

JUAN ANTONIO ESTRADA - MIGUEL GARCÍA-BARÓ
JOAQUÍN GARCÍA ROCA - PEDRO J. GÓMEZ SERRANO
LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL - JUAN MARÍA LABOA
SANTIAGO MADRIGAL - JUAN DE DIOS MARTÍN VELASCO
LUCÍA RAMÓN - MANUEL DIEGO SÁNCHEZ
DIEGO TOLSADA - FRANCISCO JAVIER VITORIA

POR UNA IGLESIA, POR FIN, CONCILIAR



Fundación Universitaria

G. J. CHAMINAIDE

th

TIRANT HUMANIDADES

Valencia, 2011

Copyright © 2011

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant Humanidades publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com (<http://www.tirant.com>).

Dirigida por:
ANTONIO DUATO GÓMEZ-NOVELLA

Texto de las conferencias pronunciadas en la Cátedra de Teología Contemporánea "José Antonio Romeo" del CMU Chaminade de Madrid, durante el curso 2010-11 con el tema "por una iglesia, por fin, CONCILIAR"

© TIRANT HUMANIDADES
EDITA: TIRANT HUMANIDADES
C/ Artes Gráficas, 14 · 46010 · Valencia
TELF.S.: 96/361 00 48 - 50
FAX: 96/369 41 51
Email: tlb@tirant.com
<http://www.tirant.com>
Librería virtual: <http://www.tirant.es>
DEPÓSITO LEGAL: V -3038-2011
I.S.B.N.: 978-84-939316-2-9
IMPRIME: Guada Impresores, S.L.
MAQUETA: PMc Media

Si tiene alguna queja o sugerencia envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia por favor lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro Procedimiento de quejas.

Índice

RECUPERAR EL CONCILIO, ¿POR QUÉ?	9
DIEGO TOLSADA <i>Fundación Universitaria G. J. Chaminade</i>	
LA IGLESIA ANTERIOR Y LA QUE GENERÓ EL CONCILIO VATICANO II	47
JUAN MARÍA LABOA <i>Profesor emérito, Universidad Pontificia Comillas, Madrid</i>	
LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS	79
JUAN ANTONIO ESTRADA <i>Universidad de Granada</i>	
AGGIORNAMENTO CONCILIAR Y FORMAS DE LA VOCACIÓN CRISTIANA: LAICOS, PASTORES, RELIGIOSOS	109
SANTIAGO MADRIGAL <i>Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid</i>	
LA REFORMA LITÚRGICA DEL CONCILIO VATICANO II	139
MANUEL DIEGO SÁNCHEZ <i>Universidad Mística de Ávila (Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista)</i>	
LA VERDAD. Y LA REVELACIÓN	181
MIGUEL GARCÍA-BARÓ <i>Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Pontificia Comillas, Madrid</i>	
HACIA UNA IGLESIA POR FIN CONCILIAR. LA IGLESIA CATÓLICA, LOS HERMANOS CRISTIANOS Y EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	201
LUCÍA RAMÓN <i>Cátedra de las Tres Religiones, Universidad de Valencia</i>	
LA IGLESIA EN UNA SOCIEDAD PLURAL Y LAICA	225
LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL <i>Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid</i>	

IGLESIA Y MISIÓN.....	243
FCO. JAVIER VITORIA CORMENZANA <i>Universidad de Deusto</i>	
LA IGLESIA Y LA CULTURA ACTUAL.....	265
JOAQUÍN GARCÍA ROCA <i>Universidad de Valencia</i>	
FIDELIDAD AL VATICANO 2º EN EL S. XXI.....	281
JUAN DE DIOS MARTÍN VELASCO <i>Instituto Superior de Pastoral, Universidad Pontificia de Salamanca</i>	
TEMAS PENDIENTES A LA LUZ DEL CONCILIO.....	319
PEDRO J. GÓMEZ SERRANO <i>Instituto Superior de Pastoral, Universidad Pontificia de Salamanca</i>	

RECUPERAR EL CONCILIO ¿POR QUÉ? O creer en las mimosas en febrero

DIEGO TOLSADA PERIS, SM
Fundación Universitaria G.J. Chaminade

*Las religiones son organismos lentos,
que no cambian con agilidad.*
JAVIER MONTSERRAT¹

SUMARIO: A MODO DE INTRODUCCIÓN. 1. QUÉ QUISO EL VATICANO II. 1.1. La situación previa. 1.2. El anuncio (25 de enero de 1959). 1.3. La convocatoria (25 de diciembre de 1961). 1.4. El discurso de apertura (11 de octubre de 1962). 2. LA HISTORIA DE LA RECEPCIÓN CONCILIAR. 2.1. Qué entender por recepción. 2.2. Primeros momentos de euforia. 2.3. La oposición al Concilio. 2.3.1. El rechazo abierto. 2.3.2. Una primera etapa de crítica y resistencia hasta 1970. 2.3.3. Las resistencias de 1970 a 1976. 2.3.4. De 1977 a 1983. 2.3.5. Desde 1985 a nuestros días. 2.3.6. Más allá de la historia de la recepción: sus claves formales. 2.3.7. Y detrás de todo ello, el miedo y, tal vez, la poca fe. 3. ¿QUÉ HACER? ¿POR DÓNDE IR? 3.1. Las grietas en las murallas. 3.1.1. Algunos importantes errores personales. 3.1.2. Fallos estructurales. 3.2. Denuncias de la situación. 3.3. Llamadas al cambio. 3.3.1. ¿La superación del Concilio? 3.3.2. La propuesta de un nuevo Concilio, el Vaticano III. 3.3.3. El camino por andar

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Han pasado cuarenta y ocho años del comienzo del Concilio y cincuenta y uno desde aquel 25 de enero de 1959 en que Juan XXIII anunciaba en la Basílica de San Pablo Extramuros de Roma su convocatoria, causando la sorpresa primero de los que lo escuchaban y luego de todo el mundo. José M^a Castillo abre su pequeño libro *La Iglesia que quiso el Concilio* con la constatación de que la gran mayoría de las personas que son determinantes para la marcha de nuestra sociedad así como las generaciones jóvenes ni lo han conocido ni lo conocen². Si esto lo podía decir Castillo con razón en 2001, con mayor razón podemos decirlo a estas alturas, nueve años después. Impedir que un

¹ MONTSERRAT, J., *Hacia el nuevo Concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la Ciencia*. Madrid, San Pablo, 2010, p. 18.

² CASTILLO, J. M^a, *La Iglesia que quiso el Concilio*. Madrid, PPC, 2001, p. 7.

AGGIORNAMENTO CONCILIAR Y FORMAS DE LA VOCACIÓN CRISTIANA: LAICOS, PASTORES, RELIGIOSOS

SANTIAGO MADRIGAL, SJ
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

SUMARIO: 1. LA FORMA Y LAS FORMAS DE LA VOCACIÓN CRISTIANA. 1.1. Una revisión del lenguaje conciliar: órdenes, géneros, estados, condiciones. 1.2. El fundamento teológico: el sacerdocio común o bautismal y el sacerdocio ministerial o jerárquico como participación en el único sacerdocio de Jesucristo. 2. AGGIORNAMENTO Y FORMAS DE LA VOCACIÓN CRISTIANA: LAICOS, PASTORES, RELIGIOSOS. 2.1. El sacerdocio ministerial de los presbíteros en la misión de la Iglesia: claves del ministerio ordenado a la luz de *Presbyterorum ordinis*. 2.2. El alborar de la teología del laicado: su lugar en la misión de la Iglesia y en el mundo al hilo de *Apostolicam actuositatem*. 2.3. La renovación y acomodación de la vida religiosa conforme a su carisma según el decreto *Perfectae caritatis*. 3. SACERDOTES Y OTROS CRISTIANOS: INVITACIÓN AL DIÁLOGO Y A LA MUTUA COLABORACIÓN AL HILO DE LA CONSTITUCIÓN PASTORAL. 4. CONCLUSIÓN: LA PERCEPCIÓN SINFÓNICA DE LA VARIEDAD Y DEL CONTRASTE EN LA ÚNICA PERTENENCIA A UNA IGLESIA EN MISIÓN

Quisiera comenzar señalando que ya en el momento de pronunciar esta conferencia reformulé el título original propuesto por la organización de este XXX Curso, —“Modos de pertenencia a la Iglesia”—, por este otro: “*Aggiornamento* conciliar y formas de la vocación cristiana: laicos, pastores, religiosos”, pues me parecía que así quedaba mejor enfocada la cuestión de fondo que debía abordar: ¿cuáles son los cambios que ha introducido el Vaticano II en la comprensión del laicado, de los ministerios ordenados, de la vida religiosa y en qué medida han encontrado una plasmación en la organización efectiva de la Iglesia? O, dicho de otra manera: ¿qué seculares?, ¿qué pastores?, ¿qué religiosos?

Estos interrogantes reclaman un análisis desde la afirmación de la única vocación cristiana, es decir, desde el sacerdocio común de todos los bautizados y desde el entramado de los diversos carismas, servicios y ministerios que dan lugar a esos modos de pertenencia a la Iglesia que fueron objeto de reflexión y de renovación en los decretos correspondientes, *Presbyterorum ordinis*, *Apos-*

tolicam actuositatem, Perfectae caritatis; estos documentos representan a su vez una concreción de las líneas directrices formuladas especialmente en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución pastoral y en la constitución sobre la liturgia, sin poder prescindir de la constitución sobre la revelación. Estoy plenamente convencido de que a día de hoy y cada vez más los documentos conciliares se nos presentan como un único texto. Desde el punto de vista hermenéutico, después de diversas oscilaciones, disputas y titubeos, somos mucho más conscientes de que los textos del Vaticano II han de ser leídos en su integridad y en su conjunto, a la luz de la tradición global de la Iglesia¹. En otras palabras: los documentos conciliares conforman un macro-texto que se encuentra en plena fase de lectura y la relectura de esos textos específicos que concretan las diversas formas de vivir la única vocación cristiana, como pastores, seglares o religiosos, ha de hacerse en las amplias coordenadas que acabo de indicar. También es cierto que en su condición y en su calidad de decretos, los tres documentos mencionados vienen a desplegar aspectos fundamentales de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, expuestos en sus capítulos III (n. 28: presbiterado), IV (laicado) y VI (vida religiosa).

