

La opinión pública en el desarrollo de la comunión eclesial

Joaquín Perea*

I. UNA SITUACIÓN PROBLEMÁTICA

1. Consecuencias de la crisis de los años setenta

El movimiento de reforma impulsado por el Vaticano II pronto se vio entremezclado con el cambio radical de la sociedad en 1968. La revolución estudiantil inscribió en su estandarte la democratización de todas las organizaciones sociales. Algunos pensadores católicos, influidos por el revuelo del momento aunque quizá con poca experiencia política, utilizaron un discurso radical, pero teológicamente cuestionable en favor de la democratización de la Iglesia y de la necesidad de atender a su opinión pública.

La reacción conservadora fue también radical y produjo una especial crispación en la jerarquía eclesiástica. Aunque han pasado casi treinta años y a pesar de la criba del trigo y de la paja, esta posición sigue manteniéndose por parte de minorías influyentes. Todavía se descubren las huellas del choque sobre todo en los dirigentes de la Iglesia. Perdura una sensibilidad a flor de piel que dificulta el tratamiento sereno de las cuestiones referidas a la democratización y a la opinión pública en el interior de la Iglesia.

* Director del Instituto de Teología y Pastoral Pastoral de Bilbao y Presidente de la Asociación «Iglesia Viva».

Sin embargo, una eclesiología contextual, es decir, una reflexión teológica sobre la misión de la Iglesia en nuestro tiempo, ha de plantear necesariamente la cuestión del estilo de dirección de la autoridad jerárquica en una sociedad democrática y del sentido que ante ella tiene su propia opinión pública. La Iglesia, comunidad de fe, debe distinguirse por la vida en común, por el diálogo entre todos y por la cooperación y actuación conjunta.

Por tanto, es un malentendido interpretar tales exigencias como la pretensión de modernizar la fe y la Iglesia para adaptarse y configurarse efectivamente "según los gustos de la época".

Una Iglesia de ayer no puede acompañar y guiar a los hombres y mujeres de hoy en el camino hacia el reino de Dios. La Iglesia debe ser atrayente para estos hombres y mujeres, a quienes caracteriza el *ethos* de la libertad, de la reflexión adulta, de la voluntad de participación corresponsable y de su intervención en la vida social y política por medio de la creación de la opinión pública.

2. *Para un planteamiento correcto de la democratización de la Iglesia*

Ya escribimos en otra ocasión en nuestra revista (nº 200 [1999]71-75) sobre las diferencias fundamentales existentes entre el Estado democrático de derecho y la Iglesia, así como también sobre la similitud entre una constitución democrática y la constitución eclesial. Supuesto lo entonces dicho, nos detenemos ahora en algunas consideraciones que se refieren más directamente al tema de este número.

Es evidente que las dos realidades designadas con los conceptos nucleares "Iglesia" y "Democracia" se adscriben a ámbitos de existencia netamente diferentes. Pero sucede que cuando uno intenta cerciorarse de lo que es propio de cada uno de los conceptos solo se llega a conclusiones provisionales.

Para la teología "Iglesia" es un concepto abierto cuyo contenido necesita muchas asignaciones y cuya perfección definitiva no se alcanza del todo. Y para la teoría política vale algo parecido cuando se esfuerza por lograr un concepto de "democracia" que logre un consenso total. Por tanto, cuando desde cualquier perspectiva se quiere recurrir a una especie de fijeza de la definición, solo surgen problemas.

Sin embargo, hay católicos, y sobre todo hay obispos que afirman que la Iglesia no es "democratizable" porque ella ha sido fundada por Jesucristo, es prioritariamente "el cuerpo místico de Cristo" y tiene una esencia trascendental.

Ahora bien, querer que el diálogo sobre la relación entre Iglesia y democracia se cierre con la referencia a las dimensiones trascendentes de la Iglesia, es un planteamiento teológicamente inadecuado: se cae en el peligro de desfigurar el concepto de Iglesia al ignorar los otros aspectos de su realidad. Es evidente, por tanto, que la Iglesia solo puede entrar en relación con la democracia en cuanto se contempla también su otra dimensión.

Como en toda gran institución de este mundo, también en la Iglesia y en su realidad terrena existe liderazgo y dirección, procesos de formación de la opinión pública y de la voluntad colectiva y reglas para llegar a una decisión. La cuestión acerca de qué manera y con qué resultados legitimadores ha de ser regulado todo eso, no se puede descalificar remitiéndose al fundador divino de la Iglesia.

Las estructuras terrenas de la Iglesia contienen y manifiestan la existencia de poder y soberanía. La Iglesia como institución en este mundo —que también lo es— no sería capaz de existir sin poder ni soberanía. Pues soberanía significa en este contexto nada menos y nada más que la capacidad de impartir e imponer las órdenes necesarias para la conducción de una comunidad de personas.

La búsqueda del consenso a través de la discusión es necesaria para una autoridad espiritual

Ahora bien, si la soberanía entendida en ese sentido es necesaria para la existencia de la sociedad eclesial, la pregunta por su ordenamiento no es superflua. Porque la búsqueda del consenso a través de la discusión es necesaria para una autoridad espiritual, la cual no se ejercita *in nolentes*, sino solamente *in volentes* y supone, por tanto, la aceptación de la autoridad misma por parte de los miembros de la comunidad.

Por ello la cuestión acerca de la relación entre Iglesia y democracia se traduce en definitiva en la cuestión acerca de si son fundados y convincentes los argumentos de los representantes de la Iglesia con los que afirman que deben rechazar como incompatible con la esencia de la Iglesia la incorporación de elementos democráticos en el ordenamiento de las estructuras de soberanía, irrenunciables también para la Iglesia.

Nos guste o no nos guste, tras las experiencias del pasado siglo todo ordenamiento institucional, y el de la Iglesia más que ninguno, se verá confrontado una y otra vez con la pregunta de si y por qué motivos debe considerar las estructuras democráticas como inapropiadas o incompatibles para sí mismo y si su rechazo es general o sólo vale para determinados elementos del ordenamien-

to democrático. La presión de esta pregunta será tanto más fuerte cuanto más frecuentemente determinados actos manifestativos de la prepotencia de la institución afectada chocan con incompreensión o causan escándalo.

