derecho fundamental que el CIC reconoce a cada fiel:

“Compete a los fieles reclamar legítimamente los derechos que tienen en la Iglesia, y defenderlos en el fuero eclesiástico competente conforme a la norma de derecho.

Si son llamados a juicios por la autoridad competente, los fieles tienen también derecho a ser juzgados según las normas jurídicas que deben ser aplicadas con equidad.

Los fieles tienen el derecho a no ser sancionados con penas canónicas, si no es conforme a la norma legal.” (canon 221, incisos 1-3, CIC).

La posibilidad de defender ante los tribunales de la Iglesia un derecho garantizado por el orden jurídico, está garantizado no sólo para los cristianos o incluso para los católicos. Más bien:

“Cualquier persona, esté o no bautizada, puede demandar en juicio; y la parte legítimamente demandada tiene obligación de responder” (Canon 1476, CIC).

Así, pues, porque existe en la Iglesia una amplia garantía de protección del derecho, también los derechos que se tienen ante la administración eclesiástica tendrían que estar protegidos judicialmente. Aunque por el momento no haya tribunales administrativos en los niveles inferiores, sigue sin embargo vigente como promesa el canon 1400, inciso 2, del CIC:

“Sin embargo, las controversias provenientes de un acto de la potestad administrativa pueden llevarse sólo al superior o al Tribunal administrativo”. (El inciso uno del mismo canon trata de la tarea común de los Tribunales eclesiásticos.)

Pero ya que se ha demorado la legislación normativa para un sistema de jurisdicción administrativa, podría subsistir la preocupación que Roma rechazara la realización de un proyecto semejante, como por ejemplo en el modo de la resolución del Sínodo de Wurzburg. Pues sin la cooperación de Roma los obispos no pueden crear un tal sistema de jurisdicción administrativa. La posibilidad de cambiar el derecho procesal o dispensar de él

se les ha quitado expresamente en el CIC. Los desvíos de las normas del CIC sobre la constitución del tribunal, la ocupación de los tribunales, la calificación del personal judicial y no judicial, de los modos de proceder y las competencias, serían necesarios si los tribunales debieran poder trabajar eficientemente.

Pero esta preocupación parece no tener fundamento, pues la Santa Sede ha aprobado otro sistema específicamente alemán de jurisdicción de justicia administrativa: los Tribunales laborales eclesiásticos.

5. Tribunales laborales eclesiásticos en Alemania – un caso de precedencia

Desde el primero de Julio de 2005 está vigente en Alemania un “Ordenamiento eclesiástico para los tribunales laborales”. Tal ordenamiento se basa en un anuncio que los obispos alemanes habían hecho suyo en su “Ordenamiento fundamental del servicio eclesiástico en el marco de las relaciones laborales en la Iglesia”, del 22 de Septiembre de 1993. Ahí se dice:

“Mientras las relaciones laborales de las colaboradoras eclesiásticas y colaboradores eclesiásticos estén sujetas al derecho laboral del Estado, los tribunales laborales del Estado son competentes para la protección judicial del derecho.

Por lo que se refiere a los litigios jurídicos en los campos de los ordenamientos eclesiásticos para un derecho contractual laboral o derecho representativo de los colaboradores se constituyen tribunales eclesiásticos independientes para la protección judicial del derecho” (Artículo 10, incisos 1 y 2 del GrO).

De la misma manera que para un Sistema de jurisdicción administrativa de una iglesia particular, los obispos alemanes ni como obispos individuales ni como conferencia episcopal tenían derecho para legislar en materias de esta índole. Pero les fue concedida después de su solicitud. La DBK (Conferencia Episcopal Alemana) resolvió un ordenamiento del sistema de jurisdicción administrativa eclesiástico (KAGO), que fue puesto en vigor con la aprobación de la Signatura Apostólica “ad experimentum” por un

primer periodo de cinco años, pero entre tanto ha entrado en vigor sin tener un plazo determinado.

Los Tribunales laborales eclesiástico no corresponden en punto alguno al derecho procesal común que el Codex Jurix Cannonicce hace obligatorio.

- Mientras que el juez, según el Código de Derecho Canónico, por regla general tiene que ser un clérigo, la KAGO no conoce diferencia alguna.

- La serie de instancias no coincide con el sistema del CIC.

- El orden procesal de los tribunales laborales eclesiásticos se ciñe fuertemente al Derecho alemán y sigue unas reglas diferentes al Derecho Canónico Procesal.

Los Tribunales laborales eclesiásticos en Alemania son algo único en el paisaje judicial de la Iglesia, porque la Iglesia alemana es algo único en la relación de la Iglesia con sus colaboradoras laicas y colaboradores laicos. La Iglesia alemana regula los ámbitos del derecho laboral mediante ordenamientos de cuya aplicación siempre han surgido litigios. Estos litigios fueron procesados al principio en las comisiones de conciliación, pero pronto quedó claro que era necesario un tratamiento judicial.

Con la entrada en vigor del KAGO hay ahora una función judicial propia en la Iglesia particular, una función judicial que decide sobre el empleo de normas eclesiales, una función judicial que la Iglesia no tiene en otras partes del mundo. Los Tribunales laborales eclesiásticos han colaborado en promover el respeto al derecho en el trato de los empleadores eclesiásticos con sus empleados –una aportación importante a la cultura jurídica en la Iglesia en Alemania.

6. “... un primer paso para esto es la creación de un Sistema de jurisdicción administrativa eclesiástica.”

Respecto de la convicción de la Iglesia de que un proceso judicial ordenado en los casos en los que no se logra la reconciliación de las partes en litigio es el camino para el restablecimiento del derecho y de la comunión eclesial –el Papa Benedicto XVI formuló

esto en la alocución citada anteriormente de una manera más que clara—, no sería propiamente necesario un Memorando para convertir el mejoramiento “de la protección del derecho y de la cultura jurídica” en una preocupación común a todos aquellos a quienes les importa la comunión eclesial.

Fuentes de los documentos y trabajos citados (por orden de cita; traducción de los textos latinos por regla general es obra del autor)

Constitución Apostólica “Regiminis Ecclesiae Universae” del Papa Paulo VI del 15 de agosto de 1967, en AAS 59, 1967, pp. 8854-928.

Synodus Episcoporum: Primus Coetus Generalis. Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant, en Communicationes I, 1969, 77-85.

Los esquemas para la Reforma del Código de Derecho Canónico, por lo que atañe a la jurisdicción administrativa, no han sido publicados.

Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita, Typis Polyglotis Vaticanis 1991.

Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus, Librería Editrice Vaticana, MCCCCLXXXIII; edición bilingüe latín-alemán, Kevelaer, 5ª 2001.

Sínodo Común de los Obispos Alemanes en la República Federal de Alemania, Orden de Comisiones de arbitraje y tribunales administrativos de los obispos en la República Federal de Alemania (Orden eclesiástico de los tribunales administrativos KVGO), en Sínodo Común, *Edición oficial completa*, Friburgo, 1976, pp. 734-763.

Dominicus M. Meier, *Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983* [¿Tribunales administrativos para la Iglesia en Alemania? Del Sínodo Común de 1975 al Código de Derecho Canónico de 1983], Essen, 2001 (Cuadernos anexos al Comentario de Munster, 28).

Comité Central de los Católicos Alemanes, Dialogar en lugar de rehusarse a hacerlo, en <http://www.zdk.de/data/erklaerungen/pdf/Dialog->

[Papier BuD 090 DIN A4 13p 1209118874.pdf](#) (consultado en 27 de abril de 2011).

Papa Benedicto XVI, Alocución a la Asamblea General de la Signatura Apostólica el 4 de febrero de 2011, en http://www.vatican.va/holy-father/benedict_xvi/speeches/2011/february/documents/hf_be_xvi_spe_201102_04_segna-tura-apostolica_ge.html (consultado en 27 de abril de 2011).

Orden de los tribunales laborales eclesiásticos –KAGO- en la versión del 25 de febrero de 2010, en KABI, Münster, 2010, artículo 129, p. 142.

Orden fundamental del servicio eclesiástico en el marco de las relaciones laborales en la Iglesia del 12 de septiembre de 1993, en *Die deutschen Bischöfe*, editado por el Secretariado de las Conferencia de Obispos Alemanes.

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y FORMAS DE VIDA

Eberhard Schockenhoff

“Primero, por la conciencia; después, por el Papa”
La dignidad de la conciencia en la tradición de la teología católica

“Su conciencia era pura porque jamás la usaba.” Este dicho memorable (en el sentido de digno de ser meditado) de un poeta polaco hace referencia a una particularidad de la conciencia que cada quien puede observar en sí mismo. Por un lado, hacemos la experiencia de que a menudo las objeciones de la conciencia son molestas. La conciencia nos amonesta, nos sacude, nos arranca a nuestra desidia y nos previene de hacer algo falso que presentimos que nos induce a error, sí, que al final va a terminar dañando no sólo a otros sino también a nosotros mismos. Por el trato que tenemos con nosotros mismos sabemos, por otro lado, que también podemos hacer que se calle la queda voz de la conciencia. Es cierto que no podemos apagarla simplemente como si fuera un aparato de radio o un reproductor de discos compactos; pero también es cierto que podemos desoír conscientemente las protestas de la conciencia y, al no ponerles sistemáticamente atención, reducirlas poco a poco al silencio. La fuerza y la intensidad con que se haga oír nuestra conciencia dependen evidentemente no sólo de ésta sino también de nosotros mismos.

Para ser una aguja confiable de la brújula que nos señale los caminos acertados y los errados de nuestra vida, nuestra conciencia tiene necesidad de la atención y del cuidado conscientes, de aquel preocuparse por el propio yo que antes se llamaba formación de la conciencia. Por esta razón, las fórmulas clásicas de la voz de Dios, del tribunal interior o de una disposición natural a discernir el bien y el mal describen la conciencia sólo en un sentido general. El papel que la conciencia juega en la vida de cada persona individual depende del modo en que ésta oiga la voz de Dios y forme en sí misma la disposición natural de la conciencia. Para uno, la conciencia es la loca de la casa y tira sus consejos por la ventana; para otro, plomada imprescindible en todas las cuestiones importantes de la vida.

Las siguientes reflexiones sobre la dignidad de la conciencia presentan, en primer lugar, declaraciones medulares que la tradición teológica ha hecho para que se comprenda la conciencia. Para ello recurre a la doctrina de santo Tomás sobre la conciencia (1), cuya recepción realiza la teología moral actual a la luz de la comprensión kantiana de la

autonomía (2). Por la naturaleza de la cosa misma, en el análisis del juicio de la conciencia y de su obligatoriedad incondicional se trata de la correlación de libertad y verdad, la cual está en el centro de las reflexiones filosófico-religiosas de John Henry Newman orientadas a comprender el cristianismo y su ética (3). Para concluir con una pregunta que el autor dirige a su vez a sus lectoras y lectores: ¿Qué significa la conciencia para mí? ¿Qué me faltaría si no tuviera conciencia? Esta interpelación pone ante los ojos la conciencia como la voz del propio sujeto, la cual oye a la vez la voz admonitoria del otro (4).

1. El juicio de la conciencia y la razón práctica en santo Tomás de Aquino

A diferencia de san Agustín, quien veía en la conciencia la voz de Dios que el ser humano podía percibir en su interior, *Tomás de Aquino* entiende la conciencia como una disposición ínsita a la estructura del espíritu humano, la cual se apoya en un saber habitual (es decir, habitualmente apropiado) sobre lo bueno y lo malo y hace capaz al ser humano de juzgar sus propias acciones y omisiones concretas a la luz de estos primeros principios morales captados de manera originaria. Esta concepción presupone una distinción conceptual entre dos planos de la conciencia: la conciencia habitual originaria de la *sindéresis* (esta palabra emigra del griego al latín medieval) y la *conscientia* como juicio actual de cada acción. La diferenciación entre una conciencia originaria y la conciencia concreta en cada situación o, en la terminología de Tomás de Aquino, entre la conciencia como facultad habitual y la conciencia como acto concreto de juicio, le hace posible a Tomás explicar la fuerza moral obligatoria que le corresponde también a la conciencia errónea.¹ Cuando el Concilio Ecuménico Vaticano II hace énfasis en que la conciencia no pierde su dignidad cuando yerra a causa de una ignorancia invencible, con tal que el ser humano se esfuerce

¹ Véase al respecto, Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy* [Conciencia en la filosofía medieval], Cambridge, 1980, p. 53s; Stephan Ernst, *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre* [Razón ética y fe cristiana. El proceso de su recíproca liberación en la época de Anselmo de Canterbury a Guillermo de Auxerre], Munster, 1996, pp. 279-289, y Eberhard Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung* [¿Qué tan conciente es la conciencia? Una orientación ética], Friburgo en Brisgovia, 2003, pp. 108-122.

honestamente en buscar lo verdadero y lo bueno, esta concepción de Tomás de Aquino está detrás de semejante énfasis.²

En la conciencia originaria de la *sindéresis* están habitualmente presentes de modo consciente los primeros principios morales y las primeras captaciones de los valores, de suerte que en todo tiempo están a su disposición para la valoración concreta de la acción. En forma de *conscientia*, la conciencia es el último acto práctico de juicio en el cual el ser humano aplica a sus acciones u omisiones el saber general acerca de lo que se ha de hacer u omitir.³ La conciencia es una incuestionable instancia de conocimiento moral, pues un mandamiento puede obligar sólo en el modo en que lo capte el sujeto agente. La obligatoriedad de la conciencia, sin embargo, no procede de ella misma, sino del mandamiento que se sabe en ella. Para esclarecer este principio compara Tomás la función de la conciencia con la de un heraldo que no se presenta en su propio nombre, sino que proclama el mensaje de quien lo envió. De aquí que para el juicio de la conciencia la consecuencia sea ésta: El ser humano no se forma en la conciencia una ley propia, sino sigue el mandamiento de Dios en el modo en que lo aprehende en la conciencia.⁴ Sin embargo, un momento incuestionable de la subjetividad está ligado al juicio de la conciencia, porque el sujeto agente puede conocer el mandamiento de Dios sólo mediante el uso autónomo de su razón práctica que en las situaciones concretas de la vida le descubre lo que se exige de él aquí y ahora.

A la conciencia se le encarga el juicio final que la persona hace de sí misma, en el cual ésta juzga la congruencia de su querer y actuar consigo misma y con su tarea moral en cuanto ser racional. En este punto, la conciencia es para Tomás no sólo como un órgano receptivo pasivo que aquiesce a detalladas prescripciones particulares. Más bien le corresponde un papel en el juicio que el ser humano hace de sí mismo, en la medida en que examina en lo particular el saber para la acción que a manera de plan se le ha trazado a partir de los impulsos de su naturaleza y los mandamientos generales de la ley moral. Tomás describe este momento activo del juicio de la conciencia, que en la teología actual es caracterizado a menudo como su función creativa, más particularmente como determinación concreta del saber práctico que dirige nuestra acción (*determinatio*) y como

² Véase Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 16.

³ Véase *Summa theologiae* I, q. 79, a. 13.