Voy a dividir mi exposición en estos cuatro momentos: 1) comenzaré justificando este lenguaje sobre la forma y las formas de la vocación cristiana; 2) haré seguidamente un recorrido subrayando los aspectos de *aggiornamento* desde los que el Vaticano II describe teológicamente a los seglares, a los pastores y a los religiosos, haciendo alguna cala en la recepción de esta doctrina a través de los sínodos postconciliares; 3) a continuación, en una mirada de presente plantearé la cuestión de la colaboración entre los pastores y los otros cristianos; 4) finalmente, sacaré unas conclusiones al hilo de la tensión eclesiológica característica resultante de la única pertenencia a la Iglesia y de la única misión vivida en las distintas vocaciones.

¹ Cf. W. KASPER, "El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio", en: ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 401-415. O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte. Verlauf - Ergebnisse. Nachgeschichte*, Würzburg 1994, 148-160.

1. LA FORMA Y LAS FORMAS DE LA VOCACIÓN CRISTIANA

Nuestro punto de partida es la constatación de varios *modos de pertenencia* a la Iglesia, esto es, de quienes —como se dice en LG II, 14— están incorporados plenamente a ella, "teniendo el Espíritu de Cristo" y aceptando dentro de su estructura visible los vínculos de "la profesión de fe, de los sacramentos y del gobierno eclesiástico y de la comunión"². Hecha esta observación preliminar, se nos plantea una primera cuestión de naturaleza lingüística, porque existen en los textos conciliares varias maneras de referirse a esos modos de pertenencia, es decir, diversas denominaciones para distinguir entre el laicado, el ministerio pastoral y la vida religiosa: "órdenes", "géneros", "estados", "condiciones".

1.1. Una revisión del lenguaje conciliar: órdenes, géneros, estados, condiciones

El capítulo II de la constitución dogmática sobre la Iglesia resalta la pluralidad interna o catolicidad de la existencia cristiana: "El pueblo de Dios no sólo reúne personas de diversos pueblos, sino que en sí mismo integra una diversidad de *órdenes*. Esta diversidad viene o bien de las funciones, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado para el bien de sus hermanos, o bien de la *condición* y *orientación* de vida, pues muchos en el *estado* religioso tienden a la santidad por el camino más estrecho, y así animan con su ejemplo a sus hermanos" (LG II, 13).

Esta diversidad interna del pueblo de Dios ha sido contemplada nuevamente en el capítulo V, al referirse a la común vocación a la santidad: "En los diversos *géneros* de vida y ocupación, todos cultivan la misma santidad. En efecto, todos, por la acción del Espíritu de Dios, obedientes a la voz del padre, adorando a Dios Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y con la cruz a cuestas para merecer tener parte en su gloria. Sin embargo, cada uno, según sus dones y funciones, debe avanzar el camino de

² Queda, por tanto, fuera de nuestra consideración la difícil cuestión pastoral de la *pertenencia* o *identificación parcial* a la Iglesia, así como el modo de pertenencia de los cristianos no católicos a la Iglesia de Cristo (cf. LG II, 15), o la orientación de la humanidad al pueblo de Dios desde las diferentes religiones (cf. LG II, 16). Sobre esta problemática de "la pertenencia a la Iglesia" a la luz de LG II, 13-17: S. PIÉ NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 259-288.

la fe viva” (LG V, 41). Este largo artículo recorre sucesivamente la situación de los pastores (obispos, presbíteros, diáconos), de los seglares (los esposos y padres cristianos, viudos y solteros). Por su parte, el capítulo VI está dedicado a la vida religiosa, que “no es un *estado* intermedio entre la *condición* clerical y laical, sino que, más bien, Dios llama a algunos cristianos de ambos estados a gozar de un don particular en la vida de la Iglesia y a contribuir, cada uno a su manera, a la misión salvadora de ésta” (LG VI, 43). En una palabra: “Todos los cristianos, de cualquier *estado* o *condición*, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección del amor” (LG V, 40).

Estas citas de los textos conciliares ponen de manifiesto una oscilación del lenguaje a la hora de describir genéricamente los varios modos de pertenencia a la Iglesia de pastores, laicos o religiosos, con sus correlativas condiciones de vida, trabajo y circunstancias. En todo caso hemos podido destilar varios términos: “órdenes”, “géneros”, “estados”, “condiciones”. A partir de estos datos resultan atinadas las observaciones de S. Pié-Ninot que ha optado por la locución “condiciones de vida”. En estas reflexiones he asumido intencionadamente, como enseguida explicaré, la designación “formas de la vocación cristiana”. A juicio del teólogo catalán, esas dos fórmulas (condiciones y formas de vida) están poco comprometidas con la historia, pueden expresar mejor la interrelación entre las distintas vocaciones, puesto que “el ministerio ordenado de “los pastores debe estar al servicio de los demás fieles” (LG 32), teniendo presente además que la vida consagrada no es “una condición intermedia entre el clero y los laicos”, pues “Dios llama a algunos cristianos de ambos estados” (LG 43)”³. Poniendo el acento en esa dimensión de “llamada de Dios”, podemos hablar en términos de “la forma y las formas de la vocación cristiana”, recuperando así el dinamismo fundamental de una cristología existencial, donde Cristo, “centro de la forma de la revelación”, libre presencia de la gracia de Dios en este mundo, es el modelo de vida para toda vocación cristiana ejercida luego en distintos “estilos” o “formas”, como reflejo de la gloria de Dios que resplandece en la historia humana y en una gran variedad según las circunstancias, situaciones y ocupaciones más diversas⁴. Volviendo

³ S. PIÉ, o. c. 289-290. Véase el capítulo dedicado a esta temática: “Las ‘condiciones de vida’ en la Iglesia. Laicado y ministerio pastoral, con su articulación eclesiológica, y la vida consagrada”, 289-331.

⁴ Me sirvo libremente de la terminología acuñada por H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica I. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 415: “Cristo es la forma, porque es también el contenido. Esto es válido de un modo absoluto, pues Cristo es el Hijo unigénito del Padre, y

a las palabras del Concilio: “Los seguidores de Cristo han sido llamados por Dios y justificados en el Señor Jesús, no por sus propios méritos, sino por su designio de gracia. El bautismo y la fe los han hecho verdaderos hijos de Dios, participan de la naturaleza divina y son, por tanto, realmente santos. Por eso deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron” (LG V, 40).

Estas afirmaciones reproducen, si bien en otra clave, el núcleo del capítulo II de la constitución dogmática sobre la Iglesia: la doctrina sobre el sacerdocio común o bautismal del pueblo de Dios. Estamos ante una de las adquisiciones del Concilio Vaticano II: la recuperación de la doctrina sobre el “sacerdocio común” de todos los bautizados. Esta recuperación de la vocación cristiana estaba llamada a superar esa situación en la que había encallado la eclesiología, y que Y. Congar denominó “jerarcología”. Testimoniado en el NT, desarrollado por la tradición, el sacerdocio común o existencial perdió paulatinamente vigencia hasta quedar prácticamente desactivado desde la época de la Reforma. El movimiento litúrgico y el movimiento laical han colaborado decisivamente para su redescubrimiento. Esta doctrina, formulada en LG II, 10-12, significa que Cristo ha hecho participar de su único sacerdocio a la Iglesia mediante el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico; se trata, no obstante, de dos formas del sacerdocio que difieren esencialmente y no sólo en cuanto al grado (*essentia non tantum gradu*), si bien se ordenan recíprocamente en la comunión eclesial. Hay que ver qué significa que el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial o jerárquico participan *suo peculiari modo* del único sacerdocio de Cristo.

1.2. El fundamento teológico: el sacerdocio común o bautismal y el sacerdocio ministerial o jerárquico como participación en el único sacerdocio de Jesucristo.

La clarificación lingüística nos ha llevado, más allá de una pura querrela semántica, a la razón teológica de fondo que da unidad y consistencia a las diversas vocaciones cristianas sin menoscabo de ninguna de ellas: este sacerdocio de raíz bautismal se muestra como la base y el fundamento de una eclesiología de comunión. A esta luz las palabras de saludo de la primera

todo lo que él funda e instituye sólo tiene sentido a través de él, está referido únicamente a él y sólo se mantiene vivo en cuanto es sostenido por él”.

carta a los Corintios entrañan una insuperable definición de la Iglesia: “Fiel es Dios por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo” (1 Cor 1, 9). Para avanzar en nuestro planteamiento podemos recurrir a la afirmación que inaugura el capítulo sobre el laicado: “Todo lo que se ha dicho sobre el pueblo de Dios se refiere sin distinción a los laicos, religiosos y clérigos” (LG IV, 30). Y bien, ¿qué es lo que se ha dicho sobre el pueblo de Dios? Este interrogante nos lleva al artículo 10 del segundo capítulo de *Lumen gentium* donde se describe la condición *regia* y la condición *sacerdotal* de todos los bautizados; además, su ejercicio en la vida sacramental queda precisado a lo largo del artículo 11; este recorrido se cierra con el artículo 12, que está dedicado a la condición profética del pueblo de Dios y trata del sentido de la fe y de los carismas del pueblo de Dios. El sacerdocio común de los fieles o sacerdocio regio (1 Pe 2, 4-10; Ap 1, 6; 5, 9-10) se confiere en el sacramento del bautismo. La base común a pastores, laicos y religiosos, está dada en la incorporación a Cristo por el bautismo y por la unción del Espíritu, para la participación en la función sacerdotal, profética, regia de Cristo y ejercer, según su propia vocación, la misión de todo el pueblo cristiano. Por tanto, el sacerdocio corporativo del pueblo de Dios se plasma en el seguimiento de Cristo y en la entrega de la propia vida (Rom 12, 1), de manera que “ser cristiano” es “ser sacerdote”⁵.

En este contexto hay que plantear la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. Las afirmaciones conciliares citadas más arriba establecen entre ellos una diferencia esencial y no meramente gradual, es decir, cualitativa no cuantitativa⁶. Y el texto añade que ambos sacerdocios participan a su manera (*suo peculiari modo*) del único sacerdocio de Cristo. A partir de estos datos podemos plantear la cuestión en la terminología que venimos utilizando: ¿cuál es la *forma* fundamental de la vocación cristiana? Jesucristo es, según la carta a los Hebreos, el único y supremo sacerdote, que constituye frente a las figuras del Antiguo Testamento una auténtica novedad (8, 1-6). Hay que prestar, por consiguiente, una especial atención a la novedad del sacerdocio de Jesucristo.

⁵ En LG II, 10 se dice: “en virtud de su sacerdocio regio concurren a la ofrenda de la Eucaristía y ejercen dicho sacerdocio en la recepción de los sacramentos, en la oración y en la acción de gracias, a través del testimonio de una vida santa, en la abnegación y en la caridad operante”.

⁶ Véase: S. DEL CURA, “Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido de los sacerdocios ministerial en la Iglesia”, en: G. URÍBARRI (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y elementos constitutivos*, Madrid 2010, 159-197.