La indicación de que la Iglesia se debe a una fundación divina y de que ha de defender y anunciar una verdad peculiar, no hace ilegítima o impropia la pregunta por las posibilidades de una consideración más detenida de los elementos democráticos que pueden asumirse en ella. Más bien fuerza un análisis imparcial y preciso que muestre qué relaciones intraeclesiales están abiertas a tal democratización porque apenas o en nada se distinguen de relaciones comparables en las instituciones seculares. Entonces se mostrará si realmente no puede verificarse también en el ámbito eclesial una mayor democratización en el sentido de más libertad, más participación, más división de poderes, más opinión pública, más corresponsabilidad y también más codecisión.

En todo caso la Iglesia se lo pone difícil a sí misma cuando sin matiz alguno interpreta como perteneciente a su esencia elementos de su propia estructura ministerial que muchos, tanto dentro de la propia Iglesia como fuera de ella, consideran históricamente contingentes y en esa medida no esenciales.

3. Democratización como participación en la toma de decisiones

Corresponde a la característica más decisiva de la democracia la participación de todos en la formación de la voluntad general. Se cumple así el principio fundamental de la moderna doctrina social de la Iglesia de que la persona humana en el ejercicio de sus roles como ciudadano de un Estado debe tomar parte en todas las manifestaciones vitales de las instituciones sociales y políticas en las que esté.

Por eso "activa participación" se ha convertido en una expresión clave de la moderna doctrina social de la Iglesia. Es impresionante pasar revista en los diversos documentos conciliares al concepto "participar" o "participación" unido al adjetivo "activa". El resultado del recuento es que ese concepto aparece 92 veces en los documentos conciliares.

Pues bien, este elemento fundamental de la democracia es aplicable análogamente a la Iglesia. La palabra guía "participación" significa pensar juntos, codecidir, actuar en común, en lugar de dejar que otros piensen, decidan, actúen por uno (Heinz 165-166).

La evolución de la sociedad, al menos en los pueblos más desarrollados, ha llevado a que la persona se haga capaz socialmente de participar activamente en la conformación de la voluntad social y de asumir responsabilidades. Este desarrollo contiene valores que van de acuerdo con la voluntad creadora de Dios y que la Iglesia ha de integrar en su propia realidad de cuerpo social como potencialidades que enganchan naturalmente con los dones del Espíritu dados a sus miembros.

En esta consideración hemos de partir de la distinción fundamental entre la soberanía y el ejercicio racional del poder.

Si uno entiende por "jerarquía" la "soberanía sagrada" de los portadores del ministerio que dominan en nombre de Dios, entonces es lógico que diga que la democratización y la opinión pública son incompatibles con ella.

Ahora bien, entender la jerarquía como "soberanía sagrada" representa una concepción no cristiana, acuñada e importada a la teología por influjo del platonismo y que debe ser superada. Si todo el poder proviene de Dios, no puede proceder de los sucesores de Pedro y de los apóstoles. Si Jesús es el único Señor de la Iglesia —expresión de fe central para el cristianismo primitivo— entonces no deben existir junto a El otros señores.

Entender la jerarquía como "soberanía sagrada" representa una concepción no cristiana, acuñada e importada a la teología por influjo del platonismo y que debe ser superada

Si aquí se habla de democratización en lugar de democracia, con ello se quiere expresar que la democracia nunca está alcanzada plenamente, sino que representa un proceso en cuyo transcurso se debe intentar siempre de nuevo en situaciones cambiantes realizar lo mejor posible el control del poder por medio de la participación y de la opinión pública para alcanzar la máxima racionalidad en su ejercicio (Greinacher 254). En ese mismo sentido hablamos en el título de este artículo de "desarrollo" de la comunión eclesial que, a nuestro entender, va en paralelo con el proceso de democratización de la Iglesia.

4. El hecho de la opinión pública en el interior de la Iglesia

Precisamente la opinión pública es el principio del control que el sujeto pueblo de Dios contrapone al principio de dominación absoluta. Surge cuando la colectividad eclesial se hace públicamente racionante y crea una esfera social por cuya regulación pugna con

el poder monárquico absoluto de los jerarcas. Es el resultado ilustrado de la reflexión común y pública sobre los fundamentos del orden social en la Iglesia. La opinión pública es la esfera de continua participación en el raciocinio en torno al ejercicio del poder (Habermas 66, 130).

En una eclesiología de participación, como hemos señalado antes, es preciso que el sujeto eclesial colectivo —con cierto grado de conocimientos previos y capacidad de juicio— participe en debates públicos, para que racionalmente guiado por el interés general, colabore en el establecimiento de lo más correcto como criterio de actuación.

No es de extrañar por ello que la opinión pública en la Iglesia tenga siempre un carácter polémico. Ella se forma en la disputa argumental pública en torno a un asunto, luego de que el sujeto colectivo se haya puesto en condiciones de formarse una opinión fundada por medio de la información y la formación. Paralelamente a lo sucedido en occidente en el orden político, aunque con retraso de casi un par de siglos, el avance en el orden de la cultura religiosa, unido al desarrollo de los conocimientos acerca de cuestiones de carácter teológico ha producido un proceso de creación de conciencia de lo público eclesial que es imparable. La reflexión y las plataformas de discusión (encuentros, congresos, jornadas, etc.) se convierten en crítica del poder.

Advirtamos que la opinión pública eclesial la constituyen no solo

Mediante el secreto todo gobernante, y muy especialmente el eclesiástico, busca afirmar su soberanía y garantizar el mantenimiento del dominio sobre el pueblo "menor de edad"

los criterios o razones de carácter teórico expresados, sino también todos los modos de conducta de los grupos que buscan modificar las estructuras o las prácticas de dominación en la Iglesia.

La colectividad del pueblo de Dios raciocina y se va articulando de tal modo que pronto desempeña una función de crítica pública que quiere convertirse en interlocutor de los dirigentes.