⁴ *De Veritate*, q. 17, a. 3, ad 1.

un descubrimiento autónomo de las respectivas circunstancias de la acción que los mandamientos morales, a causa de su forma general, no pueden abarcar sino sólo de manera aproximada (*adinventio*).⁵ La adquisición de un saber práctico para la vida, que el ser humano pueda seguir en todas sus acciones y omisiones, descansa por consiguiente en la propia actividad creadora del ser humano que éste lleva a cabo al hacer uso de su razón. “La naturaleza no ha determinado lo que nos conduce a la meta de nuestra vida: nuestra razón ha de investigarlo.”⁶ El ser humano, llamado por Dios a vivir una vida responsable en la libertad y en la razón, examina en su propia conciencia si su quehacer concreto –y, en éste, él mismo– es consistente con el criterio de una existencia conforme a la razón. “En consecuencia, la conciencia consiste entonces en primerísimo lugar en poner a prueba si he seguido en mi actuar una voluntad determinada por la razón, es decir, razonada, o [...] si se ha hecho valer en mi juicio práctico aquel principio de la razón misma que poseo como una ‘luz’ en la conciencia originaria.”⁷

Para conocer la peculiaridad de la comprensión que Tomás tiene de la conciencia ha de tomarse en consideración también la relación que impera entre la conciencia y la *epikie* (epiqueya). La epiqueya capacita para un juicio responsable de la conciencia en la medida en que estimula al ser humano a buscar la justicia “mejor” que los mandamientos de la ley moral no abarcan sino sólo imperfectamente en muchas situaciones.⁸ La razón de esto estriba en que una ley general siempre puede considerar sólo la mayoría de los casos y, por tanto, no puede abarcar con suficiente exactitud las circunstancias extraordinarias de una acción. De aquí que tenga necesidad de la capacidad de investigar lo que la ley moral quiere decir en los casos en los que su observancia al pie de la letra traería consigo inimaginables durezas, crearía una nueva injusticia o dañaría el bien común.⁹ A diferencia de la tradición escolástica tardía, Tomás ve en la epiqueya algo más que sólo una regla exegética complementaria del arte de legislar. La epiqueya es pensada más bien como una virtud que capacita para juzgar consistentemente una situación concreta de la acción, incluyendo todas sus circunstancias accidentales y cambiantes, a la luz de principios

⁵ Véase *Summa theologiae* I-II, q. 91, a. 3; q. 94, a. 3 y q. 94, a. 5.

⁶ *In ethicorum*, 6, 1, número 1131.

⁷ Ludger Honnefelder, „Identität und Gewissen“ [“Identidad y conciencia”], en Konrad Feiereis (editor), *Wahrheit und Sittlichkeit* [Verdad y moralidad], Leipzig, 1998, pp. 45-60, praesertim 52.

⁸ Véase *Summa theologiae*, II-II, q. 120, a. 2, ad 2; y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 14-1137b 29-34.

⁹ Véase *Summa theologiae*, II-II, q. 120, a. 1.

morales superiores. Porque la epiqueya reconoce lo moralmente debido también en donde la ley, a causa de su necesaria generalidad, permanece imperfecta, Tomás caracteriza la epiqueya como la regla superior de los actos humanos (*superior regula humanorum actuum*), la cual puede suprimir los defectos de la ley prescindiendo de su sentido literal. A final de cuentas, en la epiqueya se trata de hacer justicia al ser humano en cuanto persona y abordar de manera adecuada su respectiva situación en la vida; tiene, por tanto, como meta una forma de justicia superior a la que se puede determinar legalmente.¹⁰

Complementar la ley moral por medio de la epiqueya puede, cuando se presenten situaciones conflictivas sesgadas, en las cuales no exista ninguna solución simple y llana, conducir a que sus mandatos no obliguen en el caso concreto. Sin embargo, el empleo de la epiqueya no conduce forzosamente a mitigar las exigencias generales de la ley. Llenar las lagunas inevitables que deja la ley, porque toma en consideración sólo situaciones típicas de la acción, también puede conducir al sujeto agente a que reconozca que está obligado a un compromiso mayor del previsto por la ley. De esta manera puede la epiqueya ser útil para reconocer en la conciencia lo exigido en una situación concreta, lo cual hace justicia al ser humano en cuanto persona mejor de lo que puede hacerlo la letra de la ley.

2. El significado moderno de la autonomía del ser humano

La explicación que da santo Tomás del modo en que la conciencia situacional concreta examina las correspondientes circunstancias de la acción a la luz de un saber general acerca del bien y del mal indica ya la irrenunciable autoreferencia del ser humano en la conciencia. En las teorías modernas de la conciencia se hace valer esta autoreferencia de una manera aún más enérgica de lo que era el caso en Tomás de Aquino. Pero también en estas teorías se trata de mediar dos aspectos de la conciencia: la conciencia es al mismo tiempo la voz del yo y la voz del otro. En la conciencia hace oír su voz el llamado de la cura (*Martin Heidegger*), el cual invita al individuo a ser sí mismo. Pero la conciencia también se muestra como una instancia obligatoria que nos recuerda que nuestra existencia individual

¹⁰ Véase *Summa theologiae*. II-II, q. 120, a. 1, ad 1.

sólo puede lograrse en el ser-con los demás.¹¹ Si se expulsan de la experiencia de la conciencia las obligaciones que contraemos a causa de las relaciones en las que nos encontramos con otros que nos son significativos –en lenguaje bíblico: con nuestros prójimos–, entonces la conciencia corre el riesgo de degenerar y volverse una instancia de arbitrariedad subjetiva.

La tarea de correlacionar correctamente la referencia a sí mismo y la referencia al otro sólo se puede cumplir si en ambos lados se mantiene firme la reciprocidad de libertad y verdad. Por un lado, la libertad del ser humano, que le corresponde en cuanto sujeto agente en su autonomía moral, es un presupuesto incuestionable sin el cual no se puede pensar en general el concepto de la verdad práctica. La esencia de una verdad moral que obligue en conciencia al ser humano no se puede definir en absoluto sin que en esta definición se hable al mismo tiempo de la libertad humana. Su afirmación incondicional, por tanto, está necesariamente puesta al mismo tiempo en todo conocimiento de la verdad.¹² Por otro, la autonomía, correspondiendo al derecho que este concepto ha conseguido en la filosofía de la Ilustración, no significa simplemente el derecho a hacer valer los deseos individuales. En la medida en que estos deseos permanecen a menudo en la órbita de las inclinaciones e intereses egoístas, los meros deseos pertenecen todavía a la esfera de la heteronomía, en la cual aún no se ha alcanzado en absoluto un criterio de auténtica obligación moral. A la autonomía verdadera llega el ser humano sólo sometiendo sus deseos individuales al filtro crítico de un principio general de la razón y preguntando luego si sus deseos pueden ser pensados como ley general o coincidir con el derecho del otro como persona.¹³

Las reflexiones de Kant relativas al concepto de la autonomía moral del ser humano son significativas también para una comprensión teológica de la conciencia, comprensión que pregunta por la mutua relación en que se encuentran la autoreferencia y la capacidad de

¹¹ Para la mediación de ambos aspectos, véase Jean Greisch, „Der Gewissensruf und das Problem der Selbstheit“ [La voz de la conciencia y el problema de la subjetividad], en *Berliner Theologische Zeitschrift*, número 27, 2010, pp. 321-349.

¹² Sobre la importancia histórica de Kant para la comprensión del cristianismo como religión de la revelación en la Modernidad, véase Magnus Striet, „Subtext Neuzeitkritik. Zur Jesús Wahrnehmung Joseph Ratzingers“ [“Subtexto crítico de la Modernidad. Sobre la percepción de Jesús de Joseph Ratzinger”], en Jan Heiner Tück (editor), *Annäherungen an „Jesus von Nazareth“. Das Buch des Papstes in der Diskussion* [Aproximaciones a “Jesús de Nazareth”. El libro del Papa en la discusión], Osterfildern, 2007, p. 135 ss.

¹³ Véase al respecto las dos formulaciones del imperativo categórico en Kant, las cuales son distinguidas como la formulación de la ley natural y como la formulación del egoísmo. Véase Fried Ricken, *Allgemeine Ethik (Grundkurs Philosophie 4)* [Ética general. Curso fundamental de filosofía 4] Stuttgart y otras ciudades, 2ª edición, 1989, pp. 99-104.

la conciencia para la verdad. El concepto de verdad se refiere necesariamente a la libertad de aquellos por los cuales debe ser conocida y en cuyos actos debe adquirir obligatoriedad. De otra manera se puede disponer de ella e imponerla, pero entonces no aparece precisamente como una verdad moral que obliga en conciencia. Sus contenidos y normas no se pueden transferir como atados y empaquetados a los destinatarios, de suerte que éstos tuvieran que firmar de recibido y normarse en su propia vida de acuerdo a ellos. La verdad práctica tiene como meta conforme a su esencia ser reconocida y aprobada por aquellos que le están sometidos y, por esta razón, lleva necesariamente consigo la libertad como condición de su propia posibilidad.

En su declaración sobre la libertad religiosa, el Concilio Ecuménico Vaticano II pone expresamente de relieve que la verdad tiene que ser buscada de una manera que corresponda a la dignidad de la persona humana. Como casos individuales el Concilio nombra en ella la libre investigación científica, la ayuda del magisterio, como también el diálogo y el intercambio de ideas dentro y fuera de la iglesia.¹⁴ Detrás de ello se encuentra el principio fundamental de que la verdad reclama sus derechos no de otra manera que en virtud de la verdad misma.¹⁵ Que la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la verdad misma. Pero ésta sólo puede ser reconocida como verdad libremente asida y seguida. El Concilio llega a reconocer la libertad de conciencia y de religión al emprender un cambio de paradigmas: del “derecho de la verdad” al “derecho de la persona” (Ernst-Wolfgang Böckenförde). El Concilio supera con esto un modo objetivista de pensar, que parte de la posesión de la verdad y desde su perspectiva disputa al error todo derecho a valer y a ser reconocido. Portadora de los derechos morales no es la verdad en cuanto tal, sino la persona humana que aspira a ella. Por esta razón, el Concilio ve anclada la libertad de conciencia y de religión en la dignidad de la persona humana que “tiene el derecho y la obligación, de acuerdo a su dignidad, a buscar la verdad.”¹⁶

La dignidad de la conciencia estriba en que ésta hace consciente a la persona humana de la obligación que tiene de aspirar a la verdad y de obedecer a la verdad conocida por ella. En este punto el Concilio pone de relieve expresamente que este derecho está fundado en la esencia de la persona y no en su condición o calidad moral. La libertad de conciencia

¹⁴ Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 3.

¹⁵ *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁶ *Dignitatis humanae*, 2.

y de religión permanece, por tanto, también en aquellos que no cumplen suficientemente la obligación de buscar la verdad y practicarla en su propia vida. Pero la dignidad de la conciencia exige que la persona se abra a la exigencia de la verdad y la obedezca en el modo en que puede conocerla en la conciencia. La incuestionable referencia al conocimiento individual de la conciencia no representa un debilitamiento de la verdad, sino sólo el presupuesto adecuado a ella, sin el cual la verdad no puede ser conocida en absoluto.

3. La correlación de libertad y verdad en John Henry Newman

En la historia más reciente de la teología el intento de poner en relieve la necesaria autoreferencia de la conciencia, sin abandonar su capacidad en principio para la verdad, está estrechamente ligado al nombre de *John Henry Newman* (1801-1890). En su escrito polémico “Iglesia y conciencia”, que dirigió en forma de carta abierta al Duque de Norfolk, el católico de más alto rango en las familias de la nobleza inglesa, rechaza dos formas erróneas de conciencia. Por un lado extiende su burla a una difundida idea liberal de conciencia que no ve en la conciencia otra cosa que “la prerrogativa de un gentil hombre inglés, la cual lleva a los seres humanos a ser amos y señores de sí mismos en todas las cosas, a escoger la profesión que les guste, a no pedirle permiso a nadie”.¹⁷ Según esta caricatura de la verdadera conciencia, ésta no es una instancia que exhorta y manifiesta a los hombres su responsabilidad, sino la facultad de ejercer constantemente en sus propias acciones y omisiones el “derecho a su propia voluntad”.¹⁸ Pero con igual determinación rechaza Newman el extremo opuesto que es una concepción autoritaria de la conciencia que quisiera saltarse la incuestionable referencia de todo conocimiento de la verdad a la unicidad de la persona y a sus presupuestos epistemológicos subjetivos. Entonces la conciencia no hace más que caer en un mayor grado de atrofia, es decir, aparecer como un mero órgano receptivo de la voluntad de Dios consignada en las normas objetivas de la ley moral, voluntad que sólo se puede conocer a partir de la ley.

¹⁷ John Henry Newman, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre* [Escritos polémicos. Ensayos sobre cuestiones de la época y de la doctrina de la fe], Obras escogidas, tomo 4, 1959, p. 163.

¹⁸ *Ibidem*, p. 164.

Ciertamente Newman puede hablar con palabras enfáticas de la majestad de la ley de Dios cuyo eco en el espíritu humano explica el carácter imperativo incondicional de la conciencia (*sense of duty*). “La ley divina es, pues, la regla de la verdad ética, el criterio de lo correcto e incorrecto, una autoridad soberana, irreversible, absoluta ante los hombres y los ángeles.”¹⁹ Sin embargo, al mismo tiempo enfatiza, en la línea del análisis de la conciencia que hace santo Tomás, que esta ley tiene que ser captada por el ser humano de acuerdo a sus posibilidades cognitivas individuales para que ella pueda dirigir su acción. “Esta ley se llama ‘conciencia’ en la medida en que es aprendida por las mentes de los seres humanos individuales.”²⁰ De aquí que Newman pueda caracterizar la conciencia individual con un título honorífico que la decimonónica idea ultramontana de la Iglesia refería de una manera completamente natural al Papa en cuanto es “el vicario originario de Cristo”²¹, el cual está presente en el interior de cada ser humano como un profeta y amonestador personal.

Para Newman no es caer en contradicción si interpreta la conciencia como una instancia de absoluta obligatoriedad y, así, en fin de cuentas, como un fenómeno religioso que, sin embargo, coloca ante sí mismo al ser humano individual en su unicidad como persona. Para Newman sería un peligroso error que la iglesia, para fortalecer su autoridad espiritual sobre sus fieles, quisiera acotar los derechos de la conciencia. La autoridad de la iglesia y los derechos de la conciencia sólo se pueden defender juntos y de ninguna manera es lícito ponerlos una contra otros. En este aspecto Newman no se queda corto en claridad: “Si el Papa hablara en contra de la conciencia en el verdadero sentido de la palabra, entonces cometería un suicidio. Se estaría quitando el piso sobre el que está parado.”²² El Papa, si quisiera limitar seriamente el alcance y la obligatoriedad de la conciencia, destruiría los presupuestos mismos bajo los cuales solos los destinatarios de su mensaje pueden entenderlo y aceptarlo. Por tanto, para Newman, el Papado tiene sólo una razón de existir: “Librar una batalla campal por la ley moral y por la conciencia es su *raison d’être*.”

²³ De aquí que el Papa tenga que considerar como su misión propia proteger la conciencia de los fieles y fortalecer la luz que ilumina a todo ser humano (véase Juan 1, 9). Newman

¹⁹ *Ibidem*, p. 161.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 162.

²² *Ibidem*, p. 165.

²³ *Ibidem*.

concluye sus reflexiones sobre la autoridad de la conciencia personal, que no experimenta ninguna limitación por la infalibilidad del Papa, con estas multicitadas palabras: “Si después de la comida tuviera que hacer un brindis por la religión [...], pues brindaría –por el Papa, si os place; pero primero por la conciencia y después por el Papa.”²⁴

En su homilía, dicha en el marco de la celebración de las Vísperas el día anterior a la beatificación de Newman en septiembre de 2010, el Papa Benedicto XVI trazó en Hyde Park, en Londres, un impresionante retrato espiritual y eclesial del cardenal inglés. En ella destacó ante todo su lucha contra el relativismo, su defensa de la autoridad eclesiástica y su compromiso valiente por la verdad y la justicia.²⁵ De la otra vertiente de Newman, que resalta el significado del individuo en la Iglesia y la preeminencia de su juicio de conciencia en caso de conflicto, el Papa no dijo una sola palabra. El testimonio intelectual que Newman dio de su fe, cuya inquebrantable actualidad el Papa quería mostrar a los seres humanos de nuestra época, habría podido ser más impresionante si el Papa hubiera repetido las propias palabras de Newman que destacan el irrenunciable rango que tiene la conciencia en la iglesia: “Primero, la conciencia; después, el Papa”.

4. La conciencia como voz del yo y como voz del otro

En este punto casi no se puede fundamentar mejor, si no es a partir de la entrada de Newman en batalla campal a favor de la conciencia, el interés por impugnar ante el foro de la razón las falsas pretensiones de un relativismo ético. Tampoco todo es indiferente en una sociedad abierta que en numerosas cuestiones admita la pluralidad de puntos de vista. La tolerancia democrática es otra cosa que relativismo, la neutralidad ideológica del Estado es otra cosa que indecisión moral, que equidistancia ante lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral. La palabra latina para decir conciencia lo manifiesta: *con-ciencia*, saber todos juntos, consciencia común. Existe un patrimonio fundamental de saber práctico que nos recuerda una verdad simple de nuestro ser humano: Que no estamos solos en el mundo,

²⁴ *Ibidem*, p. 171.