En esta línea se sitúan las investigaciones exegéticas de A. Vanhoye, entre otros, que ha profundizado en el concepto de “sacerdocio” presente en la Carta a los Hebreos. El exegeta francés descubre una doble dimensión del “sacerdocio de Cristo”: la *ofrenda existencial* y el aspecto de la *mediación*⁷. Por un lado, Cristo se ofreció a sí mismo, o sea, puso su existencia humana a disposición para la salvación de sus hermanos; por otro lado, Cristo estableció la alianza *perfecta*, de modo que El es el único mediador (1 Tim 2, 5). No se trata en los dos casos del mismo aspecto del sacerdocio: en la primera dirección, en la línea de la ofrenda personal se sitúa el sacerdocio común y existencial de todos los bautizados (Heb 13, 15-16), mientras que el ministerio pastoral es “manifestación” de la *mediación sacerdotal* de Cristo. De ahí se deriva que los ministerios de la Iglesia son instrumentos vivos de Cristo mediador, y no meros delegados de un pueblo sacerdotal. Los ministros de la comunidad se sitúan del lado de Cristo (Heb 13, 7.17), como dirigentes de la comunidad, competentes para un ministerio de la Palabra, de la cura de almas e investidos de su autoridad.

El llamado *Documento de Lima* ofrece una buena panorámica derivada de un análisis bíblico: “En la Iglesia primitiva los términos ‘sacerdocio’ y ‘sacerdote’ llegaron a significar el ministerio y ministro ordenados en cuanto que presidían la Eucaristía. Subrayan la relación existente entre el ministerio ordenado y la realidad sacerdotal de Jesucristo y de toda la comunidad. Cuando los términos se utilizan en referencia al ministro ordenado, su sentido difiere de forma apropiada del relativo al sacerdocio sacrificial del AT, así como del único sacerdocio redentor de Cristo y del relativo al sacerdocio corporativo del pueblo de Dios. Pablo pudo hablar de su ministerio como de ‘un servicio sacerdotal del Evangelio de Dios para que la obediencia de los gentiles sea aceptable gracias al Espíritu Santo’ (Rom 15, 16)”⁸. Dejemos, pues, constancia de la existencia de algunos textos que presentan indicios de un lenguaje sacerdotal para describir el ministerio del Apóstol de los gentiles (2 Cor 3, 6; 5, 18-20; Flp 2, 17). ¿Por qué se trata simplemente de “indicios”? En opinión de Vanhoye, mientras se iba elaborando la doctrina del sacerdocio de Cristo —cosa que no ocurre sino en las últimas epístolas del NT—, no era posible pensar en atribuir a los ministros cristianos una cualificación sacer-

⁷ Cf. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1992, 321.

⁸ A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, I: “Bautismo, Eucaristía, Ministerio”, Salamanca 1986, n. 17, 917-918.

dotal que les hubiera colocado a la altura del sacerdocio antiguo⁹. Una vez llevado a cabo este desarrollo doctrinal, que marcaba la diferencia del nuevo sacerdocio de Cristo respecto del antiguo, se podrá aplicar a los ministros esta categorización. Para ello, como ya se ha indicado, Pablo dejaba algunas pistas. Pablo define el ministerio apostólico como una capacidad de origen divino y no humano, que hace de los apóstoles “ministros de una alianza nueva” (2 Cor 3, 6). En sí misma esta fórmula no tenía nada de sacerdotal. Pero tras la demostración de que Cristo se ha hecho Amediador de una nueva alianza, se podía desplegar la idea de un sacerdocio que se originaba en el sacerdocio de Cristo. Otro tanto vale para el “ministerio de la reconciliación” confiado por Dios a los apóstoles en relación a la obra de reconciliación con Dios obrada por Jesucristo (2 Cor 5, 18.20).

La ausencia de todo título sacerdotal indica que en su origen los ministerios cristianos no se entendieron en continuidad con el sacerdocio antiguo. La adopción de los títulos sacerdotales para los ministerios presupone, por tanto, un cambio profundo en la manera de entender el culto y el sacrificio: en lugar de poner en primer plano la expresión ritual, se resalta ante todo las realizaciones existenciales, ya que el sacerdocio de Cristo no se condensa en una ceremonia ritual, sino que consiste en el acontecimiento de la ofrenda de la propia vida. De ahí deriva la comprensión de un sacerdocio “ministerial” al servicio del sacerdocio corporativo de toda la Iglesia. La diferencia específica queda establecida en la relación entre el sacramento del bautismo y el sacramento del orden. Pero no se puede olvidar que el ministro ordenado es, ante todo, un bautizado; esto que parece tan obvio ha de ser recordado, de modo que en la diferencia que el orden establece sacramentalmente se siga manteniendo la común dignidad, vocación e igualdad, con esa fuerza que recogen los textos bíblicos y que retoman los documentos conciliares: “El pueblo elegido de Dios es uno: *un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo* (Ef 4, 5). Los miembros tienen la misma dignidad por su nuevo nacimiento en Cristo, la misma vocación a la perfección, una misma gracia, una misma fe, un amor sin divisiones. En la Iglesia y en Cristo, no hay ninguna desigualdad por razones de raza o nacionalidad, de sexo o condición social, pues *no hay judío ni griego, no hay siervo ni libre; no hay hombre ni mujer. En efecto, todos sois “uno” en Cristo Jesús* (Gál 3, 28; Col 3, 11)” (LG IV, 32).

⁹ Cf. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, o. c., 322.

La sección dedicada al pueblo de Dios no sólo insiste en su dimensión del sacerdocio regio, sino que también desarrolla la participación en la función profética de Cristo, la capacidad de testimonio en orden a la actualización de la revelación (cf. LG II, 12). Además este artículo se completa con una reflexión sobre la doctrina paulina de los carismas que tiene su origen remoto en una intervención del cardenal Suenens, a mediados de octubre de 1963, asesorado por H. Küng¹⁰. El cardenal de Malinas reivindicó la elaboración de una reflexión sobre la dimensión carismática de la Iglesia que sirviera de complemento a la exposición sobre la estructura ministerial de la Iglesia. Desde el concepto paulino de carismas, no sólo los pastores, sino que todos los cristianos reciben esos dones del Espíritu. En consecuencia, proponía aumentar el número y la universalidad de auditores laicos en el Concilio, la invitación como auditores de mujeres, “quienes, si no me engaño —comentó con cierta sorna— constituyen una mitad de la humanidad”; finalmente, propuso invitar a hermanos y hermanas religiosas, pues son parte del pueblo de Dios y han recibido el Espíritu Santo. En una palabra: esta afirmación de la estructura carismática de la Iglesia es importante para una eclesiología equilibrada que tenga presente la dimensión cristológica y la dimensión pneumatológica de la Iglesia, que se remontan a su doble origen cristológico y pneumatológico, puesto que ella ha nacido de los acontecimientos pascales y de la efusión del Espíritu de Pentecostés. En otro caso, no habría perdido su valor la ironía de J. A. Möhler: “Dios creó la jerarquía, y ya ha provisto más que suficiente hasta el fin del mundo”. Además, como luego diremos, la existencia de la vida religiosa en la Iglesia encuentra su lugar específico en este entramado de los dones y gracias del Espíritu Santo, es decir, en el corazón de la estructura carismática de la Iglesia.

2. AGGIORNAMENTO Y FORMAS DE LA VOCACIÓN CRISTIANA: LAICOS, PASTORES, RELIGIOSOS

Mirando a Jesucristo podemos vislumbrar la *forma* genuina de la identidad cristiana, de modo que la historia de su seguimiento y de su imitación, empe-

¹⁰ Cf. S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio, Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid-Bilbao 2005, 147-148. El texto del discurso puede verse en Y. CONGAR-H. KÜNG-D.O'HANLON, *Discursos conciliares*, Madrid 1964, 33-38.

zando por las primeras plasmaciones de participación en su misión apostólica, ha ido configurando y acuñando bajo el impulso del Espíritu diversas *formas* o *estilos* de la única vocación cristiana. Todo arranca de esa otra definición de Iglesia que se lee al comienzo de la primera carta de Juan y que ha hecho suya la constitución dogmática sobre la revelación: “Os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros viváis en esta comunión nuestra que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn 1, 2-3; cf. DV 1). Desde aquí dirigimos nuestra atención a aquellos tres decretos conciliares, *Presbyterorum ordinis*, *Apostolicam actuositatem*, *Perfectae caritatis*, aprobados en el último periodo de sesiones, es decir, en otoño de 1965, para retomar la cuestión inicial: ¿qué tipo de renovación o de *aggiornamento* están alentando? ¿Qué pastores? ¿Qué laicos? ¿Qué religiosos?¹¹. En cada caso trataré de identificar cuál es el aspecto innovador de la doctrina conciliar, planteando también alguna consideración sobre su despliegue y desarrollo en el tiempo postconciliar.

Voy a empezar por el decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, porque comienza haciendo suyos los datos teológicos de la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, que acabamos de presentar, y lo hace además incorporando la doctrina paulina de los diversos miembros del cuerpo de Cristo, que están llamados a desempeñar diversas funciones. Nos detenemos, pues, en la figura del presbítero, del párroco, del “cura”, que es la figura ministerial más próxima al común de los cristianos. Quisiera, en este sentido, evocar unas palabras del arzobispo D. Hurley tomadas de una de sus intervenciones durante el segundo periodo de sesiones del Concilio Vaticano II. Corría el 9 de octubre de 1963 y se estaba debatiendo el capítulo sobre los obispos de la constitución sobre la Iglesia. En la parte central de su alocución vino a decir: aunque a la naturaleza del ministerio episcopal le corresponde la tarea de enseñar, santificar y regir, en realidad todas estas tareas son realizadas diariamente y con mayor cercanía a los fieles por los presbíteros, no por los obispos¹². El obispo es para la mayor parte de la gente una figura remota y desconocida. El obispo actúa en la diócesis a través de los presbíteros. Los presbíteros son las manos y los pies del obispo, sus ojos, sus oídos y su voz.

¹¹ Cf. J. BOSCH-V. BOTELLA (et alii), *100 fichas sobre el Vaticano II*, Burgos 2007. Para el decreto *Presbyterorum ordinis*, 95-115; para el decreto *Apostolicam actuositatem*, 139-159; para el decreto *Perfectae caritatis*, 117-137.

¹² Cf. *Vatican II: Keep the Dream Alive*, Pietermaritzburg 2005, 45-46.