El principio de la opinión pública se opone a la práctica del secreto, medio con cuya ayuda todo gobernante, y muy especialmente el eclesiástico, busca afirmar su soberanía y garantizar el mantenimiento del dominio sobre el pueblo "menor de edad". Frente a las prácticas secretas de la autoridad soberana se desarrolla la exigencia de racionalidad que nace de la opinión pública. El *arcanum* sirve al mantenimiento de una dominación basada en la *voluntas*. Por el contrario, la opinión pública sirve a la propuesta de un ordenamiento basado en la *ratio* (Habermas 90, 118), el cual se elabo-

ra en la concurrencia pública de argumentos para alcanzar consenso acerca de lo prácticamente necesario en el interés universal.

Es evidente que el ejercicio adecuado de la opinión pública modificaría las dos formas hoy determinantes del ejercicio del poder en la Iglesia: el consenso y el conflicto. Se flexibilizarían las formas coercitivas de un consenso obtenido bajo presión e igualmente se suavizarían las formas coercitivas del conflicto, que hasta ahora está sustraído a la opinión pública.

5. Una tímida voz del magisterio posconciliar

Desde el punto de vista de las orientaciones doctrinales la Iglesia oficial apenas ha hablado sobre el tema de la opinión pública. Aparte del muy citado discurso de Pío XII a los participantes en el Congreso Internacional de periodistas católicos celebrado en Roma el 17.2.1980 (AAS XLII [1950] 256), del que se habla en otro artículo de este número, solo nos encontramos con la Instrucción pastoral "*Communio et progressio*" aprobada por Pablo VI el 23.5.1971, cuya última parte dedica un epígrafe breve a la cuestión de la opinión pública en el interior de la Iglesia.

La opinión pública es situada en el contexto de la intercomunicación en la vida eclesial: es necesaria para que crezca y se perfeccione el vínculo comunitario entre los creyentes. Como cuerpo vivo que es, la Iglesia necesita de la opinión pública para mantener el diálogo entre sus propios miembros. Solo así prosperará su pensamiento y actividad. Y cita el texto de Pío XII antes reseñado: "*Le faltaría algo en su vida si careciera de opinión pública. Y sería por culpa de sus pastores y fieles*".

A continuación se afirma que es necesario que los católicos sean plenamente conscientes de que poseen verdadera libertad para expresar su pensamiento. Tal libertad se basa en primer lugar en el sentido de la fe, despertado y mantenido por el Espíritu, por el cual el pueblo de Dios penetra en la fe con juicio recto y la aplica a la vida. Y se basa también en la caridad, a cuya luz la libertad es elevada a la categoría de comunión en la libertad de Cristo, quien nos hace capaces de juzgar libremente según su voluntad.

En consecuencia se pide a las "autoridades correspondientes" (sic!) que cuiden de que el intercambio de las legítimas opiniones se realice en la Iglesia con libertad de pensamiento y expresión. Y para ello, que determinen las normas y condiciones conducentes a ese fin.

El resto del epígrafe se dedica brevemente al campo al que puede extenderse el diálogo en las cuestiones de fe y en las verdades reveladas. Nada se dice, sin embargo, de la constitución eclesial o de las estructuras de gobierno. Con todo, parece que pueden aplicarse también a este último ámbito, y con mayor razón, los criterios que se dicen del debate sobre las verdades de fe. Al igual que en el caso de estas últimas, la libertad del debate puede servir a presentar mejor el mensaje de Cristo a la sociedad pluralista; la libertad de expresión en la Iglesia, lejos de dañar su unidad, puede favorecer su concordia por el libre intercambio de la opinión pública; es absolutamente necesario estar todos decididos a robustecer la concordia y la colaboración, mantener la voluntad de construir, no de destruir y un amor ferviente a la Iglesia y a la unidad que Cristo puso como signo de los verdaderos discípulos.

El desarrollo de la opinión pública en la Iglesia exige una corriente habitual de información por los medios correspondientes entre las autoridades eclesiales en todos sus ámbitos y niveles, las organizaciones, las instituciones y los creyentes en ambos sentidos y en todo el mundo.

6. La situación real

A pesar de los cuarenta años de posconcilio se elevan quejas desde muchos lugares y desde muchas perspectivas acerca de la falta de posibilidades de una activa colaboración en las decisiones eclesiales importantes y de la existencia de un bloqueo radical de todo lo que significa ejercicio razonable de la opinión pública con las características antes señaladas. No es un problema que afecta solo a los niveles altos de la organización eclesial; también el clero bajo, incluso el de las generaciones jóvenes, cojea de esta piera. Las comisiones y consejos parroquiales son en muchos casos mera estructura sobre el papel. Parece que nos encontramos ante un mal endémico del estamento clerical.

Los dirigentes eclesiales, incluido buena parte del clero de base, desde hace algún tiempo se han alejado de aquel modelo que el Vaticano II quiso potenciar. Para detrimento de la Iglesia tiene lugar de forma creciente una polarización: se apela unilateralmente a la exigencia de unidad de la Iglesia bajo la autoridad que corresponda en cada caso y se interpreta la teología de la comunión del último Concilio como asentimiento obediente y sin vacilación a las decisiones de la autoridad. Parece como si una opinión pública adulta fuera obstáculo al desarrollo de la comunión.

II. DOS CONSIDERACIONES DE CARÁCTER ECLESIOLÓGICO

Sin ánimo de ser exhaustivos, queremos recoger aquí dos principios eclesiológicos que orientan teóricamente la cuestión de la opinión pública en la Iglesia y que ayudan a la mejor comprensión de las posteriores consideraciones pastorales.

1. Igualdad de todos los bautizados y servicio del ministerio ordenado

El Espíritu Santo, que es el mismo en todos los bautizados y creyentes, configura la Iglesia como una comunidad en la que todos, hermanos y hermanas en Jesucristo, nos encontramos en la misma dignidad y en el mismo "nivel" ante Dios y entre nosotros y todos participamos conjuntamente de la misión profética, sacerdotal y regia de Cristo (LG 9-13; 32). El sacerdocio universal de todos los creyentes y la fraternidad de todos los bautizados son una realidad común que precede a cualquier diferenciación posterior.

Esta igualdad de rango de todos los bautizados, operada por el Espíritu, constituye el "principio y fundamento" de toda estructura y de toda organización de la vida eclesial. Constituye también la clave que justifica la existencia de la opinión pública en la Iglesia.