²⁵ Papa Benedicto XVI, Alocución en la vigilia de la beatificación del Cardenal John Henry Newman el 18 de septiembre de 2010. Ver la dirección de internet: http://vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben_xvi_spe_20100918_viglia_card-newman_ge.html

sino que llevamos una vida común con otros. La conciencia hace un llamado a no despreciar, a la hora de buscar los intereses propios, los derechos de los otros. Más aún: Hace un llamado a la responsabilidad, a la superación de la desidia, al amor al prójimo. La invitación a hacer el bien y a evitar el mal se perfecciona mediante el precepto de situarse en la perspectiva del otro. Por esta razón la instrucción de cambiar su perspectiva intelectual es designada como regla de oro: Lo que no quieras que te hagan a ti no se lo hagas a otro. Jesús hace suya en el Sermón de la Montaña esta sabiduría práctica de la antigua filosofía popular y la formula de manera positiva: “Todo lo que esperéis de los otros hacédselo también a ellos.” (Mateo 7, 12)

Quien interroga su conciencia imagina que el otro está mirando su propia vida. La parábola del samaritano misericordioso (véase Lucas 10, 25-37) no da una respuesta abstracta a la pregunta “quién es mi prójimo”. Es una instrucción práctica, útil para la conciencia, la cual me ayuda a que tenga un conocimiento seguro de la persona a quién debo mostrarme como prójimo. El samaritano misericordioso es el único que ayuda al que está herido a la orilla del camino y obrando así se vuelve su prójimo. El sacerdote y el levita lo ven y siguen su camino porque les impiden ser prójimos los al parecer urgentes deberes de su profesión. ¿Por qué ayuda el hombre que proviene de Samaria? Porque tiene conmiseración, porque se mira a sí mismo con la mirada del otro y está en condición de adoptar la perspectiva de aquél que tiene necesidad de su ayuda. Pero aquellos que prosiguen su camino sin ayudar son incapaces de intercambiar sus papeles. Su conciencia es dependiente de las prescripciones propias de sus funciones, según las cuales sólo cuentan los deberes rituales. Se vuelven culpables porque quieren hacerlo todo correctamente cumpliendo el deber al pie de la letra y además olvidan el apuro del otro que necesitaría su ayuda.

Conciente llama nuestro lenguaje común y corriente a un ser humano que cumple sus tareas discreta e intachablemente. Pero esto, sin embargo, es una asociación falsa. Concientes son los seres humanos que nadan contra la corriente y usan su imaginación para reconocer lo apremiante de la hora. El sacerdote y el levita de la parábola de Jesús se comportan como se espera de ellos. El hombre de Samaria, un extranjero, de quien no se esperaría nada bueno, actúa de otra manera. Él reconoce que debe volverse prójimo del que ha sido asaltado por los ladrones, simplemente porque se encuentra en el lugar y puede

prestar ayuda. Los mandamientos y las reglas generales son importantes como criterios de orientación y parámetros que encarrilan. Nos protegen de cometer injusticia al ofender, despreciar, defraudar y herir en su honor al otro. Sin embargo, sólo prescriben un mínimo necesario que es válido para todos. Pero la conciencia me llama a ir más allá de esto al poner categóricamente ante mis ojos lo imperativo de la situación que no puedo esquivar.²⁶

La conciencia me hace único e irrepetible al mostrarme aquí y ahora lo que debo hacer - no porque todos tengan que hacerlo sino porque yo puedo hacerlo. Me hace único e irrepetible al exigir que me comprometa a mí mismo. Por eso una conciencia buena no sirve como escondite ni como suave almohada. Si admite excepciones, éstas son en primer lugar excepciones en beneficio del otro.²⁷ Valora la propia acción y omisión en lugar de condenar a otros. Un hombre íntegro primero se exige algo a sí mismo antes de señalar con el dedo a otros.

La buena conciencia, de la que a menudo nos convencemos a nosotros mismos a falta de un mejor saber, es, por tanto, una cosa de doble filo: Por un lado da testimonio de la fuerza del yo y de la autoconciencia, de las cualidades que valen justamente como características de una personalidad equilibrada. Por otro, una conciencia notoriamente buena es una mala consejera, actúa como un tranquilizante que apaga apresuradamente las señales de alarma: Una barata sentencia absolutoria en nuestro propio asunto. Una mala conciencia, por el contrario, puede hacernos bien, pues mantiene despierto en nosotros el recuerdo de posibilidades mejores. Por ser incómoda y molesta, puede ser el mejor amigo que tengamos. Es también como con los otros amigos: El que tiene con nosotros intenciones realmente buenas no nos habla con la boca. También nos dice lo que no queremos oír y, así, nos abre la puerta a la verdad de nuestra vida.

Bibliografía complementaria

Eberhard Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung* [¿Qué tan conciente es la conciencia? Una orientación ética)], Friburgo en Brisgovia, 2003.

²⁶ Véase Eberhard Schockenhoff, Christiane Florin, *Gewissen. Eine Gebrauchsanweisung* [Conciencia. Instrucciones de uso], Friburgo en Brisgovia, 2009, pp. 11-18

²⁷ Véase, Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer* [El sí mismo como otro], Munich, 1996, p. 320 s.

Eberhard Schockenhoff, Christiane Florin, *Gewissen. Eine Gebrauchsanweisung*
[Conciencia. Instrucciones de uso], Friburgo en Brisgovia, 2009.

Hille Haker

Autonomía –un concepto fundamental de la Ética teológica

La comprensión de la autonomía y la correlación de autonomía y teología se han visto marcadas desde el inicio de la modernidad por muchos malentendidos, por el rechazo y no en último término por el miedo a poner en riesgo la identidad de la fe si se le diera un peso demasiado grande a la “autonomía”. De aquí que hasta muy entrado el siglo XX se pueda describir la discusión teológica en torno de la autonomía como una disputa defensiva ante la “Modernidad”, es decir, ante las ciencias naturales y humanas, la filosofía y la ética. Detrás del discurso de la autonomía se esconden propiamente dos hilos que conducen la discusión: Con relación a la teología en general se trata de la discusión de la fe y el saber; con relación a la teología ética se trata de preguntar si su objeto, la moral, es (o debe ser) “autónoma” en el sentido de los otros campos del saber.

Para los seres humanos, particularmente los de las sociedades occidentales, el concepto de autonomía significa la posibilidad y la necesidad en la vida práctica de dar forma “autodeterminadamente” a su propia vida. La coherencia entre la comprensión más bien teórica y la comprensión más bien práctica de la autonomía consiste en que para la ciencia moderna y para la acción en la modernidad no existe ninguna pretensión válida a la verdad que propiamente no tuviera que justificarse y fundamentarse. Esto quiere decir: La disputa por la autonomía es por lo menos *también* una disputa por las pretensiones a tener derecho a valer, por la autoridad y el poder de interpretar, que en los párrafos siguientes quiero esclarecer en relación a la cuestión de la ética.

1. Teología y autonomía de las ciencias

Sobre todo con el Concilio Ecuménico Vaticano II se creó en la Iglesia el espacio en que se puede disputar objetivamente sobre autonomía y teología:

“Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir *que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear*

y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. *Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte.* Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y *conforme a las normas morales*, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. [...]

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda obscurecida.” (Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, número 36, cursivas de Hille Haker)

La Constitución Pastoral del Concilio Ecuménico Vaticano II reconoce, por un lado, la “autonomía” –las propias leyes y los propios valores– de las “cosas creadas” como también de las “sociedades”. Las distintas ciencias las investigan y organizan, y esto absolutamente sin ninguna contradicción con la teología, en cuanto obtengan sus resultados éticamente. Por otro, el Concilio enfatiza la posibilidad de mediación de teología y autonomía en la medida en que “todo el que reconozca a Dios” verá a la luz de la verdad de la fe la autoconsistencia del “mundo”. De aquí que al Concilio se le manifieste la autonomía en una determinada perspectiva de sentido y verdad, la cual, sin embargo, en ningún caso deroga la significatividad y las verdades del “mundo”. Ciertamente tampoco las ciencias pueden reclamar un derecho absoluto a la verdad: Por un lado, están sometidas a un proceso de refutación y falsificación científicas y, por otro, la teología enfatizará desde su propia perspectiva el punto de fuga teológico de los conocimientos científicos. La encíclica *Caritas in veritate* lo subraya como determinación recíproca de verdad y amor.¹

¹ “La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *lógos* del amor: Este es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad”, *Caritas in veritate*, 4.

Pero esto en nada cambia el hecho de que la teología tenga que conducirse *receptivamente* ante las ciencias.

Con esta comprensión se le habría quitado el piso a muchas discusiones que llevamos hoy en día. Pero es conocido de todos que son los modernos modelos comprensivos –que también compiten campalmente entre sí– de la biología, la antropología, la sociología o también la filosofía, los que han provocado vehementes discusiones después del Concilio. En éstas ya no se trata de interpretaciones de la vida o del mundo, como era el caso, por ejemplo, en la disputa en torno a la teoría de la evolución. La cuestión de la moral atraviesa como invisible hilo rojo las discusiones en torno a la autonomía de ciencia y sociedad.

Si nos dejamos conducir un poco por el texto conciliar anteriormente aducido, entonces el resultado que obtenemos en relación a la ética es un díptico ambiguo: Por una parte, debemos reconocer el “valor propio” de las ciencias; por otra, debemos poner a prueba sus resultados para ver si corresponden a las “normas de la moralidad”. Pero ¿qué son estas normas de la moralidad? ¿No pertenece la discusión en torno a ellas, como también otros conocimientos, “al mundo”? Los conocimientos sobre las “normas de la moralidad” ¿no tienen su propia consistencia, su propia verdad, su propia bondad y su propia autonomía y sus propios órdenes regulados, que el ser humano debe respetar (...)? Dicho de otra manera: ¿Se vale que la teología ética, que reflexiona sobre la praxis moral y la teoría moral en la historia, las culturas, las mentalidades, los diferentes campos de acción y las condiciones estructurales institucionales, ignore simple y llanamente la autonomía de la ética (como teoría)? Y: ¿puede la ética teológica reconocer la autonomía de las normas morales u órdenes regulados y *al mismo tiempo* conservar la perspectiva del sentido teológico y su correspondiente función crítica en relación a las respectivas prácticas morales?

Si preguntamos de esta manera, entonces tomamos ante todo la línea teórica de la discusión, de la teoría de la ética o de la teología moral. Estas atañen a la comprensión de la autonomía como autodeterminación, porque la Iglesia pretende tener el derecho a hacer declaraciones obligatorias relativas a la praxis moral y a la acción moral de los seres humanos. Fácilmente cae al hacerlo en una actitud de “inmunidad” con respecto a las investigaciones éticamente relevantes, las cuales hace ya mucho tiempo que han desbordado esta inmunidad por lo que se refiere a otras ramas de la ciencia. Un buen

ejemplo resistirse a reconocer la autonomía de la ética es la encíclica *Veritatis splendor* de 1993:

“Sin embargo, hoy se hace necesario *reflexionar sobre el conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia*, con el fin preciso de recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas. En efecto, ha venido a crearse *una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana*, en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral. En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, *de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad*. Y así, se rechaza la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos; se consideran simplemente inaceptables algunas enseñanzas morales de la Iglesia; *se opina que el mismo Magisterio no debe intervenir en cuestiones morales más que para «exhortar a las conciencias» y «proponer los valores» en los que cada uno basará después autónomamente sus decisiones y opciones de vida (...)* (*Veritatis splendor* 4, 1993, cursivas de H.H.).

Veritatis splendor reprocha “a algunos teólogos moralistas” que reciban de la antropología y la ética conocimientos científicos que ponen en tela de juicio, digamos, el fundamento iusnaturalista de la moral.² La Iglesia teme que la Ética Teológica se vuelva relativista a causa de ello y a la Iglesia le quede únicamente la autoridad para “exhortar” e “inspirar” a los seres humanos individuales en cuestiones de conciencia. Pero ésta autoridad no es absolutamente una consecuencia necesaria del reconocimiento de la autonomía de los conocimientos científicos éticamente relevantes. Estos conducen a una pérdida de autoridad en relación a la doctrina moral de la Iglesia sólo cuando no se pueden fundamentar y justificar filosóficamente las propias pretensiones de validez –digamos las pretensiones a la “permanente validez” de las normas derivadas del derecho iusnaturalista– o también

² Sobre la discusión más reciente, véase „Naturrecht –Eine Kontroverse“ [“Derecho natural –Una controversia”], en *Concilium*, 2/2010, editores Lisa Cahill y Hille Haker.

cuando no se tiene confianza en que el mensaje cristiano llene de claridad, en una manera éticamente relevante, el horizonte del sentido de la acción humana.

Veritatis splendor ve que las nuevas corrientes en la ética teológica amenazan el “arraigamiento” de la libertad humana en la verdad. Pero esta verdad tiene, no obstante, necesidad de ser interpretada, y ha de ser interpretada en vista de la libertad. Esta correlación de verdad y libertad es para la ética tan irrenunciable como lo es para la teología.

Pues la libertad de la persona es el *fundamento* de toda moral. El cimiento de la libertad es la capacidad que el ser humano tiene para organizar él mismo su propia vida. En teología llamamos a esto el encargo de la creación. Al actuar, *podemos* intervenir en la “realidad” –y *debemos* usar esta capacidad de acción para cultivar la “Tierra”, símbolo de la realidad animada e inanimada (lo que tiene muy poco que ver con someterla a los seres humanos). Pero la compañera de esta capacidad es la responsabilidad que los seres humanos tienen que asumir en su acción. Así es como también *Veritatis splendor* ancla la libertad:

“La ley de Dios, pues, no atenúa ni elimina la libertad del hombre; al contrario, la garantiza y promueve.” (VS 35)

Este fundamento no se puede constatar simplemente; tiene que ser *fundamentado* y *justificado* filosóficamente, con los medios de la razón, o, por lo menos, expuesto de un modo tan plausible, que podamos reconstruirlo y apropiárnoslo como fundamento. A este problema se expone tanto la ética filosófica como también la ética teológica; en esta medida se refiere aquí la “autonomía” a la reflexión sobre los fundamentos morales mismos. La libertad se hace realidad en el actuar responsable –ésta es la idea central también de la concepción filosófico-ética de la autonomía, concepción que es la compañera de la ética moderna.

Sigamos una vez más la huella que deja el Concilio en relación a la autonomía de las ciencias: La teología verá entonces la moral a la luz de la fe como también ve a la luz de la fe las ciencias y las teorías de la sociedad. “Todo el que reconoce a Dios”, dice Gaudium et Spes, conocerá cuán falso sería que la teoría de la moral se detuviera en la reflexión sobre la libertad y no la interpretara, dicho con términos teológicos, como “don de Dios”. Para el “orden moral” esto no cambia nada de su autonomía, pero sí cambia la perspectiva del

sentido cuando la libertad del ser humano es considerada como “donada” o “derivada”. El orden moral obtiene su función crítica al ser referido a la libertad *de cada* ser humano, exactamente como, digamos, al indicarse que la libertad no significa arbitrariedad moral. Esto es válido ciertamente de un poder utilitario desencadenado sobre, por ejemplo, la naturaleza visible y los seres vivientes, incluido el cuerpo humano, como es fácilmente el caso en un desarrollo de la ciencia y la tecnología comercializado y economizado.

2. Autonomía situada y relacional

Reconocer la libertad del ser humano como fundamento de la moral significa reconocer la igualdad de todos los seres humanos respecto de su capacidad moral originaria. *Cada* ser humano se caracteriza en principio por la libertad que, visto teológicamente, le ha sido regalada por Dios. La libertad lleva a que pueda actuar, pero, al mismo tiempo, también a tener que rendir cuentas de su actuar. La autonomía no es otra cosa que el derecho a la capacidad de ser responsable.