2.1. El sacerdocio ministerial de los presbíteros en la misión de la Iglesia: claves del ministerio ordenado a la luz de *Presbyterorum ordinis*

El decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, está presidido por la orientación de fondo expresada en el título de su primer capítulo, “El presbiterado en la misión de la Iglesia”, que asume de forma consecuente la doctrina del sacerdocio común como acabamos de indicar¹³. Allí se dice: “El Señor Jesús, a quien el Padre santificó y envió al mundo (Jn 10, 36), ha hecho que todo su cuerpo místico participe de la unción del Espíritu con la que Él estaba ungido. En Él todos los fieles quedan constituidos en sacerdocio santo y regio, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales y anuncian el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su luz maravillosa. (...) El mismo Señor, para que los fieles formaran un solo cuerpo, en el que todos los miembros no tienen la misma función (Ro 12, 4), instituyó a algunos como ministros que, en el grupo de los fieles, tuvieran la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y que desempeñan públicamente, en nombre de Cristo, el ministerio sacerdotal a favor de los hombres. Así pues, Cristo envió a sus apóstoles como el Padre lo había enviado a Él, y por medio de los apóstoles hizo que los sucesores de éstos, los obispos, participaran de su consagración y misión. Su función ministerial, en grado subordinado, fue encomendada a los presbíteros para que, constituidos en el orden del presbiterado, fueran los colaboradores del orden episcopal para realizar adecuadamente la misión apostólica confiada por Cristo” (PO 2).

Este pasaje condensa la teología del sacerdocio ministerial de los presbíteros como “colaboradores” de los obispos, que participan por su consagración (sacramento del orden) en la misión apostólica confiada por Cristo (cf. LG III, 28). Trento no pudo elegir su punto de partida, obligado como estaba a salir al paso de las afirmaciones protestantes sobre el sacrificio de la misa. De ahí, su arranque sacrificial y eucarístico, que relegaba a un segundo plano las otras dimensiones del ministerio. El Vaticano II ha hecho una opción:

¹³ He desarrollado estos temas de forma amplia en otros lugares: S. MADRIGAL, “Ser sacerdote según el Vaticano II y su recepción postconciliar”, en: G. URIBARRI (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y elementos constitutivos*, Madrid 2010, 119-157. S. MADRIGAL, “Los ministerios de la Iglesia hoy”, en: *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Cátedra Chaminade, Madrid 2001, 137-173.

su punto de partida no es la celebración de la eucaristía (el culto), sino la *misión del pueblo de Dios*, cosa que implica reconocer la prioridad ontológica del pueblo sacerdotal en la se inscribe el ministerio sacerdotal. He aquí una primera clave de comprensión. Ahora bien, ello no equivale a rechazar la dimensión del culto y de la celebración litúrgica sino que las integra junto al anuncio del Evangelio y la guía pastoral. En este sentido señala el texto que el Señor instituyó a algunos como ministros, con la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y así desempeñaran públicamente, en nombre de Cristo, el ministerio sacerdotal. Estas palabras retoman literalmente la doctrina de Trento con una pequeña diferencia: no se utiliza la palabra “sacerdocio” sino el término “ministros”. El ejercicio de ese sacerdocio, que tiene un carácter “público”, está dirigido a la asamblea cristiana y se distingue del sacerdocio de todos los bautizados; además, lo que el ministro hace “en nombre de Cristo” lo hace a favor de los hombres.

En otras palabras: el Vaticano II ha resituado la institución del sacerdocio en la perspectiva más amplia de la institución por Cristo del ministerio apostólico. Esta es una segunda clave del ministerio ordenado en la Iglesia. De esta forma, el punto de partida del Vaticano II es indisolublemente cristológico y eclesiológico. La teología del presbiterado es así fiel a su punto de partida: la misión de Cristo. Toda la Iglesia participa de la misión y consagración de su cabeza a través de otros hombres enviados y consagrados: apóstoles, obispos y sus colaboradores, los presbíteros. El decreto avanza hacia la afirmación del presbiterado como sacramento: “El sacerdocio de los presbíteros se confiere por aquel sacramento peculiar que, mediante la unción del Espíritu, marca a los sacerdotes con un carácter especial y así son configurados con Cristo Sacerdote, de tal manera que pueden actuar como representantes de Cristo Cabeza (*in persona Christi capitis agere*)” (PO 2c). La recepción sacramental del sacerdocio presupone los sacramentos de iniciación y está en conexión con el sacerdocio común de todos los bautizados, cosa que remacha la orientación fundamental del presbiterado a la construcción del cuerpo de Cristo. Esta es una tercera clave de comprensión del ministerio ordenado, donde se percibe de modo eminente la impronta eclesiológica del sacramento del orden que está al servicio del sacerdocio común. Y, al mismo tiempo, hay que decir que la recepción de este sacramento capacita para actuar como representante de Cristo. Esta afirmación establece de hecho, frente al sacerdocio común o bautismal, la *especificidad* del sacerdocio ministerial o jerárquico en general, y del sacerdocio de los presbíteros en particular.

En relación a la *doctrina del carácter* cabe señalar, en medio de una gran continuidad, un desplazamiento respecto de Trento: la identidad sacerdotal del presbítero no se explica desde el poder sobre el cuerpo eucarístico, sino desde esa acción *in persona Christi capitis*; por consiguiente, el presbiterado se entiende menos como un poder sobre la eucaristía que como una gracia para la misión. Dicho de otra manera: el sacerdocio ministerial entraña un carisma para la evangelización. El Vaticano II ha situado el presbiterado dentro del conjunto de la sacramentalidad del orden, para señalar en él no tanto un poder cuanto un *carisma* recibido por la imposición de las manos. El sacramento que otorga al presbítero este estatuto es una participación del sacerdocio de Cristo que encuentra su grado pleno en los obispos, sucesores de los Apóstoles (PO 7). Por otro lado, el camino para la descripción de las tres funciones del presbiterado ya había sido trazado en la teología del episcopado esbozada en el capítulo III de *Lumen gentium*, estableciendo además una secuencia precisa: desde la preocupación misionera del Vaticano II la función del anuncio de la Palabra aparece en primer lugar (LG III, 25); en segundo lugar viene la función sacramental (LG III, 26) y, finalmente, la función de gobierno (LG III, 27). Esta es la misma concatenación que exhiben los artículos 4-5-6 del decreto *Presbyterorum ordinis*: anunciar a todos el Evangelio de Dios, ejercer la función sacerdotal en la liturgia por medio del Espíritu, reunir y pastorear en nombre del obispo a la familia de Dios.

Quisiera cerrar este apartado llamando la atención sobre la actualidad del decreto *Presbyterorum ordinis*. Es evidente que un estudio del ministerio, de la vida y de la formación espiritual de los presbíteros no se agota en la eclesiología ni en la teología sacramental, puesto que la *forma* de vida cristiana propia del sacerdote es inseparable de una opción personal y su identidad teológica se pone a prueba en el cada día y en un determinado contexto histórico social. En este sentido merece la pena evocar las palabras de la exhortación final de este decreto: “Este sacrosanto sínodo contempla los gozos de la vida sacerdotal, pero tampoco puede pasar por alto las dificultades que experimentan los presbíteros en las actuales condiciones de vida. Sabe también hasta qué punto está cambiando la situación económica y social e incluso las costumbres de las gentes y hasta qué punto está variando en su apreciación la jerarquía de valores. Por eso, los ministros de la Iglesia, e incluso algunas veces los fieles cristianos, se sienten en este mundo como ajenos a él, preguntándose angustiados con qué medios y palabras adecuados podrán entrar en comunicación con él. En efecto, los nuevos obstáculos que se oponen a la fe, la aparente esterilidad del trabajo realizado y la amarga soledad que experimentan, pueden ponerlos en

peligro de perder los ánimos” (PO 22). El texto conciliar ha trazado una idea elevada y al mismo tiempo humilde del ministerio sacerdotal y de la vida de los presbíteros, de modo que sin enmascarar la realidad con palabras piadosas ha buscado su sentido profundo que es verdaderamente paradójico: la existencia sacerdotal se juega en la tensión específica que surge de la llamada a actuar “in persona Christi” desde el sincero reconocimiento de las propias limitaciones nacidas de un vivir “rodeado de debilidad” (cf. Heb 5, 2).

Así las cosas, tal y como parecían presagiar las palabras citadas de la exhortación final, la actualidad de este decreto conciliar reside también en el hecho de vislumbrar ese futuro dramático de las rupturas que se produjeron en los años postconciliares, plasmadas en los abandonos del ministerio, en la drástica disminución de vocaciones, en la reconocida crisis de identidad del presbítero, que se convirtió muy pronto en el punto de partida más obvio a la hora de plantear una reflexión sobre el ministerio sacerdotal¹⁴. Estas preocupaciones sobre el sacerdocio ministerial o el ministerio sacerdotal encuentran su resonancia en los sínodos postconciliares: de 1971 y de 1990, que dan cuenta de su camino postconciliar, difícil y atribulado. Muy pronto se puso de manifiesto que la cuestión de la identidad del ministerio ordenado corre pareja del replanteamiento de la misión de la Iglesia en el mundo, compartiendo sus mismas búsquedas y sus mismos avatares, consuelos y desconsuelos. Los debates teológicos de los últimos cincuenta años han colaborado a redefinir la identidad teológica del ministerio ordenado. El ministro se sitúa en estas coordenadas: dentro de la Iglesia y, al mismo tiempo, al frente de la Iglesia (no fuera, y mucho menos, por encima, como si fuera un *alter Christus* mediador). Actúa como *signo e instrumento personal y visible* de la invisible prioridad de Cristo. El ministerio ordenado resulta constitutivo para la Iglesia, para que ésta sea *Iglesia de Cristo*. Parece evidente, por lo demás, que una cosa es la imagen objetiva (teológica y jurídica) del ministro y otra la asunción personal por parte de los sujetos concretos de esta imagen. Por otro lado, si la historia nos sigue ofreciendo modelos de sacerdotes ejemplares por su vida y testimonio, más allá de aquellas figuras elevadas a los altares, ello no hace sino arrojarlos

¹⁴ S. MADRIGAL, “Lineas para una teología del ministerio: ‘En nombre de Cristo – al servicio de la Iglesia’”, en: ID., *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 271-297. Valga a título de ejemplo el estudio de G. GRESHAKE, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, Salamanca 1995, 17-34. R. BLÁZQUEZ, “Los sacerdotes: caja de resonancia de innumerables cambios”, en: ID., *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1991, 201-224.

a la cara una evidencia que tal vez entraña la mayor corrección del Vaticano II a la teología preconiliar: no podemos manejarnos con una imagen fija, intemporal y esencialista del ser sacerdote, sino que es necesario disponer de una serie de elementos fundamentales pero flexibles en su aplicación a la realidad concreta, que están llamados a ser encarnados por personas concretas y en situaciones concretas. Como ha indicado G. Greshake, el problema radica en la plasmación personal de la forma del ministerio, en “ser sacerdote concretamente”, en unas circunstancias socioculturales determinadas¹⁵.