Por tanto, la idea de una Iglesia como "*societas inaequalis*" queda totalmente superada. El ministerio ordenado y la institución en la Iglesia nunca deben ser meta de sí mismos; están al servicio del sacerdocio común, han de hacerse transparentes en su gestión y solo pueden entenderse desde esta subordinación funcional. Por el contrario, cuando el ministerio jerárquico se independiza de la comunidad eclesial, desdeña la actividad del Espíritu Santo en el pueblo (Kehl 99).

W. Kasper en un trabajo sobre la comunión compara la estructura esencial de la Iglesia a una elipse que tiene dos focos. Ninguno de los dos puede atribuirse lo del otro. Esa unidad tensional es el fundamento de la unidad de la comunión (375-399).

Un ministro ordenado (sea Papa, obispo o presbítero) que no toma en consideración en su pensamiento y en su actuación las exigencias de participación de los creyentes y la opinión pública de su comunidad se comporta antieclesialmente.

Pero también actúa de forma antieclesial aquella comunidad que se mantiene desconfiada y alejada del ministerio y cultiva su existencia particular de manera despreocupada e indiferente con respecto a la comunión.

Ahora bien, la necesaria confianza radical de la comunidad en el ministerio no puede fundamentarse solo por una argumentación teológica, sino también mediante una gestión práctica dotada de credibilidad. Una apelación meramente formal al título jurídico no es suficiente, sobre todo en nuestros tiempos. El ministerio eclesial y todas las formas institucionales en la Iglesia deben por ello legitimarse continuamente de manera concreta. Nunca pueden fundamentarse solo de manera abstracta y en sí mismas, sino que deben mostrarse como creíbles también concretamente. Desde la anterior reflexión se comprende que esta exigencia permanente de legitimación significa un argumento esencial para la existencia de la opinión pública y de un control democrático en la Iglesia.

El servicio del ministerio eclesial presupone una sana relación de confianza para con los representantes eclesiales y una estructura

La libertad, la participación y la opinión pública no sólo son características propias de los ciudadanos conscientes en la sociedad moderna, sino también y ante todo se han de aplicar a la vida de los cristianos en la Iglesia

universalmente aceptada de búsqueda y constatación del consenso. Es evidente que el proceso de desarrollo de la opinión pública es una parte sustantiva de la elaboración del consenso. La posición

manifestada por el ministerio y su resonancia en la comunidad de los bautizados dependen absolutamente la una de la otra (Heinz 167-168).

Por consiguiente, la libertad, la participación y la opinión pública no sólo son características propias de los ciudadanos conscientes en la sociedad moderna, sino también y ante todo se han de aplicar a la vida de los cristianos en la Iglesia. Ello significa que ningún cristiano debe quedarse impotente bajo la opresión del sistema, ninguno marginado como inferior, ninguno pasivamente como espectador. En concreto, en lo que se refiere a la opinión pública, esta se rige por el principio de acceso general. Una opinión pública de la que estuvieran excluidos determinados grupos de la Iglesia no sería opinión pública. Lo público exige la pertenencia de todos como sujeto colectivo.

2. El sujeto eclesial

Una breve reflexión sobre el sujeto eclesial puede salir al paso de ciertas posiciones predeterminadas que suelen adoptar los ministros ordenados y que dificultan los avances en el asunto presente.

Las consideraciones acerca del ser sujeto en términos generales sociales y políticos están en estrecha relación con el desarrollo de la dignidad de la persona humana, de su evolución hasta la autodeterminación, madurez, capacidad de decisión, uso responsable de su libertad y de su poder de juicio.

El término sujeto aplicado a la Iglesia no se encuentra en los tratados convencionales de eclesiología o en las declaraciones eclesiológicas doctrinales. En vano se le busca en los documentos del Vaticano II. Y sin embargo el discurso acerca de la condición de sujeto de la Iglesia se está generalizando en la teología actual.

Cuando la idea de ser sujeto va referida a la Iglesia significa en primer lugar y muy generalmente que el pueblo de Dios no es solo receptor pasivo de los dones de la salvación y de la palabra de Dios, sino que le corresponde una actividad propia en el acontecimiento de la salvación: en la interpretación de la Sagrada Escritura, en la determinación del número y de la administración de los sacramentos, en el desarrollo de la triple estructura ministerial, en las decisiones de fe, en las formulaciones de los dogmas, etc.

En realidad, la Iglesia *ha actuado* desde sus orígenes como sujeto, cuando introdujo múltiples innovaciones en su constitución sin tener para ello una encomienda específica de Jesucristo, pero siendo consciente de que correspondía a su propio poder y misión, para lo que estaba autorizada en la fuerza del Espíritu Santo. En este proceso de autorrealización de la Iglesia ella se descubre a sí misma como sujeto que actúa y se determina históricamente en la economía de la salvación con aquella mediación humana por medio de la cual se transmite la autocomunicación de Dios (Pemsel-Maier 162-164).

Tras la época apostólica y postapostólica la jerarquía asumió y prácticamente acaparó esa conciencia de sujeto. El Vaticano II trajo un cambio decisivo al considerar el devenir sujeto de la Iglesia *como totalidad* con todos sus miembros, en cuanto comunidad de obispos, presbíteros y laicos. En la medida en que el pueblo de Dios articula y da forma al sentido universal de la fe, puede comprenderse a sí mismo en medida creciente como sujeto de la reflexión, de la actuación y de la decisión en la Iglesia.

La comprensión de la necesidad de ser sujeto se debe en forma particular al movimiento histórico, tanto social como político que presiona para que todos los seres humanos sean sujeto como desarrollo de su dignidad personal. El discurso acerca de la Iglesia como sujeto en definitiva no es otra cosa que la interpretación de la comunión eclesial en el contexto de los problemas modernos.

El movimiento laical para ser sujeto tiene sus fuentes en las experiencias que ellos mismos hacen en el contexto de su propio desarrollo de sujetos en la sociedad: experiencias cotidianas que se traducen luego eclesialmente en las correspondientes formas de expresión de su fe, en la acción, en la oración y celebración litúrgica, en la reflexión teológica. Con ello la eclesiología concede al individuo o exige de él una medida cada vez mayor de adultez y autodeterminación. Es evidente la existencia de una conexión entre el discurso teológico de la Iglesia como sujeto y la apertura de la conciencia eclesial al espíritu de la modernidad y al contexto de experiencias y de praxis originadas por ella (Pottmeyer 99).