Pero pensar la autonomía sólo puede tener sentido si a la vez se piensan junto con ella las relaciones entre los diferentes seres humanos. Responder de su propio actuar se refiere ciertamente a la “realidad” a la que el ser humano da forma. Esta realidad se caracteriza por múltiples relaciones que vamos tejiendo al crecer y nos marcan antes que nosotros experimentemos la libertad abstracta como concreta libertad de acción. Actuamos en una realidad ‘situada’, es decir, marcada de antemano por el tiempo, el lugar, la cultura, la religión, etc.

Libertad *es* autonomía, decimos a veces; con esto queremos significar nuestra capacitación práctica para actuar y vivir de manera autodeterminada. Ante algunas teorías procedentes de la tradición del liberalismo moderno, la teoría feminista ha sido la primera en introducir el concepto de “autonomía relacional” para dejar en claro que evidentemente vivimos en relación con otros seres humanos, de los cuales somos dependientes y “descendientes”, junto con los cuales le damos forma a nuestra vida y tomamos decisiones –en esta realidad tiene lugar la autonomía como lugar de responsabilidad práctica. Así, pues, si la autonomía ha de ser vista como autonomía situada y relacional, entonces esto

significa que nuestro actuar autodeterminado sólo es posible teniendo como tela de fondo las múltiples relaciones, las influencias histórico-temporales y espacio-culturales –y las ciencias naturales, humanas y sociales las investigan. Así, pues, no hay contradicción alguna en reconocer la autonomía de la organización de la vida, en que indiquemos tales condiciones y condicionamientos: En determinadas fases de la vida somos dependientes de los demás; somos fundamentalmente vulnerables y estamos referidos a los otros; de ninguna manera experimentamos como acotamiento a nuestra libertad la convivencia con los otros, sino que, por el contrario, la consideramos como “espacio libre” para darle juntos forma a nuestra vida. El reconocimiento, en principio, de un ser humano como ser humano significa el reconocimiento de su individualidad –de su dignidad y libertad que será diferentemente acuñada en las diferentes fases de la vida, con movimientos pendulares entre dependencia y autonomía. La originaria necesidad que el ser humano tiene de orientación y solidaridad no coarta la libertad, sino más bien es la consecuencia de la existencia humana.

La teología refiere, desde su propia perspectiva, la “relacionalidad” a la relación de Dios al ser humano. El amor de Dios se muestra en ella como aceptación incondicional del ser humano por Dios. La relación del ser humano a Dios *capacita*, a partir de este ‘categórico reconocimiento’ por parte de Dios, para ser responsables de sí mismos y de los otros. Y: al mismo tiempo la *exige*. La libertad, que tiene como base la aceptación incondicional del ser humano por Dios, capacita para la responsabilidad, deletreada como aceptación de la propia persona en el cuidado de sí misma, en el reconocimiento de los otros y de las otras, en el respeto a su libertad y en el cuidado que los valora al ocuparse de ellas y ellos.

Pero, ahora bien, no vivimos sólo en “relaciones cercanas” que son señaladas como relaciones “privadas”. Más bien vivimos en diferentes mundos al mismo tiempo, y llamamos a esto mundo social en el que vivimos. Porque reconocemos la libertad del ser humano particular (o también de los grupos) a darle él mismo forma a su vida, por eso nos vemos confrontados con diferentes formas y concepciones de la vida. Ya por esto tenemos que discutir necesariamente el pluralismo axiológico. El reconocimiento de la pluralidad es expresión del respeto a la libertad –sin que por esto tenga que perderse la función crítica que, por ejemplo, tiene la ética teológica de cara a las prácticas del poder o respecto de las

estructuras de la injusticia. Pero esto en nada cambia que la ética teológica tenga que someterse al mandamiento de respetar la libertad del otro, si no quiere convertirse ella misma en violencia. Y nada cambia en ello que tenga que convencer con sus propias prácticas.

3. Autonomía y normas

En las diferentes relaciones sociales rigen también diferentes normas conforme a las cuales podemos y tenemos que conducirnos. Sin embargo están limitadas por lo que llamamos normas de derecho público, las cuales regulan nuestro actuar. Respecto de los valores y normas sociales el Estado tiene una función normativa para garantizar la libertad y la justicia; esto se objetiva concretamente en leyes que en el moderno Estado de derecho están sujetas a un control democrático.

Es instructivo describir el conflicto en torno a la autonomía de la moral comparando la ley del Estado y la doctrina moral de la Iglesia: Pues como el Estado exige evidentemente de sus ciudadanos “obediencia a la ley”, así también la Iglesia exige a sus miembros que observen las normas morales que están compendiadas en la doctrina moral de la Iglesia. Pero esta exigencia es ambivalente porque, a diferencia de la ley jurídica – legitimada democráticamente–, la “ley moral” (la capacidad originaria de discernir la acción correcta y buena) “le ha sido escrita en el corazón” a cada ser humano – precisamente no puede ser establecida como norma legal si quiere conservar su carácter de “ley moral”. Por esta razón tienen que ponerse de acuerdo la interpretación de los textos bíblicos, la interpretación de la tradición y de la doctrina moral de la Iglesia, por un lado, y la interpretación de la responsabilidad en situaciones concretas, por otro. Este proceso es recíprocamente “informativo” y correlativo: La experiencia y su correlativa comprensión representan un correctivo de la ética obtenido a partir de las situaciones concretas; pero también la ética puede oponerse a la praxis moral vigente.

Esto quiere decir: no sólo la Iglesia y la teología, sino también cada individuo que se pregunte cómo puede organizarse concretamente la “libertad en la responsabilidad” como respuesta a la exigencia de Dios, es necesariamente una instancia interpretativa de los

principios éticos generales de la Biblia y de la tradición teológica. La respectiva situacionalidad del juicio ético de ninguna manera desacredita la autoridad para la interpretación teológico-ética de las “normas de la moralidad”. Al contrario: La perspectiva cognoscitiva “finita” y limitada le confiere precisamente autoridad moral a causa de su falibilidad que mantiene los juicios abiertos a correcciones basadas en una mejor comprensión.

La Iglesia no puede –ni debe- exigir obediencia alguna como el Estado puede exigir a sus ciudadanos que la tengan para con él. Sólo puede dejar abiertos sus propios criterios para la evaluación ética de las prácticas morales e interpretar siempre de nuevo la perspectiva *teológica* del sentido. Naturalmente que también en la Iglesia católica se ha de debatir acerca de los juicios correctos, especialmente cuando se trata de conflictos prácticos graves, de nuevos campos de acción o también de los sentidos de las prácticas.

El límite normativo de lo *permitido*, sin embargo, es en cada caso la libertad y la dignidad de la otra persona; lo éticamente *prohibido* es el resultado, por un lado, del desprecio a la libertad y, por otro, también del desprecio a la integridad existencial de una persona, por ejemplo en los actos de la violencia del Estado. Además de esto, la ética teológica exige –aunque de ninguna manera exclusivamente– en sus *mandamientos* positivos el amor activo, participativo, al prójimo, como cuidado de los otros, en la medida que éstos tengan necesidad de ayuda, como, por ejemplo, al volvernos “prójimos” de aquellos que tienen necesidad de ayuda, como lo exige la parábola del Samaritano lleno de misericordia. La parábola exige justicia, la cual contiene la igualdad de derechos a la libertad como también crea el fundamento para que seamos capaces de vivir una vida en la prosperidad; y exige la participación activa solidaria para con los seres humanos que “aquí” y “ahora” sean víctimas de la desgracia, de la enfermedad o también de la injusticia. Quién lo sea en determinados contextos, cómo exactamente se deba actuar en las necesidades prácticas y dónde han de trazarse los límites de lo permitido –esto puede mostrarse sólo en juicios concretos en lo que la ética teológica profundiza en un contexto científico– discutiendo todas las ideas que son relevantes para el juicio.

Para la ética teología no existe otra alternativa a la autonomía entendida de esta manera –al contrario, ella toma en serio el derecho del ser humano a ser responsable de sus actos, responsabilidad que siempre es también respuesta a la confianza que Dios tiene en

que podamos ejercer nuestra capacidad de realizar la acción buena y correcta. La ética “autónoma” de la teología no pierde con esto precisamente su función crítica respecto de las prácticas morales, sino que puede hacerla valer en general justamente como crítica *moral*: o al poner críticamente el dedo en la llaga (de la injusticia y del desprecio a los derechos) o también al abrir los ojos para ver las interpretaciones que efectivamente dejan aparecer el actuar humano bajo una “nueva luz”.

Karl-Wilhelm Merks

Un ideal en la realidad Consideraciones sobre divorciarse y volverse a casar

Apenas hay otro ámbito que para muchos seres humanos de hoy sea un problema de la propia conciencia como lo es la sexualidad y su desarrollo – al contrario de la concepción eclesiástica que en este punto defiende normas especialmente estrictas universalmente obligatorias. Esto sucede, por lo demás, a diferencia de otros ámbitos de la moral en los que la Iglesia acepta cabalmente la responsabilidad personal, la decisión a ciencia y conciencia, la orientación en la realidad y la cooperación de los fieles, incluso “de todos los seres humanos de buena voluntad”, en la búsqueda y hallazgo de lo que es correcto, justifica las excepciones a la regla y hasta reconoce la posibilidad de la diversidad de valoraciones, por ejemplo en cuestiones de la doctrina social. No es éste el caso en la mayoría de las cuestiones relativas a la sexualidad; en esta materia parece que todo está aclarado de una vez por todas: El matrimonio es exclusivamente el lugar de la vida sexual. Pero para muchos seres humanos esto es cada vez menos evidente. Está en conflicto tanto con las experiencias personales hechas en los círculos más estrechos de la vida como también con los cambios sociales y culturales en la sociedad.

1. Moral sexual entre responsabilidad individual, normatividad eclesiástica y realidad social

El matrimonio sigue en los primeros lugares de la escala de valores de la gente joven. Es cierto que no es incondicionalmente la forma jurídica en la que el derecho civil y el derecho canónico definen el matrimonio. La gente joven –y a menudo también la no tan joven– tienen dificultades para contraer compromisos, pero también los contraen, a menudo en otras formas. La aversión al matrimonio tradicional de ninguna manera es lo mismo que el rechazo al compromiso responsable, duradero. Por esta razón sería equivocado juzgar o condenar semejantes formas diferentes sólo a partir de lo que es correcto según el derecho canónico. La historia y la realidad actual muestran que la necesidad de confianza y

fidelidad se puede satisfacer de hecho en más de *una* manera. Para el Estado, precisamente cuando considera la protección de los lazos entre los seres humanos como una de sus tareas, esto tiene que ser ocasión para idear otras formas de vida diferentes al matrimonio tradicional y desarrollar otras estructuras del orden. El Estado, por tanto, hace su deber cuando apoya hoy en día la estabilidad y la durabilidad no sólo del matrimonio y la familia, sino también. De las comunidades alternas, no conyugales. En mi opinión se queda corto el multicitado argumento de que con esto no se cumpliría con la obligación de proteger el matrimonio y la familia. Pero ocasión para la intervención del Estado son también las situaciones en las que no les va bien a los matrimonios. Aquí tiene su origen la tarea del Estado de ocuparse del manejo de las relaciones problemáticas y fracasadas y hacer posibles las salidas de tales dilemas en las relaciones.

2. Divorciarse y volverse a casar por el civil -¿Una oportunidad de aprendizaje en la Iglesia?

El orden jurídico público conoce la posibilidad del divorcio y de volverse a casar; la Iglesia católica, por el contrario, no. Por parte de la Iglesia hubo hasta el presente no poca resistencia a la introducción del divorcio civil y al nuevo matrimonio de los divorciados (Italia primero en 1970, España 1931-1939; luego, de nuevo, desde 1978). Durante una muy larga estadía en Chile (1998) tuve en repetidas ocasiones la oportunidad de discutir con jóvenes juristas la entonces pendiente cuestión del divorcio civil y del nuevo matrimonio de los divorciados; un alegato positivo proveniente de la boca de un teólogo moralista provocó no poca estupefacción. A saber, la Conferencia Episcopal se opuso vehementemente a la introducción de una reglamentación semejante –y esto en una situación que estaba determinada por un gran número de matrimonios rotos, cuya consecuencia eran los numerosos lazos nuevos no sancionados por el derecho conyugal.

Es evidente que los fenómenos de desintegración social ocasionados por los matrimonios fracasados no pueden parecer deseables. Asimismo está claro que la solicitud social del Estado tiene que dirigirse también a otras soluciones que a un mantener en pie formalmente las comunidades conyugales a las que ya no corresponde realidad social

alguna. Que fracase de un 33 a un 50 por ciento de todos los matrimonios es un dato que no puede serle indiferente a la sociedad. La posibilidad de volverse a casar en semejante situación es en la consciencia de la sociedad un intento esperanzador de ofrecer salidas de un a menudo trágico, existencial callejón sin salida.

Una comprensión semejante ¿no tiene a largo plazo significado para el tratamiento eclesiástico de esta problemática? ¿O son las experiencias en el ordenamiento jurídico también una posible oportunidad para examinar críticamente la propia posición? De todos modos son siempre los mismos seres humanos los que viven en ambos órdenes al mismo tiempo. ¿Cómo pueden tolerar a largo plazo una escisión semejante?

3. Divorcio y nuevo matrimonio de los divorciados en la doctrina y praxis de la Iglesia

La doctrina y la praxis de la Iglesia descansan ante todo sobre tres pilares angulares: La *Sagrada Escritura*, la *moral sexual* y el *derecho canónico conyugal*. Estos tres pilares están estrechísimamente correlacionados entre sí. Así se entienden tanto el derecho como también la moral en cuanto desarrollo de la Escritura. Ciertamente puede uno preguntarse si esta línea lógica corresponde también a la inclinación efectiva del punto de gravedad.. Entre tanto, el punto de vista moral está correlacionado fuertemente con el derecho de la Iglesia y ambos puntos marcan a su vez la interpretación de la Escritura. La cuestión del divorcio y de los divorciados vueltos a casar aparece así hoy en día dominado por la perspectiva dogmático-jurídica y de esta manera, en cierto sentido, está inmunizado tanto contra las experiencias de la realidad como también contra la tarea propia de la moral.

Para la *teología moral tradicional* (hasta entrados los años 1960) y para la doctrina del magisterio de la Iglesia católica romana (hasta el día de hoy¹), las cuestiones del divorcio y de los divorciados vueltos a casar son de preferencia campos de aplicación de la ética sexual. A partir de lo sexualmente permitido, prohibido o deseable, se determinan las normas eclesiásticas tanto para la vida conyugal como para la situación de los matrimonios fracasados, y, más allá de esto, naturalmente también para formas alternativas de vivir

¹ Véase el Catecismo de la Iglesia Católica sobre el sacramento del matrimonio: 1601-1666; sobre el sexto mandamiento: 2331-2400. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Munich-Viena-Leipzig-Friburgo en Brisgocia, 2007.

(prematrimoniales, extramatrimoniales, homosexuales...) Poniendo los puntos sobre las íes: Para todas estas formas de vivir paralelas al matrimonio la Iglesia no tiene ética alguna, a excepción de la sexualidad prohibida; lo que ella proclama es más bien una ética *contraria* a todo lo que no sea matrimonio. Me limito en los párrafos siguientes al “caso normal” del matrimonio y a la cuestión del divorcio y de los divorciados que se han vuelto a casar.

En el *Código de Derecho Canónico*, Codex Iuris Canonici (CIC por sus siglas en latín) de 1983, se dice: “El matrimonio legítimamente rato y consumado entre bautizados no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte” (canon 1141). En consecuencia, el derecho canónico conyugal conoce en principio sólo la separación de mesa y lecho (cánones 1151-1155) y la constatación de la nulidad de un matrimonio rato (por falta de capacidad para el matrimonio, de voluntad conyugal y de la obligación formal a contraer matrimonio), pero ningún divorcio. Esto último es válido, en efecto, con algunas excepciones en las cuales ciertamente no se habla de divorcio sino de disolución del vínculo conyugal (*dissolutio vinculi*). Por ejemplo, un matrimonio ciertamente rato pero no consumado (*ratum, sed non consumatum*) puede ser disuelto; también el matrimonio entre no bautizados, cuando una de las partes se bautiza y, por ejemplo, la parte no bautizada abandona el matrimonio (*privilegium paulinum*: canon 1142; 1143-1150). Finalmente, existe la disolución de un matrimonio contraído entre una parte bautizada y otra no bautizada (*privilegium petrinum*: Instrucción de la Congregación para la Fe del 6.12.1973).

