

## ORTODOXIA Y EJERCICIO DEL PODER: EL CASO HANS KÜNG

Adolfo PERINAT

En los comienzos de este año, 1980, la condena del teólogo Hans Küng por Roma ha ocupado durante unos días la primera plana de noticias. El mundillo intelectual y progresista ha recordado —*à tort ou à raison*— los procesos inquisitoriales, la defensa de los derechos humanos, la libertad de pensamiento y de opinión, y otras cosas. Era esta una conyuntura excelente para reflexionar sobre muchos aspectos psicosociales que caracterizan la pertenencia a grupos ideológicos. Las líneas que siguen son el fruto de esta reflexión. Vaya por delante que no tengo ninguna pretensión de contribuir a la defensa de Hans Küng ni, mucho menos, discutir lo bien fundado de las *quaestiones disputatae* o la manera como se ha llevado a cabo su proceso. Sólo quiero, en primer término, esclarecer la «lógica» de una forma de ejercicio del poder, el que dimaña de una ortodoxia sea ésta religiosa, política o esotérica. También quisiera, en segundo lugar, poner en evidencia que los conflictos doctrinales son conflictos de poder, y que no se limitan, como se ha dicho, a diferencias entre especialistas. Por último, analizaré las circunstancias que modulan el ejercicio del poder jerárquico en casos de conflicto ideológico.

El autor agradece muy cordialmente a sus colegas los Profesores Juan Estruch y Pere Lluís Font de la Universidad Autònoma sus comentarios y críticas que han contribuido a mejorar la versión original de este trabajo.

## LOS HECHOS

La reconstrucción del *affaire* es, poco más o menos, como sigue. Con fecha 18 de diciembre del pasado año, la Congregación para la Doctrina de la Fe (C.D.F.) hace pública su decisión de «no considerar a Hans Küng como teólogo católico» y, por consiguiente, le retira la *missio canonica* para enseñar teología en la Universidad de Tubinga, donde ejerce. La decisión es consecuencia de las posturas teológicas de Hans Küng que, ya desde hace tiempo, estaban causando malestar en Roma. En la condena se reitera el conocido argumento de que cualquier teólogo o presbítero habla en nombre de la Iglesia y que, por tanto, ésta puede desautorizarle si su discurso no es juzgado ortodoxo. El Episcopado alemán suscribe la condena de Hans Küng; en cambio su despido universitario acarrea problemas jurídicos ya que su contrato profesoral es con el Gobierno alemán.

Hans Küng reacciona declarando que él no es ningún hereje. Igualmente afirma que no se ha negado al diálogo, pero que no estaba dispuesto a acudir a Roma a dar explicaciones sin saber exactamente de qué se le acusaba y sin estar respaldado por una defensa imparcial. En otras palabras, el teólogo sospechoso de herejía pide un proceso con garantías jurídicas al estilo de hoy.

El eco de la condena se amplifica y proliferan las reacciones: colegas de Küng, teólogos, constituyen un comité para su defensa; el Consejo Ecu­ménico de las Iglesias hace llegar al Vaticano una nota de protesta; las Comunidades Cristianas de base de Italia, reaccionan duramente; cincuenta teólogos españoles escriben una carta que se publica en *El País*; el condenado recibe telegramas de solidaridad; su caso se compara con el de Galileo, con el de la escisión modernista, etc. (incluso se desempolva una condena del Santo Oficio de los años 30 al joven sacerdote Montini); menudean las alusiones a la Inquisición cuyo fantasma se pasea por la imaginación de muchos.

En un momento dado la prensa cree adivinar un gesto de preocupación vaticana ante la resonancia del caso y se vislumbra que quizás el papa lo reconsidere. No hay nada de eso sino, al contrario, después de una urgente reunión en Roma de las instancias vaticanas con representantes del episcopado alemán, la C.D.F. se reafirma en su condena.