La lucha por ser sujeto se observa actualmente en diversas manifestaciones dentro de la Iglesia

La lucha por ser sujeto se observa actualmente en diversas manifestaciones dentro de la Iglesia: la exigencia de muchos laicos de más derechos de intervención y más posibilidades de influencia; las comunidades que quieren ser no solo objeto de pastoral eclesial, sino sujetos de la misma; la voz de aquellos que se niegan a seguir a ciegas ciertas orientaciones de la moral sexual del magisterio; la demanda de las Iglesias locales de poder responder a sus intereses de la forma más autónoma posible, sobre todo en el nombramiento de sus obispos; la conciencia de que los diferentes espacios culturales suscitan pluralidad de teologías, etc. Se comprende que en este marco general la cuestión de la opinión pública encaja con plena lógica y subyace a todos los problemas.

Los ejemplos que acabamos de proponer muestran que no existe el ser sujeto simplemente o por antonomasia, sino que se realiza en contextos diferentes y de maneras diferentes en cuanto al contenido. El devenir sujeto en la Iglesia no sucede de forma igual, sino múltiple y diferenciadamente. Sujetos diferentes arrastran tras de sí nuevos y distintos lugares de la actividad teológica. La realidad manifiesta también que no todos los miembros y grupos del pueblo de Dios han progresado de la misma manera en hacerse sujeto, sino que lo han hecho sobre diferentes fundamentos de experiencia según la cultura, el campo social y las situación de trabajo. Sin embargo, pueden descubrirse y colocarse en paralelo modelos de experiencia comunes presentes en la multiplicidad de las culturas y de los contextos de vida.

Al mismo tiempo los fenómenos esbozados ponen ante la mirada que los procesos de hacerse sujeto no transcurren sin tensiones y discusiones, pues el sujeto Iglesia no es algo homogéneo, sino

que se constituye como comunión a partir de una multiplicidad de sujetos individuales y grupales.

Viceversa el sujeto individual nunca está aislado en la Iglesia y solo para sí, sino que el ser sujeto se realiza en el marco de la comunidad eclesial. "Sujeto" y "comunión" se encuentran así en una cierta relación de tensión mutua. Porque comunidad implica no solo armonía, sino forzosamente pluralidad, multiplicidad de opiniones y, por ello, también tensiones.

La lucha para llegar a ser sujeto no resulta fácil para el laicado. La participación en los procesos de consejo y decisión en el interior de la Iglesia apenas existía. Cuando los laicos buscan poder determinar por sí mismos su situación en la Iglesia como lo hacen en la sociedad, cuando no quieren ser por más tiempo *objeto* de procesos de decisión eclesiales, sino implicarse en ellos personalmente, cuando pretenden una más fuerte representación en la gestión y dirección, cuando buscan otro lenguaje y distintas formas de expresión de sus experiencias de fe, cuando exponen sus demandas a través de una opinión pública cada vez más firme, todos estos fenómenos son la articulación de la vida común de los miembros del pueblo de Dios. En este punto la indicación de la "*Communio et progressio*" que hemos recogido arriba está llena de sentido.

En la actualidad se demuestra que precisamente las experiencias que aportan los laicos a la Iglesia, en muchos casos tienen una función correctiva y crítica. Permitirlas y tomarlas en serio, aunque ofrezcan ocasión al disenso, no cerrarse al intercambio y al diálogo y crear dentro de la Iglesia también en el nivel institucional posibilidades en las que tales experiencias se incorporen y trasplanten, significaría que la Iglesia como un todo se aventura en un proceso de aprendizaje en el que la diferenciación entre los que aprenden y los que enseñan no equivale a la diferenciación entre laicos y ministerio.

La responsabilidad de la autoridad eclesial guiada por el Espíritu no dispensa de las necesidades y condicionamientos de la búsqueda humana de la verdad y de la decisión. Los sujetos del ministerio ciertamente tienen una particular responsabilidad para con la comunidad que les ha sido encomendada, pero no cuentan con experiencias y capacidades para acertar en todas las decisiones concretas que han de tomar. Para una gestión prudente de su ministerio necesitan del complemento y de la corrección que provienen de las demás capacidades existentes en la Iglesia.

III. TRES PROPUESTAS DE ÍNDOLE PASTORAL

Tres obstáculos de carácter general detienen o retardan el avance del proceso de renovación eclesial y son el origen de las varias patologías que se dan en relación con la opinión pública y el proceso de democratización de la Iglesia:

— una insuficiente clarificación práctica de las responsabilidades que corresponden a los sujetos del ministerio y a los demás cristianos,

— la falta de una cultura democrática en la Iglesia,

— el vacío del derecho eclesial en las cuestiones de estructuras y procedimientos democráticos.

Hablemos ahora de tres medios o caminos que puedan desmontar estos tres obstáculos, al menos un tanto.

1. *Distribución de responsabilidades entre verdaderos interlocutores*

El auténtico motivo de fondo en cuanto al disgusto para con el ministerio por parte del laicado está en que aquel no admite un auténtico interlocutor responsable y crítico con el que confrontarse. Aquí se pone de manifiesto el hecho de que en la evolución histórica, en cuyo decurso la comunidad perdió todo carácter de sujeto, se suspendió un elemento originario y esencial de la estructura de la Iglesia.

Si los sujetos del ministerio aceptan la existencia de interlocutores en la comunidad, que están en situación de colaborar de forma activa y adulta en la realización de la tarea eclesial, entonces funciones subsidiarias que el ministerio ha acumulado en la historia pero que no le son esenciales, pueden abandonarse y aparecer más claramente sus funciones específicas como ministerio pastoral.

En orden a avanzar en este proyecto será decisivo que los miembros del pueblo de Dios sean en verdad una fuerza carismática en la Iglesia. Con ello se ofrecerá al ministerio la oportunidad de superar la comunicación de dirección única y ganar un interlocutor que lo sostenga y complete.