2.2. El alborear de la teología del laicado: su lugar en la misión de la Iglesia y en el mundo al hilo de *Apostolicam actuositatem*

Desde el análisis de la forma fundamental de ser cristiano, desde la perspectiva del seguimiento de Jesucristo, hay que dar paso a esas otras *formas o estilos laicales* de la vocación cristiana que hacen de los bautizados testigos del Evangelio en el corazón del mundo. En la perspectiva del Vaticano II, el apostolado es misión de todo el pueblo de Dios, sin olvidar que la vida litúrgica, en particular, la eucaristía es el origen dinámico de esa misión y de ese apostolado en la sociedad. Puede decirse que “la Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia”¹⁶. El significado de esta cláusula se ha de entender desde esa doble afirmación de la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*: por un lado, toda celebración litúrgica es obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, la Iglesia, de manera que constituye una acción sagrada sin parangón a otras acciones de la Iglesia (SC 7d); por otro lado, también es cierto que, siendo la liturgia “la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC 10a), “la liturgia no agota toda la acción (apostólica) de la Iglesia” (SC 9a). Y es que los trabajos del anuncio evangélico y de la predicación (*martyria*) y los esfuerzos de la caridad (*diakonia*), en cuanto genuinas realizaciones “misioneras” de la Iglesia, son inseparables de esta otra dimensión del culto y de la *liturgia* y, de hecho, aquellos trabajos y esfuerzos “se ordenan a que todos, hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del

¹⁵ Cf. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2003, 243-344.

¹⁶ J. RATZINGER, “La Iglesia subsiste como liturgia y en la liturgia”, en: ID., *La eucaristía centro de la vida*, Valencia 2005, 135-144.

Señor” (SC 10a). Es la orientación misionera de la liturgia de una Iglesia que se comprende a sí misma como “sacramento universal de salvación”. Dado el carácter misionero de la liturgia de una Iglesia-sacramento, la presencia cristiana en el mundo brota del corazón eucarístico de la Iglesia, haciendo de la propia vida acontecimiento de entrega y culto existencial (Rom 12, 1). El existir cristiano, que participa de la pascua del Señor, se hace eucaristía en la liturgia cósmica y en la pasión de la vida cotidiana. En otras palabras: el espíritu de la *actuosa participatio* (SC 14) de todo el pueblo de Dios no puede quedar recluido al ámbito de la liturgia, sino que significa asimismo participación y corresponsabilidad en el apostolado y en la misión de la Iglesia.

Desde esta aproximación he querido dejar indicada la línea de *aggiornamento* apuntada por el Vaticano II, que nace de la doble afirmación de la condición eclesial del laicado y de su participación en la misión de la Iglesia. No se olvide que el Vaticano II es el primer concilio que se ha ocupado de la vocación seglar¹⁷. Y también hay que decirlo con toda claridad: no ha dado lugar a una teología definitiva. Resulta imposible entender el decreto *Apostolicam actuositatem* sin leer previamente la constitución dogmática sobre la Iglesia. Ya en la discusión del capítulo IV de *Lumen gentium* se percibió el ronco eco de una mentalidad precedente terriblemente clerical, que fue muy criticada. Atrás quedaban siglos de una descalificación teológica del laicado, traducida a una pasividad que Congar había pintado de forma muy gráfica: su papel en la Iglesia se reducía a un estar de rodillas ante el altar y sentado ante el púlpito. En el texto conciliar se ofrece una definición “tipológica” del laico: “Por laicos se entiende aquí a todos los cristianos, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido en la Iglesia. Son, pues, los cristianos que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el pueblo de Dios y que participan, a su modo, de las funciones de Cristo: sacerdote, profeta y rey. Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo” (LG IV, 31).

En esta definición perviven residuos de una tensión u oposición relacional (definición negativa del seglar respecto a sacerdotes y religiosos); sin embargo, positivamente, se define al seglar por su participación en la triple función de Cristo, sacerdote, profeta y rey, y por su participación en la única

¹⁷ Me he ocupado de ello más ampliamente en otro lugar: S. MADRIGAL, “Jalones para una teología del laicado”, en: ID., *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Madrid 298-322.

misión en la Iglesia y en el mundo. Cuando, a renglón seguido, se estipula que la *indole secular* es “lo específico” del laicado parece prevalecer de nuevo un dualismo *ad intra-ad extra*, sagrado-profano, natural-sobrenatural, que define al laico por lo temporal en oposición al sacerdote definido por lo eclesial. Estas afirmaciones acerca del carácter *secular* como *proprium* del laicado, han dado lugar a la discusión acerca de la especificidad de la vocación cristiana laical. Habría que retener, no obstante, los elementos que cualifican al laico de cara a la misión. En primer lugar, la *eclesialidad*: el laico no sólo pertenece a la Iglesia, sino que es la Iglesia, de modo que su hacerse presente en el mundo es la forma de hacerse presente la Iglesia en el mundo. Se supera una noción de laico como puente o delegado de la Iglesia en su relación con el mundo profano. El segundo elemento que distingue al laico es el de la *secularidad*, es decir, el laico es llamado a vivir su eclesialidad en la condición de la vida familiar, en el ámbito de lo temporal, donde realiza su misión de construir el reino de Dios. Como señaló Monseñor Hengsbach, obispo de Essen, en septiembre de 1965, al hacer la presentación de la última redacción del decreto sobre el apostolado seglar, este esquema presuponía todo lo dicho sobre el pueblo de Dios en la constitución sobre la Iglesia y reclamaba al mismo tiempo lo que aún se estaba debatiendo acerca de la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, es decir, la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

En este sentido, es de gran alcance la afirmación que se lee al comienzo del decreto sobre el apostolado seglar: en la Iglesia, hay variedad de ministerios, pero unidad de misión (AA 2). Si la constitución *Lumen gentium* había puesto el fundamento del *ser eclesial* del laicado, el decreto *Apostolicam actuositatem* traza las líneas maestras para su actuar apostólico y misionero en la sociedad y en la Iglesia. El apostolado de los laicos, que nunca puede faltar en la Iglesia, surge de su misma vocación cristiana, y se hace cada vez más urgente a la vista de la acrecida autonomía de los numerosos sectores de la vida humana. Además, en la situación de carestía de clero, difícilmente podrá hacerse presente la Iglesia sin la ayuda de los laicos. “El deber y el derecho del seglar al apostolado —dice el artículo 3— deriva de su misma unión con Cristo cabeza. Insertos por el bautismo en el cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, es el mismo Señor el que los destina al apostolado. Son consagrados como sacerdocio real y nación santa para ofrecer hostias espirituales en todas sus obras y para dar testimonio de Cristo en todo el mundo”. La misión de la Iglesia no se agota en el ofrecimiento del mensaje y la gracia de Cristo, sino que también abarca la renovación de las realidades sociales, culturales, económicas. De ahí que este apostolado

incluye un esfuerzo por impregnar y transformar con el espíritu evangélico las condiciones de la sociedad contemporánea, ese orden temporal constituido por los bienes, la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones políticas. Ahora bien, el laico también está llamado a desarrollar su apostolado en la Iglesia, a nivel parroquial, diocesano, nacional e internacional (AA 10).

El itinerario recorrido por la teología del laicado pasa por el Sínodo de Obispos celebrado en 1987, que dio lugar un año después a la exhortación apostólica *Christifideles laici*. La VII Asamblea ordinaria de los obispos acogió el tema de la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo. En el debate se abordaron cuestiones de gran calado eclesiológico: ¿Cuál es la identidad laical en la eclesiología de comunión? ¿Qué importancia tienen los carismas y cómo discernirlos? ¿Qué medios existen para fomentar la santidad laical en el mundo? ¿Está superada la parroquia y cómo actualizarla? ¿Cómo articular los movimientos en las Iglesias locales? ¿Qué distinción existe entre Aministerios@, Aoficios@, Afunciones@? ¿Qué autoridad otorgan los ministerios? ¿Cómo se puede conferir a los laicos un Aministerio no ordenado@? ¿Qué posibilidades tiene la mujer de acceder a Aministerios no ordenados@? ¿Qué razones teológicas y canónicas existen en pro y en contra del diaconado femenino? ¿Por qué tan poca presencia de los cristianos en la política? ¿Qué importancia atribuye el laico a la inculturación? ¿Cómo puede fomentarse la formación del laico? ¿Cómo promocionar la vocación femenina en la Iglesia? ¿Qué importancia puede desempeñar la juventud?

En esta Asamblea afloraron dos temas de forma más candente y en cierto sentido inesperada: por un lado, las tensiones pastorales, e incluso eclesiales, de los nuevos “movimientos eclesiales” con las jerarquías diocesanas; el segundo tema conflictivo fue el de la mujer en la Iglesia; bajo distintos matices se abundó en la línea de que la mujer no tiene reconocida su dignidad en la Iglesia. De fondo ha quedado pendiente una cuestión sobre la que luego hemos de volver: la participación de los laicos en la responsabilidad pastoral y en los ministerios eclesiales.

2.3. La renovación y acomodación de la vida religiosa conforme a su carisma según el decreto *Perfectae caritatis*

Al concluir el Concilio Vaticano II se cursaron las oportunas indicaciones para que la vida religiosa pusiera a tono su funcionamiento con las

directrices conciliares. El *motu proprio* “*Ecclesiae sanctae*”, del 6 de agosto de 1966, prescribía a la vida religiosa la celebración de un “capítulo especial” en orden a su aplicación y puesta en práctica, sobre todo de cara a la “renovada acomodación de la vida religiosa” demandada por el decreto *Perfectae caritatis*. La riqueza de *formas* y *estilos* subsumidos bajo el rótulo de vida consagrada es inabarcable. Disculparán si tomo como modelo el que mejor conozco, el de la Compañía de Jesús, que acababa de darse como propósito general al P. Pedro Arrupe, en 1965, en el marco de la Congregación General XXXI. La asamblea de los jesuitas, ya bajo la batuta del General vasco, estuvo orientada por el cumplimiento y satisfacción de estos requisitos, situándose desde el comienzo en el mismo horizonte de intenciones del Concilio Vaticano II, “con el mismo espíritu con que se renueva toda la Iglesia”. El P. Arrupe es, sin duda, una de las figuras más emblemáticas del primer postconcilio y su espíritu carismático ha marcado en buena medida la evolución de la vida religiosa desde su condición de Presidente de la Unión de Superiores generales de las órdenes religiosas. Quien se asoma a los textos salidos de la pluma del P. Arrupe queda inmediatamente sorprendido por la continua presencia de los pasajes centrales de los documentos del Vaticano II¹⁸.