Así, pues, realmente indisoluble es sólo el matrimonio rato y consumado entre bautizados. La Iglesia se siente obligada en este punto a respetar la palabra de Jesús y su visión del matrimonio, del adulterio y del divorcio: “Lo que Dios ha unido, que no separe el ser humano” (véase Mc 10,2-12; Mt 5, 31 s.; Lc 16, 18; además Pablo 1 Cor 7, 1-16; Ef 5, 21-33).

Las *consecuencias* de esto *para la praxis* son, por una parte, rechazar un nuevo matrimonio de los divorciados y, por otra, negarse a admitir a los sacramentos, especialmente a la eucaristía, a seres humanos que vivan en un (canónicamente no válido) nuevo matrimonio. Ya en los años 1960 hubo varios intentos de abrir la doctrina y praxis de

la Iglesia en el trato de los divorciados.² También el Sínodo Común de los Obispos de la República Federal de Alemania (1971-1975) se había ocupado detalladamente de esta temática. En el fondo, desde entonces están sobre la mesa prácticamente todos los argumentos, pero sin tener realmente gran éxito. En la Encíclica Familiares Consortio (1981), Juan Pablo II invita enérgicamente a hacer una valoración matizada de las “diferentes situaciones” del divorcio y los divorciados vueltos a casar. Las comunidades parroquiales deben preocuparse por prestar auxilio a los afectados y éstos deben participar también en la vida eclesial. “La Iglesia, no obstante, fundándose en la sagrada Escritura reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez” (número 84). Lógicamente, una palabra pastoral conjunta dicha por los obispos Saier, Lehmann y Kasper sobre la pastoral dirigida a los divorciados (1993) no encontró una respuesta amorosa en Roma, como lo muestra el escrito (del 14.9.1994) dirigido por la Congregación Romana para la Fe a todos los obispos.³

Respecto de la crítica situación pastoral de muchos matrimonios fracasados, pero respecto también de las actuales condiciones de vida que hacen difícil contraer matrimonio, muchos seres humanos sólo con mucha dificultad pueden reconstruir y hacer suyas la praxis y la doctrina de la Iglesia. Así, pues, por ejemplo, la anulación de matrimonios como también la disolución del vínculo conyugal plantean problemas sobre la consistencia de la doctrina de la Iglesia acerca de la indisolubilidad del matrimonio.

² Matthäus Kaiser, *Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen die wieder heiraten* [Divorciados y vueltos a casar. Evaluación de los matrimonios de los/las divorciados/as que se han vuelto a casar] Ratisbona, 1983, p. 8.

³ Oskar Saier, Karl Lehmann, Walter Kasper, „Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von Wiederverheirateten Geschiedenen in der Oberrheinischen Kirchenprovinz“ [“Principios para un acompañamiento pastoral de seres humanos que proceden de matrimonios rotos y de divorciados que se han vuelto a casar en la Provincia Eclesiástica del Rin Superior”], en *Herder Korrespondenz* 47, 1993, 460-467; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la recepción de la comunión por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*, Roma, 14 de septiembre de 1994.

4. Consideraciones hermenéuticas relativas a la actitud de la Iglesia frente al divorcio y los divorciados que se casan otra vez

Sobre la “conversión de la moral en derecho”: Como casi ninguna otra cuestión, el problema del divorcio y de los divorciados que se casan otra vez está entretejido en las reglamentaciones del derecho canónico. Las cuestiones relativas al matrimonio abarcan más de 100 cánones (cánones 1055-1165) en el CIC de 1983, y precisamente en la parte los “sacramentos”. Esto quiero decir que tales cuestiones conyugales se encuentran subsumidas en un tema principal que se refiere esencialmente a la praxis de la vida personal de los fieles y al aspecto pastoral de la acción de la Iglesia. Con respecto a este estado de cosas se plantea la pregunta en cuál modo no se convierten demasiado en derecho aquellas dimensiones de la vida conyugal que se pueden caracterizar en sentido estricto como cuestiones morales pastorales (las cuales no atañen por ejemplo a prescripciones litúrgicas o jurídicas), una impresión que todavía se ve reafirmada por las prescripciones detalladas de los procesos conyugales (cánones 1671-1707). Precisamente el entreveramiento tradicionalmente muy estrecho de derecho y moral fue percibido en la renovación conciliar como uno de los males fundamentales de la moral tradicional. Así, pues, queda en pie la cuestión de si a través de esto no se han visto influidas indebidamente las peculiaridades que convienen al derecho, como, por ejemplo, la obligatoriedad general y las descripciones precisas de los hechos y de las consecuencias jurídicas, y también la perspectiva de la moral. Con esto no se quiere impugnar que, como toda institución, también la Iglesia tenga necesidad de reglas para la “disciplina” en la vida en común. Ciertamente no se vale borrar aquí la diferencia entre “disciplina” y “moral”. La actitud correspondiente frente a la “disciplina” es una especie de obediencia: la disponibilidad a docilidad, aun cuando yo considere que otras reglas quizás sean mejores. En las reglas *morales* no se trata, por el contrario, de semejante obediencia, sino en última instancia de la lealtad que procede de la convicción de la conciencia. Verter cuestiones morales en reglas jurídicas tiene, por tanto, algo sumamente ambivalente —el peligro de confundir los niveles. Mientras que en un orden jurídico no se cuestionan constantemente la justificación y fundamentación de todo, en las reglas morales es en principio diferente. En éstas siempre puedo plantear la cuestión de la

justificación y fundamentación, sí, en última instancia estoy incluso moralmente obligado a hacerlo cuando me surjan dudas acerca de lo correcto de tales reglas.

Sobre la moral sexual de la Iglesia: Ciertamente el orden jurídico de la Iglesia quiere ser un reflejo fiel de la *moral* conyugal. Pero, sin embargo, se tiene prisa en argumentar en el plano jurídico, entre otras cosas la figura de ninguna manera no problemática del *ius divinum*, a saber de una prescripción jurídica “divina”, la cual, en virtud de su carácter, ya no puede cuestionarse. Ante esto, precisamente en el ámbito de la sexualidad, la moral de la Iglesia se ve confrontada con una crítica de largo alcance. Una larga tradición determinada por una valoración negativa y una casuística acríbica, que ante todo hablaba de coartar lo sexual, desafía hoy en día a hacer nuevas reflexiones fundamentales.

Sobre la interpretación de Escritura y Tradición: No se necesitan estudios profundos de estas fuentes para constatar que recurrir a la Sagrada Escritura como fundamento tanto de la doctrina sexual de la Iglesia como del derecho canónico conyugal es posible sólo extendiendo ampliamente el sentido auténtico de los textos. Así, por ejemplo, se afirma que toda la moral sexual ya está compendiada en el sexto mandamiento, en cual, sin embargo, se trata precisamente del adulterio. De esta manera al mismo tiempo se toman también las palabras de Jesús sobre el divorcio y el adulterio como el fundamento de la *monogamia* y de la *prohibición* de que se casen otra vez los divorciados. El argumento en este punto es a veces implícita, a veces explícitamente, la interpretación autoritativa de la Escritura que hacen la Tradición, el Magisterio y la Iglesia. También este argumento tiene necesidad de una revisión crítica, tanto por lo que se refiere a la interpretación de los textos mismos como también por lo que se refiere a la autoapreciación de la interpretación hecha por el Magisterio.

5. Divorciarse y casarse otra vez: puntos de partida para una doctrina y una praxis renovadas de la Iglesia

Sobre el orden jurídico: Haciendo referencia al canon 1134 del Código de Derecho Canónico de 1983, se dice en el Catecismo de la Iglesia Católica (1638 s.): “Del matrimonio válido se origina entre los casados un vínculo perpetuo y exclusivo por su

misma naturaleza; además, en el matrimonio cristiano los cónyuges son fortalecidos y quedan como consagrados por un *sacramento peculiar* para los deberes y la dignidad del estado. (...) El consentimiento por el que los esposos se dan y se reciben mutuamente es sellado por el mismo Dios (...) Por tanto el *vínculo matrimonial* es establecido por Dios mismo, de modo que el matrimonio celebrado y consumado entre bautizados no puede ser disuelto jamás. La Iglesia no tiene poder para pronunciarse contra esta disposición de la sabiduría divina.”

El “vínculo matrimonial” es un ejemplo de la conversión de conceptos, en primera instancia no jurídicos, en derecho. De ser en Agustín⁴ (quien hace referencia a Efesios 5, 25-33) todavía una idea fuertemente simbólica (Matrimonio como imagen –sacramentum– de la unión indisoluble Cristo-Iglesia), cae en la Escolástica bajo el influjo del interés mayor por asegurar jurídicamente la indisolubilidad y es concebido como razón jurídica de la indisolubilidad del matrimonio. Hoy en día nos preguntamos, pensando menos simbólica y metafísicamente: ¿Qué es, entonces, un semejante vínculo matrimonial, dónde está cuando (ya) no se ve nada de él? ¿Cómo se puede hablar de que sigue existiendo incólume un matrimonio cuando se ha roto el vínculo personal y ya no existe la ‘comunidad de vida y amor’ (GS 48)? Como *realidad personal*, tal como de ello tenemos hoy una consciencia más fuerte, el matrimonio es algo más y algo diferente a una relación jurídica. No como “vínculo” se define el matrimonio en el Concilio Ecuménico Vaticano II, sino como “*alianza*”. Pero, cuando ya no corresponde ninguna realidad a la alianza, entonces ¿qué queda del sentido de la correlación jurídica “vínculo”? En todo caso, la idea de vínculo matrimonial tiene necesidad de un examen profundo, por lo demás también con respecto a que los divorciados se casen otra vez. Pues como el matrimonio es algo más que una correlación jurídica, así el nuevo matrimonio de los divorciados es más que una (en el sentido del Derecho Canónico) correlación no-jurídica; tampoco un “matrimonio inválido” es simple y llanamente “una nada personal”.⁵

Sobre la Sagrada Escritura: ¿Cuál es el núcleo del mensaje de Jesús? La posición de Jesús respecto del divorcio se transmite de manera diferente en los diferentes escritos del Nuevo Testamento porque los escritores sagrados adaptan las palabras de Jesús a sus

⁴ Véase para lo siguiente, Norbert Schwab, “Vinculum matrimoniale”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª edición, tomo 10, Friburgo, 2001, p. 79 s.

⁵ Kaiser, nota 2, p. 72.

respectivas situaciones. Así, por ejemplo, para la comunidad de Mateo con sus cristianos que proceden del judaísmo sólo el varón es que el puede romper el matrimonio –mediante el divorcio. En Marcos, probablemente con un contexto romano, también la mujer puede romper el matrimonio mediante el divorcio. Así, pues, sólo a partir de los distintos textos podemos tratar de reconstruir lo que haya sido la posición propia de Jesús. La mayoría de los exegetas son de la opinión que Jesús, al discutir la praxis del divorcio propia de su tiempo, rechazó en principio el divorcio. Mientras que la casuística judía admitía más o menos el divorcio, Jesús regresa al tiempo anterior a la Ley hasta llegar a la voluntad originaria del Dios creador. “Al principio de la creación (...) Dios los creó hombre y mujer. (...) Por esto abandona el varón a su padre y a su madre y los dos serán una misma carne. Así, pues, ya no son dos, sino una sola cosa. Y lo que Dios ha unido, que no lo separe el ser humano” (Mc 10, 6-8; véase Mt 19, 3-12). Esta posición de Jesús es completamente inequívoca. Según la idea y la voluntad de Dios no debe haber adulterio ni divorcio.

Otra cuestión es ciertamente si esta postura de Jesús tiene que ser entendida ahora como la nueva ley “radical”, como principio inexorable frente a la casuística de los fariseos. La formulación antitética en el Sermón de la Montaña según Mateo, visto someramente, también lo hace suponer (Mt 5, 31-32). Pero la cuestión es saber si en este sentido Jesús realmente ha querido poner “su” nueva ley en lugar de la antigua, o si él no pensaba en categoría completamente diferentes: no una ley nueva, más radical, en lugar de la antigua,, sino una superación de la mentalidad legalista, un llamado al corazón de los seres humanos, aliento para la fe en que son posibles fidelidad, amor y perdón, de modo que los seres humanos existan y sigan siendo unos para otros, en lugar de arremeter unos contra otros superficial y fraudulentamente y destruir la confianza y la comunidad hasta en las relaciones más íntimas. ¿Cómo puede y debe traducirse la idea de Jesús en la vida concreta? Esta pregunta tiene dos aspectos que tienen que distinguirse uno de otro, a saber, por decirlo así, un aspecto moral y otro jurídico.

El *aspecto jurídico*: ¿Nos coacciona el mensaje de Jesús a no aceptar el divorcio? Por diversas razones, la respuesta a esta pregunta puede ser “no”: Ciertamente el mensaje de Jesús es que el divorcio no debe ser; pero acerca de lo que ha de pasar cuando de hecho un matrimonio haya fracasado irreparablemente no se nos ha transmitido pronunciamiento alguno de Jesús. Su tema *no* es el nuevo matrimonio de los divorciados. Pero tomando

como base su actitud general hacia pecadores y pecadoras, la culpa y el fracaso de las aspiraciones humanas, uno se puede plantear seriamente la pregunta de si Jesús les habría denegado el perdón y la oportunidad de un nuevo comienzo.

También la historia de la Iglesia⁶ muestra claramente que la realidad social ha obligado a la Iglesia a traducir a situaciones concretas la exigencia de Jesús y tener en cuenta al hacerlo a los matrimonios fracasados. Así encontramos ya en el Nuevo Testamento reglas de excepción a la prohibición del divorcio, por ejemplo en Mateo que exceptúa el “caso de prostitución” (Mt 5, 32); o en Pablo acepta una nueva unión matrimonial en el caso del bautizado o de la bautizada que ha sido abandonado o abandonada por la parte pagana (1 Cor 7, 12 ss). También en la Edad patristica y durante muchos siglos hubo una regulación tolerante al menos a favor de la parte inocente en el caso de un matrimonio destruido por adulterio. También la Iglesia latina conoce muy bien regulaciones jurídicas y pastorales para el caso de un matrimonio fracasado, las cuales van desde la separación, pasando por la disolución, hasta la permisión a casarse otra vez. La Iglesia oriental ha ido mucho más lejos en su interpretación del evangelio mismo. En este punto no se impugna la indisolubilidad del matrimonio. Sin embargo, su “praxis del divorcio y la tolerancia de que los divorciados se casen otra vez corresponde [...] no a la estricta aplicación del derecho conforme a la acribia, sino al principio, generalmente reconocido en las iglesias ortodoxas de oriente, de la economía eclesial, según el cual el estricto derecho ha de ceder por mor de los seres humanos a la clemencia y la misericordia. El divorcio en esta praxis no es considerado como disolución del vínculo conyugal, sino como constatación formal de que es un hecho la destrucción del matrimonio.”⁷

El aspecto moral: ¿Cómo tenemos que juzgar el divorcio y el nuevo matrimonio de los divorciados? El divorcio como posibilidad de esquivar responsabilidades, de rehuir fácilmente obligaciones contraídas, escapar de las consecuencias de una responsabilidad otrora asumida, es otra cosa diferente al divorcio en el caso de un matrimonio que ha encallado y en el cual la convivencia se ha vuelto imposible. En este último caso, no sólo puede estar permitido separarse, sino ser incluso un deber hacerlo.

⁶ Véase, por ejemplo, Franz Böckle, *Ja zum Menschen. Bausteine einer Konkreten Moral, aus dem Nachlass [Sí al ser humano. Piedras sillares de una moral concreta, del legado]*, editado por Gerhard Höver, Munich, 1995, pp. 168-180, praesertim 174 ss.