Porque para que la tarea de los sujetos del ministerio eclesial se realice con éxito, necesitan un frente a frente real, no solo pasivo, en la comunidad, un interlocutor capaz y autorizado para la crítica constructiva que los libere como individuos y como grupo de toda cerrazón en sí mismos.

Precisamente a causa de sus tareas específicas, los sujetos del ministerio se inclinan más hacia la vida comunitaria intraeclesial. Los laicos, situados ante las demandas del mundo actual tienen que confrontar a los ministros constantemente con los problemas que allí se plantean, para preservar al anuncio del evangelio de la falta de eficacia en el mundo. Los sujetos del ministerio necesitan de las otras capacidades existentes en la comunidad para librarse de los propios condicionamientos en la búsqueda de la verdad en los procesos de decisión y para que su dirección sea la adecuada. Aquí interviene el desarrollo de la opinión pública. La experiencia de los laicos en razón de su trabajo en el mundo ayuda a la encarnación del mensaje en palabras y acciones adecuadas a cada situación. La experiencia de mundo de los sujetos del ministerio es limitada y el Espíritu Santo no anula las limitaciones humanas con intervenciones extraordinarias.

En este punto se plantea la cuestión de si los dirigentes de la Iglesia pueden presentarse en toda ocasión como portavoces públicos del pueblo de Dios ante la sociedad, si no existe la posibilidad intraeclesial de formación de la opinión pública. Esta cuestión de la representación del pueblo de Dios por los sujetos del ministerio ha sido hasta ahora poco estudiada. Tradicionalmente los ministros ordenados no solo efectúan la representación de Cristo frente a la comunidad, sino que también representan a la comunidad ante la sociedad.

¿Los dirigentes de la Iglesia pueden presentarse en toda ocasión como portavoces públicos del pueblo de Dios ante la sociedad?

Esta visión indiferenciada manifiesta una confusión de las dos dimensiones de la Iglesia: como comunidad salvífica y como corporación humana. Ahora bien, la representación del pueblo de Dios ante la sociedad pertenece al plano del ser sociológico de la Iglesia. Los sujetos del ministerio están sin duda legitimados para ello en los dominios en los que la Iglesia ha de salvaguardar su identidad irrenunciable en continuidad con su fundamento de unidad, Cristo. Pero en muchos otros asuntos el ministerio es solo una voz entre otras: significativa, pero no obligatoria. Dado que en ese nivel de lo no obligatorio no es fácil defender una visión unitaria, solo se realiza la auténtica representación del pueblo de Dios por medio de los sujetos del ministerio —sin merma de su responsabilidad de dirección— cuando expresa la voluntad adulta de todos los miembros. Y esto únicamente es posible cuando existe la mediación de la opinión pública.

Aquí se encuentra una responsabilidad intraeclesial esencial de los laicos. Por ello es necesario que sean voz y sujeto en la Iglesia y que su aportación crítica sea valorada como elemento constructivo y no como rebelión desobediente. Solo cuando el ministerio a través de una sincera relación dialogal se convierte en servicio a un interlocutor situado en su derecho y su responsabilidad, la misión de la Iglesia de hoy se convertirá en la misión de todos.

2. Fomento de una cultura democrática en el interior de la Iglesia

La característica fundamental de una cultura democrática se traduce en la Iglesia por lo que llamamos diálogo institucionalizado. Si en el orden político la democracia es soberanía controlada, corresponde a ella en el orden eclesial como correctivo frente a decisiones solitarias, en primer lugar la obligación de escuchar por parte de quienes dirigen la comunidad, obligación a la que corresponde el derecho y el deber de los creyentes de dar consejo, de debatir, de ejercer la crítica evangélica.

Si en la Iglesia posconciliar se configura una cultura del diálogo y la escucha, lo cual incluye los correspondientes esfuerzos educativos por parte de todos (no solo para presbíteros y obispos, sino también para los laicos), serán superfluas la repetición imperativa de órdenes, las quejas acerca de la negación del diálogo y la frustración frecuente en los organismos eclesiales de participación.

¿Cómo se dirimirían los conflictos en la Iglesia si los interesados pusieran todos sus esfuerzos principalmente en comprender al otro y descubrir detrás de manifestaciones a menudo parciales un ruego quizá justificado, en lugar de poner precipitadamente el dedo en las violaciones de los límites? El espectáculo lamentable que ofrece la Iglesia en muchos conflictos desaparecería en gran parte con este medio.

A la virtud de escuchar pertenece también la disciplina de negarse a dar oído a cualquier clase de denuncias, intrigas, enredos, maquinaciones; una disciplina que es la expresión más elemental de la justicia, pero que en la Iglesia se ejercita poco.

El consejo que se toma en serio, dado a menudo y gustosamente, incluso crítico cuando sea necesario, es un medio extremadamente eficaz de la colaboración de todos en la misión de la Iglesia.

Condición imprescindible en esta cultura democrática del diálogo institucionalizado es tomar en serio al otro. Resulta esencialmente frustrante cualquier supuesto diálogo con los jefes cuan-

do los participantes no pueden quitarse de encima la impresión de que tras una amabilidad obsequiosa se oculta la indiferencia para con los argumentos. En una atmósfera aparentemente cordial, la crítica se considera como una agresión inconveniente; los críticos caen bajo la sospecha de una actuación poco evangélica. Así agoniza poco a poco cualquier sistema de diálogo. Hay que decir claramente que esa situación no es un mal necesario, sino algo impropio de la Iglesia.

Otro medio comprobado contra un estilo de dirección autoritaria o centralista es la aplicación del principio de subsidiaridad, que ya según Pío XII "es válido para la vida de la Iglesia, sin detrimento de su estructura jerárquica". Este axioma de la doctrina social católica, que la Iglesia ha formulado reiteradamente frente a las tendencias de centralización y a las reclamaciones de competencias del Estado moderno, significa también para la vida eclesial que una instancia superior nunca debe asumir para sí, sin razones bien fundadas, competencias que incumban a un plano inferior.

El principio de subsidiaridad, según Pío XII, "es válido para la vida de la Iglesia, sin detrimento de su estructura jerárquica".