En repetidas ocasiones Arrupe ha afirmado que la vida religiosa ha recibido un reconocimiento especial en el Vaticano II. De forma gráfica el General vasco ha evocado la audiencia, de ocho minutos, concedida por Pablo VI a los Superiores Generales el último día del Concilio. En aquel encuentro el Papa subrayó estas ideas: “La vida religiosa es el testimonio carismático de la nota de la santidad de la Iglesia (...) Es cierto que la vida religiosa se funda en los consejos evangélicos, pero esos consejos evangélicos después, en su infinita aplicación a la vida, son interpretados por el carisma de cada Fundador. (...) Por eso, si queréis servir a la Iglesia debéis servirla según el carisma de vuestro Fundador”¹⁹. A partir de estas afirmaciones Arrupe planteaba una reflexión sistemática sobre estos tres interrogantes: 1) ¿Qué hemos de entender por “carismas”? 2) ¿Cuál es la función de este carisma en la “estructura carismática” de la Iglesia? 3) ¿Cómo se especifica el “carisma de los Fundadores”?

¹⁸ Cf. S. MADRIGAL, “Su sentido de Iglesia. ‘Siguiendo la estela del Concilio Vaticano II’”, en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Bilbao-Santander 2007, 637-667.

¹⁹ Véase: P. ARRUPÉ, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao-Santander 1982: “Panorámica de problemas en la vida religiosa actual”, 607-621; aquí, 609. Véase también: “El carisma de los fundadores religiosos”, 583-590; “Sirviendo y animando al mundo”, 591-606.

Antes de decir una palabra de respuesta a estas cuestiones, reconstruyamos de su mano el cuadro eclesiológico en el que se pueden situar las diversas formas de vida religiosa en el ser y en la misión de la Iglesia. Arrupe escogía y comentaba algunos pasajes de la constitución dogmática *Lumen gentium* y del decreto *Perfectae caritatis* con la intención de engastar la vida religiosa en la estructura carismática de la Iglesia.

En primer lugar, la constitución habla de las “gracias especiales” o “carismas” (LG II, 12b), como ayudas sobrenaturales del Espíritu que colaboran en la obra de santificación del pueblo de Dios junto con los medios habituales de los sacramentos y del ministerio jerárquico. Así se constituye lo que se denomina la “estructura carismática” de la Iglesia, en cuyo seno vive la diversidad de los Institutos religiosos. En segundo lugar, el decreto *Perfectae caritatis* exhortaba a estos Institutos a una “renovación acomodada”, por medio de un “continuo retorno al espíritu primitivo” (PC 2), es decir, una vuelta al carisma de los fundadores. A partir de estos presupuestos nuestro jesuita seguía elaborando una reflexión sobre la función eclesial del carisma de los fundadores. Hay que comenzar subrayando que el Concilio ha retomado la enseñanza paulina acerca de los carismas, como dones gratuitos de Dios, que en la primera carta a los Corintios tienen un significado eclesial. Esos carismas tienen un carácter permanente en la vida de la Iglesia. Carismática es, según *Lumen gentium* y *Dei Verbum*, la misma organización jerárquica de la Iglesia, en la fidelidad de la transmisión de la palabra de Dios a través de la sucesión de los obispos y en el magisterio del Papa. De forma indirecta, el Concilio se refiere al carisma de los fundadores hablando de los Institutos religiosos misioneros: el Espíritu suscita en el seno de la Iglesia aquellas instituciones que se fijan como objetivo específico la evangelización (*Ad gentes*, 23). Desde un punto de vista eclesiológico compete a la autoridad jerárquica validar y reconocer la calidad testimonial de los nuevos carismas de los fundadores: “El juicio sobre el carácter genuino y el uso ordinario (de los carismas), pertenece a la autoridad eclesiástica, a la cual corresponde, sobre todo, no extinguir el espíritu, sino examinarlo todo y retener lo bueno” (LG 12). En este cuadro sitúa el decreto *Perfectae caritatis* la génesis y fundación de muchas familias religiosas que, a lo largo de su historia, la Iglesia ha reconocido y aprobado (cf. PC 1).

En suma: el Vaticano II ha descrito la misión esencial de la vida religiosa en la Iglesia mediante la teología de los carismas. El Espíritu Santo otorga dichos dones a los fundadores de cada Instituto de vida consagrada, de modo que sus miembros son hechos partícipes de tales carismas cuando reciben de

Dios su vocación específica. En virtud de esos dones carismáticos los Institutos reciben una misión particular en la Iglesia que es reconocida públicamente cuando reciben su aprobación y confirmación solemne por parte de la jerarquía eclesial. De este modo adquiere su lugar propio en el apostolado de la Iglesia, una especial misión carismática en el seno del pueblo de Dios. En otras palabras: “El carisma de los Fundadores es un don sobrenatural conferido libremente por el Espíritu Santo a una persona determinada, para la santificación y el florecimiento y expansión de la Iglesia”²⁰.

Estas reflexiones dependen en último término de la doble estructura constitucional de la Iglesia, jerárquica y carismática (cf. LG I, 4). El 24 de octubre de 1969 intervino el General de los jesuitas ante los obispos reunidos en el primer Sínodo extraordinario. En esta ocasión, más que la teoría, interesaban cuestiones de orden práctico y, en particular, la relación y colaboración entre los religiosos y la jerarquía diocesana, desactivando posible tensiones entre la planificación pastoral diocesana y el carisma de cada Instituto. Arrupe comenzó citando el capítulo sexto de la constitución *Lumen gentium*, reivindicando ese estado, “cuya esencia está en la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenezca a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de una manera indiscutible, a su vida y a su santidad” (LG VI, 44)²¹.

Queda por decir una palabra acerca del interrogante relativo al carisma específico de S. Ignacio, que tiene que ver precisamente con la dimensión sacerdotal de la Compañía de Jesús. En una de sus conferencias más celebradas, Arrupe dio una respuesta a esta cuestión: la misión apostólica es la clave del carisma ignaciano²². De ahí, extraía un corolario que *a su manera* y desde sus propias circunstancias y estilos podrán suscribir otros muchos institutos de vida religiosa: “El Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor el pensamiento de S. Ignacio (o de nuestro fundador)”²³. En el caso específico de la Compañía de Jesús se puede afirmar, a la vista de la Fórmula del Instituto, que S. Ignacio entendió el sacerdocio más en la línea de “lo misional” que en el sentido de “lo cultural”. En este punto enlaza plenamente con la imagen del ministerio presbiteral trazada por el Concilio Vaticano, cuyo punto de partida es el concepto de “misión”. Primero, la misión de Cristo; en segundo lugar,

²⁰ P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*: “Sirviendo y animando al mundo”, 593.

²¹ Cf.: *Ibid.*, “Presentes en la Iglesia”, 623-626.

²² P. ARRUPE, “La misión apostólica, clave del carisma ignaciano” (7-IX-1974), en *La identidad del jesuita*, Santander 1981, 105-124.

²³ *Ibid.*, 121.

la misión de toda la Iglesia, sin olvidar que esta categoría matriz de “misión” engloba la dimensión sacerdotal, la dimensión profética y la dimensión pastoral.

Como en su día señalara Jean Guitton, el primer observador laico en el Vaticano II, los sínodos estaban llamados a proseguir y evaluar los grandes temas y las orientaciones conciliares de fondo. Además, la eclesiología de comunión ha proporcionado el marco de interpretación en el que se han venido haciendo los análisis sobre las distintas vocaciones en la Iglesia, —laicos, presbíteros, religiosos—, que han sido los temas sucesivos abordados en la VII, VIII y IX asambleas ordinarias de los obispos²⁴. El Sínodo celebrado en 1987, como ya hemos dicho, estuvo dedicado a la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo y dio lugar al documento *Christifideles laici*; en segundo término, el Sínodo de 1990 se ocupó de la cuestión presbiteral, insistiendo en la formación de los sacerdotes en la situación actual y cristalizó en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992). En tercer lugar hay que recordar el Sínodo celebrado en 1994, que acogió el tema específico de la vida religiosa y su función en la Iglesia y en el mundo; su precipitado doctrinal fue la exhortación apostólica *Vita consecrata* publicada en 1996. Estos documentos son el fiel reflejo de las principales preocupaciones de la Iglesia postconciliar. Merece la pena retener las reflexiones del P. Kolvenbach, sucesor de Arrupe, tras su paso por esas asambleas eclesiales: “Desde el Vaticano II ha cambiado la situación de nuestro trabajo apostólico. Antes del Concilio, la vida consagrada en general y la Compañía en particular pudieron funcionar de manera bastante autónoma, incluso ‘exenta’. Como el Concilio confirmó que la Iglesia no puede ser la Iglesia del Señor sin el clero y sin los ‘Christi fideles laici’, la vida consagrada se recibe ya, en la comunión que es la Iglesia, como un don gratuito, que por su testimonio profético recuerda tal o cual dimensión de la inestimable riqueza de su Señor”²⁵.

Conviene recordar estas palabras de mano tendida y de disposición a la colaboración, que brotan de un hondo sentido eclesial, cuando en la prensa religiosa de nuestro país resuena aún el alboroto causado por la conferencia del cardenal Rodé en la jornada de clausura de la última reunión de CONFER, el pasado mes de diciembre de 2010, donde acusaba a la vida religiosa de haber creado una Iglesia paralela. Es cierto que no faltan en la realidad eclesial las

²⁴ Véase: M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid 1996, 301-330; 331-363; 421-451, respectivamente.

²⁵ P. H. KOLVENBACH, *Selección de escritos 1991-2007*, Madrid 2007, 185.

tensiones entre la dimensión institucional y la estructura carismática. La historia ofrece un buen puñado de ejemplos. De forma mucho más próxima, ha provocado mucha indignación la visita apostólica a las religiosas norteamericanas iniciada en 2009, a instancias de las preocupaciones presentadas por los católicos más conservadores de Estados Unidos ante la Congregación romana para los Institutos de vida consagrada. Esta escasa valoración de todo lo positivo que realizan mujeres y hombres consagrados en fidelidad a la renovación conciliar contrasta con la alta estima de la que han venido gozando en las altas esferas Institutos ultraconservadores que han acabado siendo ocasión de gravísimos escándalos. Por eso, frente a muchos profetas de calamidades, aun cuando la vida religiosa postconciliar no haya estado exenta de fallos y desaciertos y pase por horas bajas de crisis vocacional, hay que recordar que desde sus filas se ha seguido manteniendo una espiritualidad evangélica, una decidida opción por los más pobres, hasta el martirio en algunos casos, en medio de una fidelidad creativa a su carisma en el mundo de hoy dentro de la comunión eclesial. Lo exagerado de las acusaciones de magisterio paralelo, pastoral paralela, secularización y pérdida de eficacia apostólica, incluso una valoración excesiva del laicado, desvelan paradójicamente lo más positivo y profético de este tipo de vida. Quisiera prolongar estas reflexiones aludiendo a la realidad eclesial que vivimos retomando algunas ideas que ofrece la constitución pastoral *Gaudium et spes* teniendo a la vista la realidad eclesial que vivimos.