## ORTODOXIA Y PODER

Una cierta visión fenomenológica nos presenta el hecho religioso (particularmente en lo que tiene de construcción ideológica), como fruto del

esfuerzo colectivo por conferir sentido (*nomos*) a la realidad que nos circunda (BERGER, 1969). Es una perspectiva de fuerte tinte psicosocial en cuanto que privilegia la comunicación y el diálogo entre los miembros de un grupo humano como clave de bóveda que lleva, primero, a establecer y luego a mantener una interpretación plausible de los avatares de nuestra existencia. En un grado avanzado de elaboración y de coherencia interna estas ideas con base religiosa que confieren sentido al cosmos, al orden social y a la actividad humana, constituirán lo que se ha venido en llamar una *teodicea*. Esta perspectiva —de hondas resonancias durkheimianas (DURKHEIM, 1912)— que concibe lo religioso como una emergencia colectiva deja, sin embargo, de lado sutiles aspectos socio-dinámicos que históricamente acompañan la génesis y la expansión de las grandes religiones.

Es a Max Weber<sup>1</sup> a quien debemos un análisis particularmente lúcido y acabado de esta vertiente. Para este autor las creencias religiosas que cultiva el colectivo sufren, en un momento dado, la reapropiación simbólica por parte de un grupo —el gremio sacerdotal— que, a la vez que dispensador de los ritos de salvación, se erige en el custodio de «la verdad». Lo específico del sacerdote profesional, dirá Max Weber, es construir un sistema racional metafísico-religioso y configurar simultáneamente una ética que se apoya en aquél.

La perspectiva weberiana, sociológica, converge por lo demás con la psicosocial de «la religión como resultado de la conversación de los hombres» al dejar bien sentado que, el hecho religioso es, en último análisis, una pretensión colosal por revestir de sentido nuestra propia existencia y todo lo que la enmarca:

La revelación profética [...] contiene la importante concepción religiosa del «mundo» como un «cosmos» del que se exige que constituya un todo informado por un sentido ordenador y sus fenómenos singulares son medidos y valorados por este postulado. Todas las tensiones más fuertes tanto de la vida interior como de las relaciones con el mundo surgen de esta concepción del mundo como un todo lleno de sentido, según el postulado religioso, con las realidades empíricas. Ciertamente la profecía no es en modo alguno la única instancia que se ocupa de este problema. Toda sabiduría sacerdotal lo mismo que toda filosofía laica, intelectual o vulgar se ocupó también en alguna forma de él. La última cuestión de toda metafísica siempre ha sido ésta: Si el mundo como un todo y la vida en particular deben tener un «sentido» (pp. 364).

Este será, pues, nuestro punto de arranque: la religión como sistema simbólico coherente que da respuesta a cuestiones auténticamente existen-

<sup>1</sup> Todas las citas de Max Weber se refieren a su obra clásica *Wirtschaft und Gesellschaft*, traducida al castellano por *Economía y Sociedad*, México, F.C.E., 1944. Particularmente nos referimos a su parte V, «Sociología de la Religión», pp. 328-492.

ciales. Pero nos interesa, más bien, ahondar en el proceso de cómo se lleva a cabo la elaboración de este discurso simbólico pues en torno a él se articulan un conjunto de relaciones de inclusión/exclusión (iglesia), de dominación/sumisión (jerarquía), de ortodoxia/heterodoxia (doctrina) que hacen particularmente sugestivo el análisis de cómo un grupo religioso regula la adhesión de sus miembros a partir del mismo. Desde aquí cobran otro significado los conflictos doctrinales, como mostraremos enseguida.