⁷ Kaiser, nota 2, p. 52 s.

Por esta razón se agudiza aquí el problema hasta llegar a la posibilidad de casarse otra vez después de un matrimonio fracasado. El fracaso de un matrimonio es a menudo un gran drama. Pero la situación que resulta de ello ¿es una situación que desdichadamente no tiene salida? ¿No hay a partir de ahora futuro alguno para una comunidad nueva, quizás dichosa y lograda? Después de un matrimonio fracaso ¿no siguen de alguna manera en vigor las palabras: “No es bueno que el ser humano se quede solo” (Gn 2, 18)?

Hay buenas razones, que se pueden sostener moral (y teológicamente), para abogar a favor de la posibilidad para los divorciados de un nuevo matrimonio, haciendo las necesarias diferenciaciones de la prudencia y la disponibilidad necesarias de los afectados para saber que siguen siendo responsables de las consecuencias del matrimonio anterior. Si nada es definitivo en la vida como para que no hubiera un nuevo comienzo; si incluso el asesino tiene la posibilidad de un nuevo comienzo, ¿por qué no debería ser también esto el caso en el fracaso de un matrimonio? También se plantea absolutamente la cuestión de si denegar que los divorciados se casen otra vez es por lo general en todo caso moralmente comprensible, como, digamos, cuando los cónyuges justamente están convencidos que por determinadas razones jamás hubo un matrimonio auténtico, lo que sin embargo no pueden ni quieren comprobar jurídicamente. ¿Hasta qué punto no tiene que considerarse a la hora de evaluar a un matrimonio fracasado también la para el matrimonio agravante situación de nuestra sociedad? ¿Qué es en realidad madurez conyugal? Para concluir, es lícito preguntarse si no es necesario, precisamente para una consciente ética cristiana, una reflexión a fondo de la constelación de culpa, fracaso, perdón y nuevo comienzo también en relación al divorcio y a que se casen otra vez los divorciados.

6. Ley, conciencia y praxis pastoral: promover la relación en lugar de sancionar el divorcio

El matrimonio no es sólo una realidad jurídica. Pues a lo jurídico subyace y antecede la realidad personal, el confiarse-unos-a-otros sin reservas ni condiciones. En cuanto tal, simplemente no ha de concebirse ni medirse en reglas exteriores, en primera línea es cosa de convicción interior, fruto de una decisión interior, libre. Las obligaciones éticas,

entonces, no se entienden en última instancia como conformidad a las normas, sino como fidelidad a la conciencia (hasta llegar a respetar la “conciencia errónea”). Puede haber muchas razones por las cuales los afectados entienden un nuevo matrimonio como algo responsable, incluso a veces como moralmente obligatorio. Una semejante convicción a conciencia merece nuestro respeto, sin que primero uno tenga siempre que examinar razones que son muy personales. En una perspectiva tal, una ética que se orienta por leyes y normas pierde su carácter de última instancia obligatoria a favor de una conciencia dispuesta a asumir responsabilidades. Un giro semejante ha de hacerse fructificar también en la cuestión de la pastoral del divorcio y del nuevo matrimonio de los divorciados.

¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de las precedentes reflexiones?

Es fundamental abrir la fijación de la moral sexual de la Iglesia en el acto sexual para integrarla en una moral comprehensiva de las relaciones responsables. La sexualidad auténtica, humana, se determina a partir de las experiencias de amor, fidelidad y responsabilidad mutua. Esto también vale para los matrimonios fracasados y la cuestión del nuevo matrimonio de los divorciados. Para esto se requiere también que el derecho canónico cambie la forma de abordar esta cuestión, que se despidan del acostumbrado modelo del *vínculo matrimonial* como categoría abstracta, ontológico-jurídica separada de la realidad, y que se siga desarrollando ulteriormente, hasta alcanzar una concepción dinámica en la que se pueda asumir la historia efectiva, real, de la alianza conyugal, con todas sus posibilidades pero también con todas sus limitaciones. Una moral ideal que una y otra vez muestra siempre que es quebradiza respecto de la realidad está permanentemente referida a ser completada por una moral que trata con las limitaciones, las debilidades, la maldad y el fracaso de los esfuerzos humanos.

Finalmente, por lo que concierne al acompañamiento pastoral de matrimonios y familias, el esfuerzo eclesial en su conjunto tiene estar marcado por una comprensión de las dificultades de matrimonios y familias en una sociedad moderna y una actitud llena de comprensión de las situaciones en que los matrimonios sucumben bajo estas dificultades. En resumen, la Iglesia debe esforzarse en conquistar su “imagen” por medio de la antropofilia y no por medio de la conformidad a las normas, en alentar a los seres humanos a la responsabilidad, la fidelidad y el amor, y no en escindirlos por la admisión y la exclusión, sino en definirse a sí misma por la hospitalidad, también por la hospitalidad

eucarística. Y, finalmente, no ver tanto su papel en ser jueza, sino en ser una bendición, una bendición también -¿por qué no?- para aquellos seres humanos que tienen la valentía de contraer una nueva alianza en la responsabilidad, el amor y la fidelidad.

Ulterior bibliografía complementaria

Bibliografía complementaria

Jakob David, Franz Schmalz (editores), *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation* [¿Qué tan indisoluble es el matrimonio? Una documentación] Aschaffenburg, 1969.

Sínodo Común de los Obispos en la República Federal de Alemania. Edición oficial completa I, Friburgo, 1976, pp. 411-457 (“Matrimonio y familia vividos cristianamente”); II, Friburgo, 1977, pp. 159-183 (Documento de trabajo “Sentido y estructura dinámica de la sexualidad humana”).

Paul M. Zulehner, *Scheidung –was dann...? Fragment einer katholischen Geschiedenen-pastoral* [Divorcio –¿y después qué...? Fragmento de una pastoral católica de los divorciados], Dusseldorf, 1982.

Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz (editores), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* [Manual del derecho canónico católico], Ratisbona, 1983; Joseph Listl, Heribert Schmitz (editores), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* [Manual del derecho canónico católico], 2a edición revisada a fondo, Ratisbona, 1999, (diversas ponencias respectivamente).

Karl-Wilhelm Merks, „Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des ‚ius divinum‘“ [“Derecho divino, derecho humano, derechos humanos. La humanitas del ‘ius divinum’”], en *Bijdragen* [Ponencias], International Journal in Philosophy and Theology, número 65, 2004, pp. 257-282.

Konrad Hilpert

Vida de amor, fidelidad y responsabilidad: relación de pareja con personas del mismo sexo

A los puntos programáticos que han desatado una réplica especialmente virulenta en las críticas hechas al Memorando pertenece el punto “relación de pareja con personas del mismo sexo”.

Su correspondiente formulación en el Memorando implica que los seres humanos, que viven en una semejante relación de pareja, no pueden ser excluidos –como tampoco los seres humanos divorciados y vueltos a casar– a consecuencia de la alta estima en que se tiene a las dos formas de vida que son el matrimonio y el celibato.

Ciertamente con buenas razones puede uno ser de parecer diferente en la cuestión de si es acertado nombrar uno tras otro a ambos. Pues su situación teológica y eclesial es en cada caso de diferente índole.¹ Pero, partiendo de la lógica de la sección en la que se encuentra el punto programático en cuestión, no se afirma en absoluto una igualdad semejante. Como perspectiva común para ambos grupos se menciona aquí más bien: 1) Exigir respeto a las decisiones de qué hacer con su vida y en qué forma vivirla como respeto a la libertad de conciencia; 2) fortalecer el matrimonio y el celibato como formas de vida valoradas y normativas; y 3) el hecho de que también en las formas de vida no normativas se viven el amor, la fidelidad, el cuidado mutuo y la responsabilidad. Quien lea el texto con cuidado reconocerá incluso una doble restricción: promover la no exclusión atañe a seres humanos que viven semejante relación de pareja. Así, pues, no se declara la equivalencia de las formas de relación –conyugal, celibataria, homosexual y divorciados vueltos a casar. Y se formula sin artículo determinado –así, pues, la exigencia no se extiende a todos los que viven homosexualmente, sino sólo a aquellos que en semejante relación de pareja viven responsablemente el amor, la fidelidad, el cuidado mutuo. El contenido del impulso orientado a esto es del tenor siguiente: “no excluir” a aquellos que viven así. Lo que esto signifique concretamente no se expone en este pasaje, lo que no debe

¹ Sobre la problemática de las parejas del mismo sexo ver mi ponencia homónima en Konrad Hilpert (editor), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* [Horizontes futuros de la ética sexual católica], Friburgo-Basilea-Viena, 2011, pp. 288-299.

extrañar en un texto programático como es el caso en el Memorando. Pero podría ser que esta indeterminación fuera intencional, porque intención del Memorando es poner en marcha un diálogo abierto y no imponer o reclamar simplemente determinadas soluciones a partir de una sola posición. Pero la indeterminación es también ambivalente, porque lleva consigo el riesgo de convertirse en un contenedor de proyecciones, conjeturas y temores que a escala mundial entran en escena bajo la bandera “mayor reconocimiento a los homosexuales”

El tema de la homosexualidad –esto queda claro también en el contexto del Memorando– está cargado emocionalmente y no quedan localidades libres en él. Esto es válido en la opinión pública y en la política, como también en la Iglesia. Cada uno y cada una, que una vez ya haya tenido que ver profesionalmente con este tema, lo sabe, aunque él o ella haya tomado incluso distancia emocional. Pero él o ella sabe también que es deshonesto o esquivar continuamente este tema (¡que según mi experiencia es abordado en toda discusión sobre moral sexual!) o reiterar a su propósito las inequívocas condenas tradicionales. La cuestión de “¿delito y exclusión o afirmación de la propia identidad y reconocimiento social?” es muy a menudo una cuestión existencialmente decisiva para los afectados y sus familiares, los cuales tienen que arreglárselas de diferente manera con algo con lo que no habían contado en sus anteriores planes de vida y que para ellos es un peso social: La propia disposición homosexual o la diferente orientación sexual de un niño o de un familiar cercano.

La posición oficial de la Iglesia católica-romana, empezando con la Declaración de la Congregación para la Fe “Persona humana” (1975), pasando por el escrito precisamente de esta Congregación a los obispos sobre la [así dice la versión oficial alemana] Pastoral para personas homosexuales (1986), hasta el Catecismo de la Iglesia católica (1993) (CIC por su siglas en español), que fue desarrollada o se siguió escribiendo sobre ella en los últimos treinta y cinco años, de ninguna manera coincide con aquello que en la polémica actual se presenta en la breve fórmula: “Homosexualidad es pecado.” Más bien dice justamente que los actos homosexuales en sí no están en orden y para esto se remite a la Escritura y a la Tradición (CIC, canon 2357). Pero la Iglesia reconoce también explícitamente que hay seres humanos que tienen una disposición genética homosexual y que ellos mismos no han elegido esta disposición (Ídem, canon 2358). Además, la Iglesia enfatiza que uno tiene que

cuidarse de “segregar injustamente en la forma que sea a los seres humanos que tienen semejante disposición” (Ibidem, canon 2358). Que también estos seres humanos están llamados a “cumplir la voluntad de Dios en sus vidas [...]” (Ibidem, canon 2358).

Con esto se han expresado dos inquietudes que coinciden con las respectivas exigencias del Memorando en el principio fundamental, a saber, por un lado, la diferencia entre orientación sexual y sus sujetos, a los cuales corresponde la dignidad humana. La orientación sexual es sólo una de las características de un ser humano y no aquello que podría definir a todo el ser humano; cada ser humano tiene más bien la tarea de manejar su orientación sexual como parte de su estilo de vida en el trato consigo mismo y con su entorno social. La otra coincidencia atañe a la condena de la discriminación de aquellos seres humanos que tienen que vivir con una orientación homosexual, condena de la cual podrían originarse dificultades y sufrimientos –de esto también se habla expresamente en el texto del catecismo.

De estos dos posicionamientos oficiales se pueden sacar consecuencias de largo alcance en el sentido del Memorando, a saber, *primero*, que el fenómeno completo de las actividades homosexuales no coincide con el universo de los seres humanos que tienen una disposición homosexual duradera; *segundo*, que a seres humanos que tienen una disposición homosexual no puede ni debe en principio y a priori negárseles sus derechos, que también ellos pueden vivir responsablemente el amor, la fidelidad y el cuidado mutuo; y, *tercero*, que la sociedad, el Estado y la Iglesia tienen la tarea de tomar medidas que impidan la discriminación de los seres humanos que tengan semejante disposición y de abatirlas ahí donde los haya. Estas tres consecuencias son obligatorias.

Ciertamente tienen estas conclusiones fricciones con valoraciones concretas que *también* contiene la posición católica: En especial, sosteniendo la tesis de la antinaturalidad de los actos homosexuales, con la afirmación de que todos los seres humanos que tengan disposición homosexual están llamados a la castidad (CIC, número 2359) y con el decidido rechazo de la introducción de formas jurídicas análogas al matrimonio (Congregación para la Fe, Consideraciones sobre los proyectos de un reconocimiento jurídico de las comunidades de vida entre personas homosexuales, de 2003).

Seguir pensando en integrar los más recientes conocimientos biológicos, psicológicos, socio-psicológicos y médicos a la valoración ética, y en insistir en que tenga consistencia argumentativa esta valoración, es tarea de la Teología y, al mismo tiempo, un servicio a favor de la credibilidad de la Iglesia, al que no se pueden cerrar, apelando a la Tradición, los responsables en el servicio de poner al día la buena nueva. Es completamente evidente que los textos oficiales reflejan la situación momentánea del esfuerzo por integrar nuevos conocimientos, sin que este proceso ya haya llegado a su fin de manera consecuente. Al menos aún quedan sin responder por el momento importantes cuestiones. Corresponsable es aquí, hipotéticamente, el cuidado de marcar claramente los límites de una praxis de frecuente cambio de pareja, praxis que en las constelaciones homosexuales, según el estado de la ciencia en el momento, ocurren con más frecuencia que en las relaciones heterosexuales, como también el cuidado, la preocupación de reforzar la opinión ampliamente difundida en la sociedad de la igualdad de rango de todos los estilos de vida. Finalmente, también se puede captar en los documentos el temor de que reconocer una analogía jurídica de las relaciones homosexuales con el matrimonio sería un instrumento simbólico para el reconocimiento político y público de la homosexualidad, pero de hecho no se asumiría la lógica interna del matrimonio, sino, más bien a la inversa, debilitaría su función orientadora y conductora al servicio de la sociedad.

Sea como sea, siguen en pie cuestiones importantes que esperan una explicación ulterior, ante todo:

- ¿Qué quieren decir “conducta contra natura”, “disturbio objetivo”, “mal”, y cosas por el estilo, cuando la irreversible orientación sexual no puede ser calificada expresamente ni como enfermiza ni como insana ni como culpable? ¿Significan tales términos algo más que la caracterización de la propiedad de una minoría como algo que ocurre raramente y que en este sentido no es normal?
- Si personas con orientación homosexual no son incapaces de antemano como sujetos de relación y de intimidad, entonces no puede negarse que en general tengan la voluntad de orientarse, en la conformación de sus relaciones, por el ideal del amor, de la fidelidad y del cuidado mutuo. Entonces, ¿no tiene entonces que considerarse desde el punto de vista ético también la relación de pareja vivida por

seres humanos con esta orientación (lo que no significa automáticamente equiparación con el matrimonio)?