Ello corresponde a la forma de actuar de Dios que no hace El solo todo lo que podría hacer bastante mejor personalmente. Los Santos Padres de la Iglesia acostumbraban a decir: "Lo que Dios hace por nosotros, lo quiere hacer también con nosotros". Pues lo que viene del cielo, ha de crecer también de la tierra según el principio de encarnación (Heinz 170-171).

Como es obvio, esta cultura democrática o de diálogo institucionalizado no se logra de la noche a la mañana. No hay que admirarse de que, después de tantos siglos de procesos de decisión "verticales", los nuevos planteamientos resulten todavía poco maduros. Nos falta a todos experiencia de debate, de discusión, de cooperación. Nos falta la cultura del conflicto. No existe clara distribución de competencias, etc.

De ahí que nazca en algunos la añoranza de una responsabilidad única, de que sea la autoridad jerárquica correspondiente la que con algunos activos colaboradores regule las necesidades de la comunidad, de la parroquia, de la diócesis, de la Iglesia universal. La vida comunitaria de tiempos pasados, gestionada patriarcalmente, era tan pacífica y tan poco complicada...

Pero una Iglesia que vive guiada pasivamente por la autoridad, no está a la altura de la presente situación de la cultura moderna. Por ello no hay otro camino más que desarrollar decididamente y con paciencia los nuevos planteamientos sinodales, a pesar de

todas las decepciones y todas las objeciones tanto de arriba como de abajo, si la Iglesia quiere no ser infiel a sus orígenes bíblicos y a las orientaciones fundamentales del Concilio Vaticano II. Y si no quiere —como consecuencia de ello— perder la conexión con la presente historia cultural, jurídica y social (Kehl 95).

3. Impulso y respeto a las estructuras de participación

El llamamiento a la cultura democrática no sería serio sin el valor de sacar las consecuencias jurídicas en el ámbito de las estructuras. De lo contrario, la teología de la comunión, aunque se exponga con vehemencia, se evapora en ideología.

El Concilio Vaticano II ha reequilibrado la eclesiología católica a través del principio de comunión, aplicable a los diversos ámbitos de la vida comunitaria eclesial. La comunión debe expresarse estructuralmente de acuerdo con el propio pensamiento conciliar: "No se entiende (sc. la comunión) como un vago afecto cualquiera, sino como una realidad orgánica que exige forma jurídica y al mismo tiempo está animada por la caridad" (Nota explicativa previa al capítulo II de la Constitución sobre la Iglesia, 2,3; la cursiva es del propio texto conciliar). Después del Concilio comenzaron a jugar un gran papel en todos los niveles de la Iglesia el elemento sinodal y las instituciones de participación: consejos parroquiales y diocesanos, comisiones de diversa índole, asambleas, sínodos diocesanos, sínodos de Iglesias regionales, sínodo de los obispos, etc. En todas esas instituciones deberían llevarse a efecto el criterio de participación razonada y de desarrollo de la opinión pública. Por desgracia, cada vez aparece más claramente la poca eficacia de esos organismos de participación, lo cual conduce a menudo a una gran frustración y al desenganche de muchos.

Fue un fallo funesto de muchos Padres conciliares del Vaticano II el no haber pensado suficientemente en la incorporación de lo jurídico a la reflexión eclesiológica. No son pocos los que piensan que el fallo no está en que en la Iglesia predomina el derecho, sino en que el derecho en la Iglesia no está a la altura de la moderna cultura jurídica. Es prácticamente la autoridad la que utiliza en exclusiva el derecho para sus objetivos; la otra parte apenas tiene apoyos jurídicos.

Por ello no es casual que los grupos tradicionalistas que quieren minimizar hasta la irrelevancia los nuevos planteamientos de la eclesiología del Vaticano II, se concentren precisamente con toda fuerza en el derecho canónico para configurar según su parecer la

vida concreta de la Iglesia, ordenada jurídicamente. Porque saben muy bien que una bella teología de la comunión, orientada en la Biblia, la Patrística y los actuales "signos de los tiempos" queda en el fondo inocua si no repercute en lo estructural.

Pero precisamente por eso peligra en gran medida la credibilidad de la Iglesia. Cada vez menos creyentes consideran razonable que se impida o dificulte prácticamente la asunción analógica de las formas estructurales democráticas que hoy acuñan la conciencia jurídica y social de muchos cristianos con argumentos que remiten a la esencia teológica de la Iglesia. Es lo que se hace, por ejemplo, en relación con la posibilidad de una participación adecuada y razonable de todos los que quieran y sean capaces de ello en procesos de consejo y de decisión. Es lo que se hace cuando se ahoga la genuina expresión de la opinión pública en la vida eclesial so pretexto de que hay que mantener la comunión.

La esencia teológica de la Iglesia es adulterada de modo mucho más grave por la asunción a menudo muy unívocamente de elementos estructurales absolutistas. El comportamiento defensivo y miedoso de muchos responsables en la Iglesia empuja a que el lamentable abismo existente entre la esencia teológica de la Iglesia y su realidad empírica crezca cada vez más. Con ello aumenta la sospecha de que el recurso a la esencia teológica de la Iglesia no es otra cosa que una ideologización para utilidad de los dirigentes eclesiales que quieren permanecer inmunes a la crítica (Kehl 97-98).

Aumenta la sospecha de que el recurso a la esencia teológica de la Iglesia no es otra cosa que una ideologización para utilidad de los dirigentes eclesiales que quieren permanecer inmunes a la crítica

Nos cuesta mucho todavía en la Iglesia, no solo a los jerarcas, sino también a los creyentes en general depurar el empaste de la potestad espiritual del ministerio con estructuras sociales que fueron tomadas en gran parte de la monarquía, de la aristocracia, el feudalismo y el absolutismo de épocas pasadas y conectarla con aquellas estructuras que se sustentan en las experiencias positivas de las democracias modernas.

Las estructuras eclesiales deberían establecerse de tal forma que en su sabiduría dieran testimonio del evangelio. Si el derecho se aprecia en la Iglesia en su función originaria de salvaguarda del amor, la demanda de garantía de los derechos y la apelación a ellos por parte de la opinión pública eclesial ya no aparecerán como medios de fuerza, que propiamente no deberían darse en la Iglesia.