3. SACERDOTES Y OTROS CRISTIANOS: INVITACIÓN AL DIÁLOGO Y A LA MUTUA COLABORACIÓN AL HILO DE LA CONSTITUCIÓN PASTORAL.

Con el lenguaje conciliar relativo al sacerdocio común y al sacerdocio ministerial o jerárquico, pasado por el troquel teológico que habla de *la forma y las formas de la vocación cristiana*, hemos formulado un presupuesto básico: pertenece a la comprensión fundamental de la Iglesia católica la existencia de un ministerio ordenado; es obvio, por lo demás, que el perfil del sacerdote o presbítero ha conocido modificaciones a la largo de la historia que se han venido reflejando en su relación con el resto de los cristianos “normales”. La misma distinción “esencial” entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial en razón de los sacramentos del bautismo y del orden debe servir para superar desde dentro la fórmula del Decreto de Graciano: hay dos

clases de cristianos. Ahora bien, es posible y es deseable un ejercicio de la autoridad más acorde con la participación y la corresponsabilidad común, desde la evidencia de una Iglesia de bautizados. Esta demanda legítima de una corresponsabilidad reconocida y ejercida no empaña ni disuelve el origen sacramental de la autoridad del presbítero.

Por otro lado, la disminución creciente de presbíteros ha obligado a buscar soluciones pastorales de emergencia. Y aquí recuperamos la problemática antes anunciada acerca de la participación de los laicos en la responsabilidad pastoral y en los nuevos ministerios eclesiales. Hay que mencionar a este respecto una instrucción vaticana, rubricada por varios dicasterios, que obedece al título de “Algunas cuestiones sobre la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los presbíteros” (1997)²⁶. El documento suscitó una serie de interrogantes de naturaleza eclesiológica, canónica y pastoral, que en opinión de S. Pié ha situado a la teología del laicado en una situación de *impasse*. Hoy en día, la cooperación y el diálogo entre los sacerdotes y los otros cristianos se han convertido en un tema de nuestro tiempo.

Vamos con algunas consideraciones elementales nacidas de la mera observación. ¿Qué es lo que vincula al cristiano comprometido regularmente con la comunidad parroquial con el vecino oficialmente cristiano que visita la Iglesia con la sola ocasión de bodas y entierros? Desde un punto de vista teológico y canónico pertenece al llamado laicado tanto el cristiano sociológico de difusa identidad religiosa como el cristiano que es activo en un grupo espiritual o parroquial y se esfuerza conscientemente en un determinado tipo de vida. Por consiguiente, cuando hablamos de colaboración entre laicos y sacerdotes nos estamos refiriendo a un estrato determinado de laicos.

En medio de la asimetría numérica que reina entre los ministros ordenados y el grupo de los cristianos laicos hay un elemento que lleva actuando en ambas trincheras durante los últimos decenios y que se puede denominar —con palabras de K. Rahner— el cambio estructural de la Iglesia: de una Iglesia de masas a una Iglesia donde la condición cristiana se abre paso y se afirma desde una opción personal de fe. En términos más sencillos: común denominador es el descenso de efectivos en uno y otro caso. No hay repuesto personal para la tarea pastoral que los sacerdotes han venido desarrollando durante siglos. Por otro lado, también ha disminuido notablemente el potencial numérico de ese laicado que pudiera asumir un compromiso en la

Iglesia o de una tarea al servicio de la gente nacido de su propia fe. En todo caso, mirando al interior de la vida eclesial, vemos que se desplazan o se reconfiguran patrones antes fijos y se altera el reparto tradicional de papeles y funciones, mientras se diseñan nuevas estructuras pastorales. Vemos que se encomienda a diáconos y personas no ordenadas (religiosos y laicos) tareas parroquiales o de ministerios y funciones tenidas hasta hace poco como propias de los presbíteros. Desde ahí ha surgido la necesidad de clarificar las diversas tareas e identidades en esa convivencia más estrecha de presbíteros y laicos. Así resulta que nos topamos con presbíteros convertidos en moderadores de varias comunidades parroquiales, en las que su papel se reduce finalmente a la celebración de los sacramentos que requieren del rito de la ordenación (eucaristía, penitencia, unción de enfermos), mientras que las otras tareas pasan a manos de otros miembros de la comunidad cristiana. Por esta vía surge la figura de un laicado que ejerce funcionalmente como una especie de párroco, que dirige el proceso de preparación que desemboca finalmente en esas celebraciones sacramentales. Estos desarrollos han encontrado su sanción en el canon 517,2 del Código de Derecho Canónico, según el cual el obispo diocesano tiene competencia para conceder una participación en el ejercicio de la cura pastoral de una parroquia a diáconos o laicos. Un canon, pensado originalmente para las Iglesias del tercer mundo, dada la escasez de clero autóctono, pero que ha prendido, si bien de manera desigual, en las Iglesias europeas y occidentales.

Es claro que el canon mencionado representa un caso límite, que está obligando a una reflexión sobre la identidad eclesial de los ministerios ordenados y a su relación con los ministerios laicales y estas nuevas formas de responsabilidad pastoral. Su puesta en práctica resulta controvertida: desde una perspectiva más pastoral, estas nuevas situaciones de evangelización se juzgan como una gran oportunidad y un desafío para revitalizar el estilo de liderazgo en las comunidades cristianas. Otras valoraciones no son tan optimistas, pues ven una disociación y quiebra de la unidad teológica tradicional del ministerio ordenado que aglutinaba las funciones de santificar, regir, enseñar, es decir, la celebración de los sacramentos, el gobierno y presidencia de la comunidad, el anuncio del evangelio. No extrañará que, en paralelo a la cantinela de la “secularización de la vida religiosa”, se haya repetido la proclama que insta a evitar “una clericalización de los laicos” y “una laicalización del clero”. Desde el esfuerzo por recuperar desde el núcleo de la *forma* crística las diversas formas de la vocación cristiana y desde el esfuerzo sincero por lograr una mejor convivencia y cooperación entre sacerdotes y laicos, tal principio no parece

²⁶ Cf. B. SESBOÛÉ, *Roma y los laicos. La instrucción romana del 15 de agosto de 1977*, Bilbao 1999.

ser de gran ayuda. ¿Qué significa laicización del clero o secularización de la vida religiosa? ¿Acaso determina un estilo de vida “laical” o “clerical” un modo de vestir? ¿Es demasiado secular o laical la preocupación por las cuestiones sociales, políticas, económicas, culturales? ¿Se deriva una clericalización del hecho de procurar una formación teológica para laicos? Resulta difícil de identificar ese supuesto peligro de clericalización de los laicos. Más bien, hay que avanzar en la creación de equipos de animación comunitaria, compuestos por presbíteros, religiosos y laicos, al servicio de las parroquias, de los arciprestazgos y de las diócesis²⁷. En este marco la mujer ha pasado a asumir nuevas responsabilidades en una Iglesia donde el desempeño de tareas y funciones directivas y de organización estuvo secularmente en manos de varones. Difícil sigue siendo la cuestión de la ordenación sacerdotal de la mujer, cuando a muchos cristianos no les resultan convincentes las razones del magisterio que la excluyen del ministerio ordenado, mientras resulta inquietante echar una mirada a la reciente historia de división y de conflicto que esta decisión ha provocado en el seno de las Iglesias reformadas y anglicanas.

Nuestra relectura de aquellos textos del Concilio Vaticano II que querían relanzar esta única vocación cristiana en sus tres modalidades básicas, pastores, laicos, religiosos, encuentra su punto de intersección en ese vector que recorre el espíritu conciliar de principio a fin, que no es otro que la misión y la evangelización²⁸. El *aggiornamento* se orienta a la evangelización y se hace apertura misionera al mundo. Como se dice al comienzo del decreto sobre el apostolado seglar: en la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión. En este sentido hay que recuperar aquellos pasajes de la constitución pastoral que recorren estas modalidades del ser cristiano. Me refiero al número 43 de *Gaudium et spes*, que habla el lenguaje por el que aquí hemos optado —vocación cristiana— y que reconoce formas específicas de realizarse que en su variedad han nacido del ser eclesial, que es aspiración al ser comunión como la Trinidad. Ese documento nos recuerda la condición cristiana común, a saber, “ciudadanos de las dos ciudades”. Este artículo de la constitución pastoral repara en el gran error de nuestro tiempo, que describe como “la separación entre la fe que profesan y la vida cotidiana”. Saliendo del tono más

²⁷ Puede verse las experiencias en la diócesis de Lérida, Bilbao, Almería, descritas por sus respectivos vicarios generales, “La función del presbítero y las nuevas estructuras pastorales: oportunidades y desafíos”, en: URÍBARRI, *El ser sacerdotal*, o.c., 375-397.

²⁸ J. RATZINGER, “Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia”, en: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 417-446.

clerical de la teología del laicado, rompiendo la lógica restrictiva del capítulo IV de la constitución sobre la Iglesia, afirma: “corresponden propiamente, si bien no de manera exclusiva, a los laicos las tareas y actividades seculares”. Y modula la forma de su vocación y la contrasta con la de los presbíteros: “Corresponde a la conciencia de los laicos, debidamente formada, inscribir la ley divina en la vida de la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos deben esperar luz y fuerza espiritual. Pero no piensen que sus pastores son siempre tan competentes que pueden tener preparada una solución concreta para cada cuestión que surja, aunque sea grave, o que ésta es su misión. Más bien son ellos mismos los que deben asumir sus responsabilidades, iluminados por la sabiduría cristiana y atendiendo reverentemente a la doctrina del magisterio”.