- ¿Se puede contradecir con razones teológicas acertadas que los seres humanos con una orientación homosexual, que ellos no han elegido libremente, interpreten esta su orientación como parte o como variante de la creación y vean como tarea para su vida aceptar esta orientación como una disposición que les ha sido dada de antemano?
- ¿Puede la valoración teológica de la homosexualidad, una vez que ya se haya demostrado que es insostenible sacar conclusiones normativas directas a partir de datos biológicos, recurrir a los citas bíblicas clásicas (Génesis 19, 1-29; Levítico 18-22 y 20, 13; Romanos 1, 24-27; 1ª Corintios 6, 9-11; 1ª de Timoteo 1, 9s.)? En el fondo de estos pasajes bíblicos no se encuentra ninguna imagen refleja de homosexualidad, sino que ven su praxis como una de las muchas características de un estilo de vida procedentes de cultos extranjeros o alejados de Dios. Que ocurriera una disposición sexual en el sentido actual no era conocido entonces, la conducta homosexual era vista en general como una conducta de heterosexuales.
- Que muchos de los afectados estén en condición de integrar la dinámica de su orientación en otras tareas de la vida es indiscutible. ¿Puede, sin embargo, hablarse de una vocación general de todas las personas (cristianos católicos y cristianas católicas) con orientación homosexual a la castidad en el sentido de continencia, independientemente de su decisión libre?
- ¿Cuáles instrumentos están a disposición del legislador para crear condiciones sociales y políticas de fondo que cooperarían en impedir la discriminación de los seres humanos con disposición homosexual y garantizar la protección de sus intereses (derecho a negarse a rendir testimonio; derecho a rentar; derechos de dominio; derechos a la información; derecho a unirse voluntariamente; derecho a tomar providencias para la vejez, la soledad, la enfermedad y la muerte; derecho a ser aceptados y aceptadas por los otros y las otras)?

No es por el contrario ningún problema que la exigencia del Memorando, de no excluir a seres humanos, “que vivan responsablemente el amor, la fidelidad, el cuidado mutuo en una

relación de pareja con personas del mismo sexo”, no podría proteger y dignificar prácticas que son clasificadas normalmente como promiscuidad, prostitución, violación, seducción o abuso sexual de quienes nos hayan sido confiados o sean dependientes de nosotros –y esto, evidentemente, no sólo cuando el verdugo y la víctima son de diferente sexo, sino precisamente también cuando ambos pertenecen al mismo sexo.

Bibliografía complementaria

Bernard Fraling, *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht* [Ética sexual. Ensayo desde una perspectiva cristiana], Paderborn-Munich y otras ciudades, 1995.

Wilhelm Korff, „Homosexualität III, Theologisch-ethisch“ [Homosexualidad III. Teológica-éticamente], en *Lexikon für Theologie und Kirche*, tomo 5, 3a 1996, pp. 255-259.

Johannes Gründel, „Katholische Kirche und Homosexualität“ [“Iglesia católica y homosexualidad”], en *Münchener Theologische Zeitschrift*, número 45, 1994, pp. 509-520.

Klaus Arntz, „Gelingendes Leben in Ehe und Familie –Grundlagen der Sexualmoral“ [Vida que se logra en el matrimonio y la familia], en Idem y otros/as, *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche* [Encontrar una orientación. Ética de los ámbitos de la vida], Friburgo en Brisgovia, 2008, pp. 61-126.

Barbara Kittelberger y otros/as (editores/as), *Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche* [Lo que está en juego. Aportaciones para la discusión sobre homosexualidad e Iglesia], Munich, 1993.

Hubertus Lutterbach

El celibato obligatorio ¿Expresión de una religiosidad preilustrada en tiempos ilustrados?

Desde hace ya varias décadas se cuenta la abrogación del celibato obligatorio entre las preocupaciones medulares de las iniciativas orientadas a una reforma dentro de la Iglesia católica romana de Occidente. Últimamente, en enero del 2011, renombrados políticos de la Unión Demócrata Cristiana de la República Federal de Alemania se han dirigido con esta exigencia a los obispos. Y tampoco falta este alegato en el “Memorando” firmado por más de 250 teólogos de lengua alemana en febrero de 2011.

Una revisión de la permanente controversia en torno al celibato muestra que desde hace mucho tiempo están sobre la mesa sin sufrir cambio alguno los argumentos presentados una y otra vez en pro o en contra del celibato obligatorio. Los que están a favor del celibato obligatorio argumentan en primer lugar, por regla general, a partir de su larga tradición, que remontan hasta Jesús y los apóstoles. En segundo lugar se encuentra el señalamiento –así en los últimos tiempos en la réplica del cardenal Walter Kasper (FAZ 11.02.211) al “Memorando” (04.02.2011)– de que el celibato obligatorio no se puede abrogar absolutamente sólo en la Iglesia universal en su conjunto. En tercer lugar se dirige la mirada a las iglesias evangélicas para sacar a partir de su situación la conclusión de que la renuncia al celibato obligatorio habría contribuido ahí poco al mejoramiento de la situación de la Iglesia. Los que están en contra del celibato obligatorio impugnan, en primer lugar, su arraigamiento en el Nuevo testamento. En segundo lugar señalan que durante siglos han seguido adelante los cristianos (y en las iglesias orientales hasta ahora) sin celibato obligatorio para los sacerdotes. En tercer lugar atribuyen la actual carencia de sacerdotes fundamentalmente al celibato obligatorio; que éste es responsable de que la posibilidad de la Eucaristía dominical tope en cada parroquia siempre con mayores dificultades. En cuarto lugar, el mantener el celibato obligatorio alberga el riesgo de que cada vez más asuman el ministerio sacerdotal candidatos con una baja capacidad de relación y comunicación.

Más allá de los argumentos que se han dado hasta ahora, mirar la historia del cristianismo y de la cultura puede mostrar que el celibato obligatorio, que hoy en día es

puesto en tela de juicio, no ha tenido su origen en la praxis pastoral parroquial, sino ha de caracterizarse como un ideal clerical marcado por el monaquismo durante más de un milenio y medio. Desde el siglo IV, los monjes querían hacerse más dignos de la vida eterna mediante un 'plus' en méritos terrenos: "También mediante la renuncia al ejercicio de la sexualidad trataban los monjes de superar a aquellos cristianos que seguían su vocación bautismal en el matrimonio y la familia."¹ En la medida en que los sacerdotes se mantuvieron "intactos de todo tipo de sexualidad"², y al hacerlo emulaban al monje, pretendían practicar, en comparación con los laicos, un seguimiento de Cristo de valor más alto, tal como se puede reconstruir por la historia de las religiones y de las sociedades.

1. Vida cristiana - ¿Regalo o mérito?

Al principio no hubo en el cristianismo un celibato obligatorio para ningún grupo social. Más bien estuvo en vigor como obligatorio para todos aquellos que en el bautismo se adhirieron al pequeño grupo de los cristianos sólo el amor al prójimo y a Dios en la vida y en la doctrina prescrito en el Nuevo Testamento. No es casual que el encuentro de Jesús con los niños transmitido en los Evangelios sinópticos ilustre que para los cristianos se trata en primer término de aceptar la propia vida con la disponibilidad receptiva de los pequeños como un regalo: "En verdad en verdad os digo: quien no reciba el reino de Dios como un niño no entrará en él" (Marcos 10, 15), estas palabras se ponen en boca de Jesús como una exhortación dirigida a los adultos a que adopten la actitud de apertura y receptividad semejante a la de los niños.

El regalo divino de la propia originalidad se puede expresar según el Nuevo Testamento en diferentes carismas, incluso también en el carisma del celibato (1 Cor. 7, 7).

¹ Hubertus Lutterbach, "Die Mönche –Besondere Gotteskinder? Die Bedeutung der geistlichen Kindschaft für das christliche Klosterleben" ["Los monjes, ¿hijos especiales de Dios? El significado de la filiación espiritual para la vida claustral cristiana"], en Sabine von Heusinger, Annette Kehnel (editoras), *Generations in the Cloister. Youth and Age in Medieval Religious Life* [Generaciones en el claustro. Juventud y madurez en la vida religiosa medieval] (Vita regularis, Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 36) [Vida regular, ordenamientos e interpretaciones de la vida religiosa en la Edad Media], Munster, 2008, pp. 35-63, praesertim 36.

² Hubertus Lutterbach, *Gotteskindschaft Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals* [Filiación divina. Historia cultural y social de un ideal cristiano], Friburgo en Brisgovia y otras ciudades, 2003, pp. 137-145, praesertim 145.

Así, pues, quien en la Comunidad originaria y en la Iglesia primitiva vivía célibe, lo hacía voluntariamente en virtud de la convicción de que había sido favorecido por Dios con este don para aportar este carisma –como también todos los otros carismas– a la construcción de la vida comunitaria, sobre todo a la solidaridad con los pobres.

En la medida en que los cristianos, después de que el César Constantino (muerto en 337) los aceptara en el siglo IV, se convirtieran de grupo de elite en un movimiento masivo, se desarrolló en la orilla del Imperio Romano –en el Egipto y la Siria actuales– un movimiento particular de “cristianos de renuncia orientados a hacer méritos”. Ellos trastocaron la espiritualidad neotestamentaria del don en una espiritualidad del mérito y pretendieron tener desde entonces la preeminencia en la comunidad de los cristianos. Voluntariamente renunciaron a la comunidad humana, a la patria, a la posesión, a la propiedad, a la alimentación, al sueño, e incluso también al ejercicio de la sexualidad.

2. Renuncia a la sexualidad como ascesis monástica del mérito

En un principio vivían solos los ascetas que habían renunciado con alegría. Aún en el siglo IV se aglomeraron masivamente en comunidades enclaustradas para ofrecer en la obediencia los méritos de sus renunciaciones a un superior del claustro. Unánimemente se abstuvieron del matrimonio y la sexualidad.

Desde un principio estuvo asociado el celibato al monaquismo de manera tan evidente que desde el siglo IV casi no hubo regla monástica que la explicitara. Aquellas reglas monásticas de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, así como las otras prescripciones monásticas contemporáneas que en general abordan expresamente el tema del ‘celibato’, dan a menudo a entender indirectamente que esta exigencia no se podía realizar siempre fácilmente. Ante todo hubo disputas repetidas veces acerca de que los casados que quisieran entrar al claustro tenían que tener primero la aprobación de su pareja: “En la aceptación de un hombre casado debe examinarse ante todo si actúa de común acuerdo con su esposa; sólo bajo este presupuesto puede el candidato ser aceptado al

claustro en presencia de numerosos testigos.”³ El historiador de la Iglesia Wolf-Dieter Hauschild caracteriza en conjunto el celibato, requerido ya en el monacato cristiano primitivo, como una “desmundización”, la cual fue “concebida como una nueva forma de praxis social”.⁴

3. El clero y el ‘celibato meritorio’ monástico

Desde el siglo III después de Cristo, los obispos, sacerdotes y diáconos fueron señalados como clero o clérigos “en el sentido de grupo de ministros eclesiásticos”, “que poseen un status común”, sin que hasta entonces se hubiera hablado de un celibato obligatorio para los clérigos.⁵ Por cierto, con el siglo III comenzaron las disputas acerca de las condiciones de admisión al estado clerical. No es casual que en este contexto se haya suscitado la disputa acerca de cuáles ministerios fueron considerados como sacerdotales. También aquí tiene sus raíces la “exclusión de las mujeres de los ministerios que se consideraban como sacerdotales”.⁶

En Occidente, tanto la liberación de los clérigos de las cargas públicas (impuestos) como también el significado creciente de la abstinencia sexual, promovieron una segregación del clero hacia afuera y su ulterior jerarquización hacia adentro. A partir de entonces se comenzó a exigir la abstinencia sexual a todos aquellos clérigos que se ocuparan de celebrar la Eucaristía y de tocar las ofrendas eucarísticas. Así ve también el patrólogo Alexandre Faivre una correspondencia entre el “otorgamiento de privilegios del Estado” como la “‘enajenación’ mediante el culto y el régimen de abstinencia sexual”.⁷

Desde el siglo XVI fue cada vez más difícil distinguir entre monjes, por un lado, y obispos, sacerdotes y diáconos, por otro. Así es como existieron, de acuerdo al modelo de

³ Hubertus Lutterbach, „Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte“ (*Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums*, 44) [Se hizo monje. Hacerse monje en la temprana edad media. Una aportación a la historia del antiguo monaquismo y del benedictinismo, 44], Munster, 1995, p. 34.

⁴ Wolf-Dieter Hauschild, artículo “Basilus” en *Theologische Realenzyklopädie*, tomo 5, 1980, pp. 301-313, praesertim 308.

⁵ Alexandre Faivre, artículo “Kleros” en *Reallexikon für Antike und Christentum*, tomo 21, 1996, pp. 65-96, praesertim 82.

⁶ *Loc. cit.*, p. 85.

⁷ *Loc. cit.*, p. 94.

comunidad clerical del obispo Agustín de Hipona (muerto en 430), en las sedes episcopales regularmente claustros cuyos clérigos vivían en comunidad, en abstinencia sexual, y como tarea preferente tenían el servicio en el santuario. El motivo para asociar sacerdocio y monaquismo ya se puede constatar –como ya se ha mencionado– en la Iglesia de la Antigüedad tardía: Mediador de la salvación podía ser sólo el que vivía ascética y ‘puramente’, es decir, en abstinencia sexual: “El servicio [litúrgico, emprendido en abstinencia sexual,] es la forma de vida en la que se expresa la decisión religiosa.”⁸ Así, conforme a la lógica de mérito humano y recompensa divina, se creía que se podía optimizar en su eficacia para el más acá y para el más allá la misa celebrada por un sacerdote a causa de su forma de vida monásticamente abstinente.

4. La pureza cultural como raíz del requisito del celibato

El impulso recibido de los claustros desde el siglo IV para establecer el celibato obligatorio para obispos, sacerdotes y diáconos, se puede entender también desde la historia de la evolución como abandono del criterio decisivo, propio de la comunidad cristiana originaria, de que el celibato era un don individual.

A la historia de la religión se remonta la diferencia entre una pureza orientada por una espiritualidad ética y una idea cultural más primitiva de pureza. Jesús dejó atrás el paradigma de la pureza *cultural*, conforme al cual uno se contamina per se de impureza a través del contacto con materias corporales (sangre, esperma, etc.), para enfatizar en lugar de ella la pureza *moral* (Marcos 7, 20-23). Por consiguiente, los escritos del Nuevo Testamento tampoco prevén un celibato obligatorio.

Sin embargo, a partir del siglo IV debían ganar influencia las nuevas tendencias a contracorriente: Se equiparó el discurso ético neotestamentario del “pecado” con el término más primitivo “polución”, y así se le reinterpretó culturalmente. Esta nueva acentuación del pensamiento neotestamentario sobre la pureza fue tan lejos, que a partir de entonces todo

⁸ Angelus Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit* [Convento monástico y celebración de la eucaristía. Un estudio sobre la misa en la liturgia claustral de Occidente de la temprana Edad Media y aportación a la historia de la frecuencia de la asistencia a misa], (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58) [Fuentes e investigaciones de la ciencia de la liturgia], Munster, 1973, p. 237.

ejercicio de sexualidad se clasificó como pecaminoso y causa de impureza, sí, la “polución” se convirtió en la “categoría fundamental” de toda actividad sexual.⁹ Independientemente de un consentimiento interior, la polución nocturna se consideró asimismo como “polución”, como también el ocuparse intelectualmente de la sexualidad. Ambas cosas volvían a un liturgo no idóneo para el culto. Documentos que comprueban la incompatibilidad de polución cultural y actividad litúrgica se encuentran todavía en los relatos milagrosos del siglo XV y XVI: Estas tradiciones dicen que el Señor divino ocultaba su figura humana al momento de la transubstanciación eucarística a aquellos sacerdotes que habían tenido actividad sexual antes: El “fin principal [de estos milagros de transubstanciación habría sido la beatificación y la recompensa de la gracia al sacerdote por la piedad y la santidad libre de sexualidad. Esto es lo nuevo.”¹⁰

El ocaso de la civilización romana en occidente a partir del siglo IV pudo favorecer el desarrollo del celibato obligatorio. El despoblamiento de las ciudades y la tarea de las escuelas encontraron difícil el cristianismo, religión del libro. El ‘vacío teológico’ que se originó fue llenado por convicciones religiosas simples y prácticas religiosas, entre las cuales se encuentra la extensión de un celibato obligatorio, limitado anteriormente a los monjes. Este celibato obligatorio fue valorado como realización de la lógica primariamente religiosa del mérito y del merecimiento, como también de la aspiración primitiva cultural a la pureza: Desde el punto de vista del culto, “manos puras y celibato” son correlativos en la Edad media: “Por lo que se refiere al requisito de emprender acciones sagradas sólo con ‘manos puras’, la Liturgia Carolingia extendió el ritual de la ordenación sacerdotal a la unción de las manos. A partir de entonces el sacerdote celebrante se lavaba también las manos después de recibir las ofrendas eucarísticas llevadas por los laicos impuros y pedía poder ofrecer el sacrificio puramente.”¹¹

En pocas palabras: La causalidad entre la celebración eucarística entendida cada vez más a partir del siglo IV como un rito sagrado y la obligación correspondiente, que se

⁹ Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bussbüchern des 6. bis. 12. Jahrhunderts* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43) [Sexualidad en la Edad Media. Un estudio de la cultura a partir de libros penitenciales del siglo sexto al duodécimo (Cuadernos auxiliares para el Archivo de historia de la cultura)], Colonia y otras ciudades, 1999, p. 74.