Una cosa es cierta: la Iglesia solo puede cumplir su tarea salvífica con credibilidad si en sí misma existe un auténtico ordena-

miento de la libertad y si el derecho eclesial y las estructuras eclesiales no son un instrumento de soberanía, sino ante todo una salvaguarda institucional al servicio de la libertad. Es seguro que, al menos bajo las actuales condiciones históricas y sociales, las estructuras democráticas y de participación en la Iglesia pueden reivindicar para sí un derecho mucho mayor que las estructuras que adoptan formas feudales, monárquicas, aristocráticas y absolutistas (Greinacher 262-264).

En resumen, la teología de la comunión del Concilio Vaticano II debe trasladarse del texto conciliar a las estructuras y a las consecuencias del derecho eclesial. Por desgracia, precisamente ante las reformas estructurales se observa en la Iglesia desde hace años un lamentable miedo en los responsables y el habitual recurso a la prioridad de la conversión personal. Ciertamente la conversión de las personas es incomparablemente más importante que la reforma de las estructuras. Pero remitir a lo prioritario no disculpa para dejar las cosas como están.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Es evidente que en la Iglesia el espíritu es más importante que las estructuras. A pesar de la reforma estructural que se va realizando en el posconcilio, estamos todavía muy alejados del modelo de comunión eclesial y de participación deseado. Esta carencia no se puede paliar solo con normas jurídicas y con estructuras, pero ciertamente tampoco sin ellas. Es preciso partir de la fuerza espiritual de la Iglesia.

Cuanto más apura la Iglesia las posibilidades inherentes a su ser, tanto más se muestra como un espacio vital en el que las personas pueden participar creativamente como en ningún otro lugar. La palanca decisiva que regula las corrientes de vida de la Iglesia es el Señor en persona, que es Espíritu, al que creemos realmente presente y actuante entre los suyos como único soberano de su Iglesia. Seamos conscientes de qué calidad de vida y de vida en común es posible en la Iglesia si nos fiamos de la fuerza del Espíritu Santo.

Cuando el Espíritu se enfría en la Iglesia, surge la desconfianza, la desconfianza produce miedo, en la situación de miedo se recurre a las leyes "para salvar al Espíritu"... Es esta una espiral de muerte, con sus malas consecuencias de las tensiones y rupturas que todos conocemos.

Pero también puede suceder lo contrario: si el Espíritu y el amor son fuertes, pueden aguantar mucho y resuelven las cuestiones abiertas. Los creyentes hemos de confiar en las incontrolables corrientes vitales que produce el Espíritu en la Iglesia. De lo contrario, las discusiones acerca de competencias y poderes, de estructuras y organización, de autoridad y participación en el interior de la Iglesia nos conducen a la esterilidad y a la desorientación total.

Pero el Espíritu hace que algunas normas y leyes aparezcan como renunciables. Hace que el amor y las virtudes que lo acompañan, como la sinceridad y la franqueza, la transigencia y la indulgencia, la paciencia y el respeto se conviertan en motor de formas de actuación que hacen avanzar en el proceso de la deseable democratización eclesial.

Recordemos que como tarea permanente se nos ha encomendado en la Iglesia verificar lo que se ha llamado "ley fundamental de la libertad cristiana" y que Pablo formula así: "Cristo nos ha liberado y ahora somos libres. Permaneced firmes ahí y no os dejéis imponer de nuevo el yugo de la esclavitud" (Ga 5, 1). Solamente una Iglesia que es ejemplo de libertad puede ser en el sentido del Concilio Vaticano II un signo de esperanza para el mundo, un modelo para la comunidad de los hombres y los pueblos de nuestra época.

Solamente una Iglesia que es ejemplo de libertad puede ser en el sentido del Concilio Vaticano II un signo de esperanza para el mundo

J. Ratzinger en una obra dedicada al tema de la democracia en la Iglesia, escrita en 1970, (54-55) comentaba el pensamiento de san Cipriano según el cual la unidad de la Iglesia local se mantiene mediante una triple colaboración: nada sin el obispo ("*nihil sine episcopo*"), nada sin el consejo del presbiterio ("*nihil sine consilio vestro*"), nada sin consentimiento del pueblo ("*nihil sine consensu plebis*"). En esta triple forma de colaboración en la construcción de la comunidad consiste el modelo clásico de "democracia" eclesial que —prosigue Ratzinger— surge en sí misma no de una transferencia desatinada de modelos extraños a la Iglesia, sino de la estructura interna del ordenamiento eclesial y por ello es conforme a la reivindicación específica de su esencia. En la segunda edición de este libro, treinta años después, dice J. Ratzinger que mantiene todo lo dicho entonces, aunque la reflexión deba ser continuada. No todos creen que su pensamiento no haya cambiado (pueden verse las observaciones críticas de G. Leder en StZt 127[2002]1, 37-50). Sea lo que sea de esa afirmación, el pensamiento de san

Cipriano está bien claro y nos ofrece el criterio fundamental de la tradición para enfocar la cuestión de la opinión pública y de la democratización en la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- N. GREINACHER, *Demokratisierung der Kirche*, ThQ 170(1990) 253-266
- J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona (Gustavo Gili) 1981
- H. HEINZ, *Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften*, StZt 212(1994)579-592. Resumen en SelTeol nº 139, 35(1996)163-172. Citamos según el original alemán.
- W. KASPER, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundlage für den Diözesansynode*, en: *Kirche im Kommen* (FS J. Stimpfle), Frankfurt 1991, 375-379
- M. KEHL, *La Iglesia. Una eclesiología católica*, Salamanca (Sígueme) 1996
- S. PEMSEL-MAIER, *Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes*, en: D. WIEDERKEHR (Ed.), *Der Glaubensinn des Gottesvolkes—Konkurrent oder Partner des Lehramtes?*, Friburgo (Herder) 1994, 161-181
- H. POTTMEYER, «Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche», en: D. WIEDERKEHR (Ed.), *Wie geschieht die Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, Friburgo (Herder) 1991, 89-110
- J. RATZINGER;H. MAIER, *Democracia en la Iglesia*, Bilbao (Paulinas) 1971 (2ª ed. *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburgo-Kevelaer [Lahn] 2000