Estos apuntes de la constitución pastoral reflejan una mayor autonomía de un laicado adulto respecto de la tutela de los presbíteros. El clericalismo de otras épocas se ha quedado muy obsoleto. Las comunidades cristianas siguen necesitando de sacerdotes. Sacerdotes que en el anuncio del Evangelio, en la celebración de los sacramentos y en la guía pastoral sean capaces de representar la promesa irrevocable de gracia que Dios ha hecho a este mundo por medio de Jesucristo. De la misma manera existe otra afirmación conciliar que debe ayudar a superar cualquier tipo de inferioridad de esta vocación común cristiana frente al estado —de perfección— de la vida religiosa: “Los laicos, que deben tener parte activa en toda la vida de la Iglesia, no sólo están obligados a impregnar el mundo del espíritu cristiano, sino que, además, están llamados a ser testigos de Cristo en todas las cosas, también en el interior de la sociedad humana”. Finalmente, sin salir del artículo citado, resulta de gran actualidad la invitación al diálogo entre cristianos, cuando cada vez más se produce una despiadada descalificación que nace —en palabras del Concilio— de “un juicio diferente sobre el mismo asunto”. Este pluralismo existe al interior de la Iglesia y en ocasiones se está manifestando con virulencia. Es muy sabia esta advertencia: “Aunque muchos relacionan fácilmente las soluciones propuestas por unos y otros, al margen de la intención de las partes, con el mensaje evangélico, conviene que recuerden que a nadie le está permitido en los casos mencionados reivindicar exclusivamente para sí, a favor de su punto de vista, la autoridad de la Iglesia. Deben procurar siempre iluminarse mutuamente con un diálogo sincero, guardando la caridad mutua y preocupándose ante todo del bien común”.

No quisiera concluir estas reflexiones sobre la realidad eclesial y la búsqueda de una mayor colaboración entre laicos y sacerdotes sin recordar otro de los impulsos del Concilio Vaticano II, como es la rehabilitación de

las estructuras sinodales. La participación y la corresponsabilidad de los laicos en la vida eclesial, su incorporación a los procesos de decisión pasa por esas instituciones de los sínodos diocesanos y de los consejos pastorales previstos en el Código de Derecho Canónico. Pueden ser un cauce adecuado para dar curso a la invitación que se lee casi al final de la constitución pastoral y que no ha perdido un ápice de actualidad: “Promovamos en la Iglesia la estima mutua, el respeto, la concordia, reconociendo toda legítima diversidad, para establecer un diálogo cada vez más fructífero entre todos los que constituyen el único pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles. Lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los divide. Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo” (GS 92).

4. CONCLUSIÓN: LA PERCEPCIÓN SINFÓNICA DE LA VARIEDAD Y DEL CONTRASTE EN LA ÚNICA PERTENENCIA A UNA IGLESIA EN MISIÓN

Nuestro punto de partida ha sido la constatación de la pluralidad interna o catolicidad de la vocación cristiana que ha surgido del seguimiento de Jesucristo. Al final de estas reflexiones hemos tomado conciencia de la existencia de tensiones eclesiales asentadas en el mismo ejercicio de estas vocaciones y de estos carismas. Ya Pablo advertía de estos peligros de división. Por ello, quisiera concluir llamando la atención sobre el profundo sentido de la unidad y de la diversidad de la Iglesia, tal y como la presentaba J. A. Möhler: la unidad de la Iglesia no sólo admite las diferencias o contrastes, sino que las exige, ya que no hay unidad sino a partir de elementos diversos. La unidad, en cambio, no puede admitir las contradicciones u oposiciones. Por eso distinguía netamente entre “contraste” (*Gegensatz*) y “contradicción” (*Widerspruch*), tomando el ejemplo de un coro con varias voces, donde la diferencia o contraste es necesario para que haya verdadera polifonía, mientras que la oposición o contradicción vendría de una voz falsa:

“El coro de cantores sólo se forma cuando las voces de distintas personas, hombres y mujeres, muchachos y muchachas, cada uno a su manera, se resuelven en una sola armonía. Sin la variedad y la diversidad sólo hay una monotonía adormecedora y aburrida; sin armonía, sólo un desafino estridente. En el director del coro tiene que haber penetrado de forma viva la armonía, a fin de que alguien, que ha de formar a los otros, sepa lo que ésta es; y su arte como director consistirá desde luego en descubrir el desafino, pero su

sabiduría en buscar de corregirlo; la voz misma, empero, que lo produjo ha de conservarse, a fin de no quitar al todo un elemento que le es esencial. Al autor del desafino le tocará comprender que si, por ejemplo, es un bajo, su esencia no consiste solamente en la profundidad de su voz, de manera que cuanto más bajo, mejor, sino porque su voz baja ha de armonizarse con la gracia y suavidad de las otras. Si, incapaz él mismo de percibir sus sonidos disarmonicos, quisiera también eludir las advertencias del director, o llegara a imaginarse que él solo reúne en sí toda la armonía habría que separarlo del conjunto como elemento incapaz de formación, refractario a toda forma y disolvente de toda armonía. No formaría un contraste (*Gegensatz*), porque los verdaderos contrastes pueden encontrarse en la unidad, sino una contradicción (*Widerspruch*)”²⁹.

A juicio del autor de la *Simbólica* existe en la Iglesia de forma completamente normal una multiplicidad original de elementos y, por tanto, diversos puntos de vista y contrastes, ya que ella está hecha de realidades finitas; además esos contrastes son elementos de vida y de progreso. Ahora bien, la contradicción es ese contraste que ha salido de la unidad del todo y se ha desarrollado de forma independiente. Estas reflexiones de Möhler explican una de las tensiones eclesiológicas más hondas, de naturaleza estructural, que brota de esa forma primaria de relación del individuo con el cuerpo de la Iglesia y nace del entrecruzamiento entre la experiencia inmediata de Dios por el cristiano concreto y la necesaria mediación eclesial: “Cada uno —escribía Möhler— ha de perdurar en el cuerpo total de la Iglesia como un miembro vivo”³⁰. Una de las formas básicas de la unidad y diversidad en la Iglesia emerge del “contraste” individualidad y totalidad, porque la personalidad individual no se diluye en el todo. No es la misma forma de apropiación de la fe revelada la que hace el creyente común, niño o adulto, el teólogo especulativo, el religioso o la religiosa de clausura o de vida activa, el párroco rural o el obispo diocesano. La Iglesia es una unidad en Cristo, *una mystica persona*, “una persona en muchas personas”, un único Espíritu en el Cristo y en los cristianos (H. Mühlen); o, como dice la constitución dogmática sobre la Iglesia, citando a S. Cipriano, la Iglesia es “el pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (LG I, 4).

“Por una Iglesia, por fin, conciliar” —reza el título de este curso. Un concilio, decía K. Rahner, es siempre un comienzo, nunca un punto final,

²⁹ J. A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia, o el principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*, cap. IV: “La unidad en la variedad”, Pamplona 1996, § 46, 224-225.

³⁰ *Ibid.* 193.

“el comienzo del comienzo”, y añadía: “el comienzo del comienzo de una Iglesia de la indebida y gratuita gracia de Dios, de una Iglesia de nuestro Señor y Salvador, de una Iglesia de la palabra de Dios, de la fraternidad, de la esperanza, de la caridad humilde y del servicio, del gozo del Espíritu Santo; de una caridad que supera toda pura legalidad, para una Iglesia que ve concretársele su propio ser más profundo y su propia tarea en función de las ansias y de las miserias de la época; principio por tanto de una Iglesia que existía ya, pero que constantemente empieza por el hecho de volverse siempre a su único origen, que es también el comienzo y el Señor de la historia universal, por quien la Iglesia se deja guiar hacia el futuro”³¹. En medio de este proceso, caminar hacia una Iglesia más conciliar, urgiendo el consiguiente despliegue de las vocaciones cristianas aquí consideradas significa fomentar un mayor espíritu de diálogo. Buscó el Concilio Vaticano II un diálogo con la humanidad, un diálogo con las otras religiones, un diálogo con las otras Iglesias y comunidades cristianas; fue también el Concilio, en primer término, un diálogo de la Iglesia misma, entre sus distintas formas de pertenencia, sin menoscabo de ninguna, un diálogo entre cristianos.

³¹ Véase: “El Concilio, nuevo comienzo”, en: K. LEHMANN-P. ENDEAN-J. SOBRINO-G. WASSILOSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona 2004, 67-88; aquí: 76.

LA REFORMA LITÚRGICA DEL CONCILIO VATICANO II

Continuidad y progreso

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ OCD
Universidad Mística de Ávila
(Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista)

Es sabido que el primer texto aprobado por el Concilio ecuménico Vaticano II fue precisamente la Constitución de liturgia (4.12.1963), votado en el aula conciliar por una absoluta mayoría (4 votos en contra y uno nulo); fue no sólo el primer documento conciliar que conocimos, sino aquel de frutos más visibles e inmediatos, dado que en seguida se puso en marcha la reforma litúrgica allí prevista, aunque ésta realizada en tiempos sucesivos.

A una distancia de más de 40 años de tal evento eclesial podemos y debemos echar la vista atrás; se puede hacer un balance y valorar tanto resultados como deficiencias, incluso tareas por hacer que no han sido llenadas con satisfacción. En sucesivas ocasiones la misma Iglesia ha querido trazar sin miedos esta visión retrospectiva porque, en el fondo, sigue convencida de que la Liturgia “semper reformanda”; que la reforma litúrgica es una tarea continua¹.

Pablo VI, promulgando la constitución decía lo siguiente acerca del porqué el Concilio había comenzado sus trabajos por la liturgia: *Dios en el primer puesto; la oración, nuestra primera obligación; la liturgia, la primera fuente de la vida divina que se nos comunica, la primera escuela de nuestra vida espiritual, el primer don que podemos hacer al pueblo cristiano, que con nosotros cree y ora, y la*

¹ Cf. JUAN PABLO II, *Alocución en la conmemoración del XX aniversario de la promulgación de la constitución “Sacrosanctum Concilium” (27.10.1984)*: ed. en A. PARDO, *Documentación litúrgica. Nuevo enquiridion. De San Pio X (1903) a Benedicto XVI* (Burgos 2006) pp. 187-192; IDEM, *Carta apostólica en el XXV aniversario de la constitución “Sacrosanctum Concilium” sobre la Sagrada Liturgia (4.12.1988)*: ib., pp. 192-205; IDEM, *Carta apostólica “Spiritus et Sponsa” en el XL aniversario de la constitución “Sacrosanctum Concilium” sobre la Sagrada Liturgia (4.12.2003)*: ib., pp. 1389-1394. De ahora en adelante citaremos este enquiridion como *Documentación litúrgica*, seguido el título de las páginas correspondientes. Es la mejor enciclopedia de toda la documentación (textos oficiales y doctrinales) que ha producido la reforma litúrgica posconciliar.