¹⁰ Peter Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters* (Brelauer Studien zur historischen Theologie 4) [Los milagros eucarísticos de la Edad Media (Estudios de Breslau para la teología histórica, 4)], Breslau, 1938, p. 100.

¹¹ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* [Historia de la religiosidad en la Edad Media], 3ª edición, Darmstadt, 2005, p. 456.

volvió más significativa, de los sacerdotes al celibato es desde entonces insoslayable y se articuló también en el Magisterio de la Iglesia. Mientras que el Concilio Ecuménico Lateranense II de 1139, celebrado en Roma, declaró inválidos los matrimonios contraídos después de la ordenación sacerdotal (pero no rechazó a los candidatos casados al sacerdocio), existe sólo desde el Concilio de Trento (1521-1545) la prescripción declarada obligatoria por el Magisterio de la Iglesia de un clero exclusivamente célibe.

5. Hijos predilectos de Dios en virtud del celibato obligatorio

La propagación del celibato obligatorio repercutió también en la comprensión del lenguaje simbólico de Nuevo Testamento.

Los escritos del Nuevo Testamento ven indistintamente a todos los bautizados como hermanos y hermanas ante el único Dios entendido como Padre. El don de la filiación divina se valoró como su regalo celestial. En efecto, al considerar los monjes –y en consecuencia los obispos, sacerdotes y diáconos– en su consciencia de sí su convertirse en monjes o consagración monástica como un segundo bautismo, muy pronto se entendieron a sí mismos como los hijos de Dios de primera clase, precisamente como los hijos predilectos de Dios. Al mismo tiempo trastocaron con esto el regalo originario de la filiación divina en un mérito obtenido humanamente por medio de la renuncia. En consecuencia, así se obscureció el ideal del Nuevo Testamento de una fraternidad entre todos los bautizados.

Ya en los cultos de la antigüedad pagana, los niños, a causa de su sexualidad no despierta aún, habían sido valorados como especialmente puros, de suerte que decían de las divinidades que éstas escuchaban en primer lugar las amables voces de los niños. En esta línea de interpretación, dentro del cristianismo medieval ajeno a la formación condujo la equiparación no atestiguada por el Nuevo Testamento, primariamente religiosa, de “puer (niño)” y “purus (puro)”, a una aceptación de la práctica extendida por doquier de aceptar niños en los claustros. Ante todo, los niños fueron considerados como los intercesores preferidos. Dios ama y escucha las plegarias libres de contaminación sexual de los niños con sus claras voces, como se podría parafrasear la convicción que está detrás de esta idea. En efecto, la convicción, arraigada en un horizonte hermenéutico anterior a las ciencias

naturales y que se puede percibir hasta el día de hoy, tiene el tenor siguiente: “La oración de los niños atraviesa las nubes.”¹²

Es asombroso que el ideal del niño no tocado por la sexualidad no se limitó en la Edad media –como ya lo hemos indicado– a los niños que tenían poca edad. Más bien los monjes mayores de edad, como también los obispos, sacerdotes y diáconos, estaban obligados igualmente a este ideal de infancia de tal manera, que sus excitaciones sexuales se mantuvieron a distancia, como es el caso en los niños sin intervención humana. Esta ‘filiación divina especial’ no enturbiada por la sexualidad se mostraba hasta en el exterior: De esta manera, la tonsura se interpretó en la Edad Media como ‘peinado de niño’. Además de esto –a partir de la capucha como la parte del vestido de los niños característica en la Antigüedad–, la capucha del monje (o el amito sacerdotal, como capucha monástica plana y recortada) fue considerada como vestido de niño: “Una interpretación ininterrumpida llega desde los patriarcas del desierto hasta la Edad Media tardía. Una y otra vez se escuchan las voces que ven en la capucha monástica un signo de la inocencia y de la pureza y del ser niño en Cristo.”¹³

En el horizonte de una filiación divina que s tiene la pretensión de ser ‘especial’, se acomodan también los desde la Edad Media así llamados consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, de una manera que se pueden reconstruir y apropiar: “El monje (y siguiendo sus huellas el obispo, el sacerdote y el diácono) debe vivir en el sentido de la comunidad de bienes pobre como un niño, sexualmente puro como un niño y obediente como un niño.”¹⁴ La fuerza con que dentro de esta triada motivada por la ascesis del mérito destaca la pureza sexual, se vuelve clara también en que en la alta y tardía Edad Media, la mayoría de las veces en la festividad de san Nicolás (6 de Diciembre) o en la festividad de Los niños inocentes (28 de Diciembre), un niño vestido con la insignias del obispo presidía

¹² Hubertus Lutterbach, „Kindergebet dringt durch die Wolken? Zum Zusammenhang von Askese, kindlichen Stimmen, kirchlicher Liturgie und karitativer Wirkung“ [“¿Atraviesa los cielos la oración de los niños? Sobre la conexión de ascesis, voces infantiles, liturgia eclesial y obras caritativas”], en Werner Röcke, Julia Weitbrecht (editores), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Frühere Neuzeit* [Ascesis e identidad en la Antigüedad tardía, la Edad Media y la Modernidad temprana] (Transformationen der Antike 14), Berlin-New York, 2010, pp. 81-104.

¹³ Philipp Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum. Vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche* [Simbolismo y valoración religiosa del hábito monástico en la Antigüedad cristiana según testimonios de escritores cristianos de la Iglesia oriental] (Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen 2) [Teología del Oriente cristiano. Textos e investigaciones], Munster, 1932, p. 66.

¹⁴ Lutterbach, *Gotteskindschaft* [Filiación divina], ver la nota 2, p. 145 s.

la liturgia en la Iglesia Catedral (con excepción de la celebración de la misa). Una vez más esta tradición de los así llamados obispos niños hace visible el ideal medieval de monje, obispo, sacerdote y diácono: El niño sexualmente puro como ‘marca de agua’ detrás del celibato obligatorio.

6. Alegato desde la historia del cristianismo a favor de que termine el celibato obligatorio

Martín Lutero (muerto en 1546) ya había llevado en el siglo XVI su descubrimiento al punto de que ante Dios sólo contaban el bautismo *uno* y la filiación divina *una* de todos los bautizados, de la cual habla el Nuevo Testamento. Quien haya recibido el don del bautismo dispone con esto del presupuesto fundamental para asumir en libertad cada ministerio comunitario y elegir en libertad cada estilo de vida. Por el contrario, Martín Lutero rechazó un celibato obligatorio al servicio de la ascesis del mérito y de la aspiración cultural a la pureza como una invención humana sin raíces en el Nuevo Testamento. En consecuencia, exhortó a todos los cristianos al amor a Dios y al prójimo, en lugar de confiar falsamente en las capuchas monásticas (y amitos) de los célibes por obligación: “Esta obra del primer mandamiento es más grande, sí, mucho más grande que todas las capuchas monásticas.”¹⁵

En la Iglesia católica romana el Magisterio se despidió, sólo 400 años después, de estimar más el estado de vida conforme a los consejos evangélicos que las otras formas de vida conyugales y no conyugales. Así se dice en los textos del Concilio Ecuménico Vaticano II, ciertamente sin hacer ninguna alusión al celibato obligatorio: “Por tanto, el pueblo de Dios, por Él elegido, es uno: Un Señor, una fe, un bautismo” (Efesios 4, 5). Común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección. Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los ministerios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y

¹⁵ Martin Luther, „Auslegung des 1 und 2 Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538“ [Exégesis del capítulo primero y segundo de Juan en los sermones de 1537 y 1538], en *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* [Obras de Martín Lutero. Edición crítica de las Obras Completas (Edición de Weimar)], tomo 46, 1912, p. 664.

a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo.” (Lumen Gentium, número 32)

En efecto, tendrá que sostenerse, en conexión con una revisión de la historia del cristianismo y la cultura, que el celibato obligatorio no tiene raíces en el Nuevo Testamento. El celibato obligatorio pudo imponerse principalmente a causa de un retroceso en la teología reflexiva, retroceso ha de aclararse, de acuerdo a la historia social, con un retroceso formativo de toda la sociedad en occidente desde el final de la Antigüedad tardía. En lugar de la alta teología, entraron prácticas religiosas primarias que ya habían sido superadas por el Nuevo Testamento: En primer lugar, la alta estima de la correspondencia de mérito humano y recompensa divina como también el predominio de la pureza cultural en lugar de la pureza ética. Ambas cosas fueron vividas ejemplarmente para todos los cristianos por los monjes con la espiritualidad líder atribuida a ellos por más de un milenio y medio. La consecuencia de esto para obispos, sacerdotes y diáconos fue finalmente el celibato obligatorio.

Sobre este hallazgo en la historia del cristianismo da un dudoso testimonio el historiador de la Iglesia Cardenal Walter Brandmüller (FAZ 26.01.2011) con su reciente reproche de que los opositores al celibato obligatorio ofendieron a Jesús. Por lo que toca a este asunto, también permanece inconsecuente en última instancia el historiador de la Iglesia Arnold Angenendt (SZ 08.02.2011), quien ciertamente desentraña el celibato obligatorio como expresión de una “religiosidad arcaica”, cuya abrogación sostiene que es indicada sólo cuando ya no le sea útil a la Iglesia.

En lugar de ello, es válido dirigir la mirada al diaconado hecho posible a los casados en el Concilio Ecuménico Vaticano II (Lumen Gentium 29) y defender la extensión de esta idea del ministerio ‘libre del celibato obligatorio’. Con la consignación que el Magisterio puso por escrito en relación al diaconado, se reconoce en primer lugar que en el Nuevo Testamento no existe para los cristianos ninguna imposición del celibato. En segundo lugar, trae a la memoria la resolución, que estimando el valor de la tradición cristiana, es tarea de la teología cuestionar perceptiblemente los desarrollos como el del celibato obligatorio, ciertamente explicables, pero histórica-teológicamente injustificables. También con esto la teología es coherente con el encargo del Concilio Ecuménico Vaticano II de promover la

renovación interna de la Iglesia y profundizar su “benéfica presencia en el mundo de hoy” (Gravissimum Educationis, número 12).

En todo caso, sobre el discurso neotestamentario del don del celibato cae un nuevo esplendor en el momento en que es oída la objeción que la historia del cristianismo y la historia de la cultura hacen a la actual obligación romano-católica al celibato. Al mismo tiempo, precisamente en este lugar, podría arrancar el esfuerzo en favor de una espiritualidad sacerdotal profundizada. Este cuidado tendría que abarcar una educación de las capacidades comunicativas de los sacerdotes como también una comprensión profundizada de la liturgia y su celebración. En esa medida no es suficiente que el “Memorando” sólo exija el abandono del celibato obligatorio; pues asimismo en el futuro se trata más que nunca de una formación teológica que profundice la espiritualidad y la identidad de los (candidatos) al sacerdocio para hacer valer más intensamente el carisma de liderazgo sacerdotal. Efectivamente, la Iglesia católica romana se encuentra aquí al principio de un nuevo camino que habrá de significar un desafío tanto para el Magisterio de la Iglesia como para el magisterio universitario, sobre todo el desafío de que ambos estén al servicio de todos los bautizados y del mundo de hoy.

Bibliografía complementaria

Arnold Angenendt, „’Mit reinen Händen’. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese“ [“‘Con manos puras’. El motivo de la pureza cultural en la ascesis occidental”], en Georg Jenal (editor), *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters* [Dominación, Iglesia, Cultura. Aportaciones para la historia de la Edad Media] (FS Friedrich Prinz) (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), Stuttgart, 1993, pp. 297-316.

Klaus Berger, *Zölibat. Eine theologische Begründung* [Celibato. Una justificación teológica], Leipzig, 2009.

Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums* [La castidad de los ángeles. Renuncia a la sexualidad,

ascesis y corporalidad en el comienzo del cristianismo], Munich y otras ciudades, 1991.

Georg Denzler, *Die Geschichte des Zölibats* [La historia del celibato], Friburgo, 2002.

Stefan Heid, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West* [Celibato en la Iglesia primitiva. Los inicios en Oriente y Occidente de un deber de continencia para los clérigos], 3ª edición, Paderborn y otras ciudades, 2003.

Hubertus Lutterbach, „Das Mittelalter –Ein ‚Pollutio-Ridden System?’ Zur Prägekraft des kultischen (Un-)Reinheitsparadigmas“ [“La Edad Media ¿Un sistema obsesión-polución?’ Sobre la fuerza para imprimir carácter que tiene el paradigma cultural de la (im)pureza”], en Peter Burschel, Christoph Marx (editores), *Reinheit* [Purteza] (Publicaciones del Instituto de antropología histórica), Viena y otras ciudades, 2011, pp. 157-176.

Contenido

Futuro de la Iglesia, Iglesia para el futuro	3
<i>Robert Zollitsch</i>	
Iglesia 2011: un resurgimiento imprescindible	20
<i>Memorando de Profesores/as de Teología</i>	
Dialogo como oportunidad de renovación en nuestra Iglesia.....	24
<i>Claudia Lücking-Michel</i>	
Discernir los signos del tiempo – La situación de la Iglesia católica en perspectiva sociológica.....	35
<i>Karl Gabriel</i>	
¿Qué es “católico”? Una definición tentativa en el horizonte de “la” modernidad	46
<i>Magnus Striet</i>	
Crisis de Dios, no – Crisis de la Iglesia, final abierto	60
<i>Edmund Arens</i>	
“Al mismo tiempo santa y siempre necesitada de renovación”	70
<i>Margit Eckholt</i>	
Iglesia – Signo e instrumento de la libertad de Dios y de los seres humanos	81
<i>Saskia Wendel</i>	
“¡No apaguéis al Espíritu!	91
<i>Marianne Heimbach-Steins y Georg Steins</i>	
Credibilidad y autoridad moral	104
<i>Gerhard Kruip</i>	
Dar testimonio de reconciliación	115
<i>Stephan Goertz</i>	
Entre marcharse y quedarse.....	125
<i>Timo Rainer Peters</i>	
Participación y diálogo en la Iglesia.....	135
<i>Knut Wenzel</i>	
Todos pueden cooperar, nadie está excluido: ¿Sólo una bella teoría?	145
<i>Sabine Demel</i>	
Parroquias como lugares de comunión viva en la fe	157
<i>Reinhard Feiter y Judith Könnemann</i>	

Preocupados por la salvación de las comunidades parroquiales	169
<i>Georg Kraus</i>	
“La Iglesia necesita también... mujeres en el ministerio eclesial”	181
<i>Peter Hünermann</i>	
Más allá de tradicionalismo y centralismo – La liturgia de la Iglesia	192
<i>Albert Gerhards</i>	
Liturgia con relevancia para la vida	205
<i>Benedikt Kranemann</i>	
Cultura jurídica en la Iglesia	217
<i>Thomas Schüller</i>	
Protección del derecho en la Iglesia – Pasos necesarios	223
<i>Klaus Lüdicke</i>	
“Primero, por la conciencia; después, por el Papa”	236
Autonomía –un concepto fundamental de la Ética teológica.....	249
<i>Hille Haker</i>	
Un ideal en la realidad	259
<i>Karl Wilhelm Merks</i>	
Vida de amor, fidelidad y responsabilidad: relación de pareja con personas del mismo sexo.....	272
<i>Konrad Hilpert</i>	
El celibato obligatorio	278
<i>Hubertus Lutterbach</i>	