Pierre BOURDIEU (1971) ha hecho una glosa (un poco farragosa, a decir verdad) de las ideas de Max Weber y ha transcrito el proceso de institucionalización religiosa a manos del grupo sacerdotal en términos de analogía económica. Allí se habla de «trabajo» y «producción» religiosos, de constitución de un «capital religioso» por acumulación de trabajo simbólico; este capital acarrea una circulación de bienes de consumo (simbólicos) y en torno a él cristaliza la consabida dicotomía de poseedores/desposeídos (sacerdotes/laicos). Andando el tiempo surgen diversas «empresas de salvación» y cada una entra en conflicto con las ya existentes. El resultado viene a ser una «economía de salvación» que se organiza a la manera de un sistema de mercado. Esta última idea ya había sido lúcidamente expuesta por BERGER y LUCKMAN años atrás (1967). ¿Qué aspectos relevantes caracterizan este proceso y qué relación tienen con el conflicto doctrinal?

## LA AUTONOMÍA DEL CAMPO RELIGIOSO

Gracias al trabajo de reflexión sacerdotal, lo religioso constituye un dominio de ideas autónomas. Bourdieu lo llama «*champ religieux*». Esto no quiere decir que, visto desde fuera, no haya un trasvase de ideas entre filosofías o visiones del mundo sostenidas por la colectividad y la elaboración religiosa *strictu sensu* (de hecho todo «campo religioso» es fruto de un sincretismo); quiere más bien decir que el campo religioso se constituye, por exclusión de todos los demás, como el único lugar desde donde se puede hablar de lo inefable. Su autonomía se enraíza en su cualidad de *sagrado*. *Ipsa facto*, frente a él todos los demás devienen la amalgama de lo *profano*.

Otro aspecto de esta autonomía es que sólo los miembros del grupo sacerdotal tienen acceso al «campo religioso», que así resulta más bien un coto. En términos de la analogía económica los sacerdotes se arrogan el monopolio de la producción de capital simbólico-religioso. Si alguien que no es sacerdote pretende —lo que rara vez ocurre— aportar algo a este acervo ideológico, los sacerdotes lo pasarán por el tamiz de su *expertise* y luego se lo reapropiarán simbólicamente.

Esta autonomía del campo religioso tiene consecuencias funcionales diversas siendo la primera de todas ellas la de que, al igual que ocurre en todos los grupos de expertos profesionales (médicos, juristas, arquitectos...) nadie extraño al grupo está capacitado para juzgar acerca de la validez y calidad de lo que sus miembros producen. Apeles pudo reconocer como justas las críticas del zapatero; el lego no puede decir nada en cuanto a la elaboración teológica, ciencia médica o legislativa. Es un incompetente y el «diploma» acreditativo lo otorga graciosamente el grupo de expertos a todos los que no pertenecen a él.

Ítem más, desde el momento en que los miembros del grupo sacerdotal se autocalifican con la competencia exclusiva en lo religioso, se satisface un requisito social (ausencia de control) para que una parte de la producción ideológica se encamine a legitimar el dominio que detentan sobre el capital religioso. La administración de lo sagrado lleva así, casi indefectiblemente, a la sacralización de la administración. De aquí se sigue, entre otras muchas cosas, que se producen elaboraciones dogmáticas que tienden a asegurar de modo concreto privilegios estamentarios: ejemplo, la inerrancia o su consecuencia lógica, la infalibilidad.

La autonomía del campo religioso tiene, por último, la consecuencia —también funcional— de disimular que el *criterio de certeza*, mucho más aún que en las ciencias positivas, radica a fin de cuentas en el consenso de los expertos que elaboran la doctrina. Las proposiciones religiosas, dice DECONCHY (1971), son irre recuperables por la razón, o sea, son indemostrables en el sentido que esta palabra posee en la ciencia actual, la misma que ha creado el modelo del mundo físico (el cual, valga lo que valga, ha hecho posible que un ser humano alunizase). Podemos entregarnos aquí a elucubraciones kuhnianas sobre si «la demostración de la falsedad de una proposición» es o no condición suficiente para que se abandone un paradigma (o una cierta visión del mundo). Nadie discutirá que la empresa de echar abajo racionalmente los principios que postulan las ciencias naturales es radicalmente diferente de la de negar la «verdad» que postula una teología dogmática.

El lector no dejará de haber intuido que todas estas consideraciones giraban en torno a algo que ya es hora que llamemos por su nombre: *el poder* que posee el grupo sacerdotal de cualquier *ecclesia*. Es un poder que primordialmente consiste en imponer una determinada representación religiosa configuradora de la existencia: la actividad y la vida entera del fiel adepto quedan impregnadas por los símbolos que la envuelven, quedan enmarcadas por las normas y preceptos que la acompañan.

## LA CONSTITUCIÓN DE UN LAICADO

El «campo religioso» nace, pues, a consecuencia del monopolio que se arroga un cuerpo de especialistas sobre los bienes de salvación. Estos especialistas, hemos visto, detentan la competencia exclusiva para producir un cuerpo bien trabado de conocimientos más o menos esotéricos. Ahora bien, el mismo proceso social que acompaña la apropiación del saber religioso por un grupo sacerdotal implica que, al margen de éste y por referencia a él, quede constituido como grupo residual el de los no especialistas: los laicos (BOURDIEU, 1971, pp. 304).

La constitución del laicado es, pues, el resultado de una exclusión, o de una «desposesión» como dice igualmente Bourdieu. Con todo, el laicado es una referencia constante y necesaria a cualquier actividad sacerdotal. No se concibe un sacerdocio sin un laicado, objeto inmediato de su trabajo pastoral, o trasfondo lejano de su producción teológica. Entre sacerdocio y laicado hay, sí, una escisión pero también una profunda relación. Esta última ha sido lúcidamente analizada por Max Weber quien pone de relieve cómo los laicos son, a fin de cuentas, la clientela de los sacerdotes en la transacción de los bienes de salvación. Clientes son los adeptos del primer momento, los que se interesan por un mensaje religioso nuevo que irrumpe en el mercado de las ideologías de salvación. Max Weber, ha mostrado como los grandes movimientos religiosos de la antigüedad han satisfecho, de una forma u otra, reivindicaciones territoriales, autonómicas; económicas, raciales, de los grupos concretos que las abrazaron con tanto entusiasmo como ausencia de criterios racionales acerca de su grado de «certidumbre» o de coherencia interna. Pero también son clientes los adeptos de una religión institucionalizada. Los sacerdotes que la predicán han de sintonizar no sólo con sus preocupaciones existenciales sino, en alguna manera, también con sus intereses sociales y económicos aunque sea por vías más tortuosas. De aquí que la relación entre sacerdotes y laicos ha de contemplarse en parte en términos de dominación, pero en parte también en los de negociación. A esto último alude Max Weber cuando escribe:

Frente a la gran posición de poder de los sacerdotes está la necesidad de interesarse, a los fines de conservación y aumento de adeptos, por las necesidades de los laicos. En cierta medida todo sacerdocio se encuentra en semejante situación. *Para afirmar su posición de poder a menudo debe complacer en gran medida las necesidades de los laicos* (p. 367, subrayado mío).

Dentro de este marco encuentran una explicación cabal los fenómenos de disidencia religiosa (irrupción de sectas, actuaciones proféticas, reformas

religiosas, heterodoxia, etc.): son fenómenos de oferta-demanda en el mercado de empresas de salvación, de logro de una clientela que apoye el lanzamiento de una «buena nueva». Por cuanto este peligro de la competencia acecha constantemente, uno se cuestiona si las grandes multinacionales de la salvación (y también las modestas empresas locales) no tienen una política de mercado que les permita reclutar el mayor número de fieles y que, por lo mismo, no posean (aunque no hayan hecho «sondeos» *ad hoc*) un *ideal-tipo* del fiel adepto, destinatario de una teología y una moral «al alcance de todos». La respuesta maxweberiana es contundente:

Cuanto más se empeña una clase sacerdotal en reglamentar la práctica de la vida de los mismos laicos de acuerdo con la voluntad divina y, sobre todo, de apoyar en esto su poder y sus ingresos, tanto más tiene que acomodarse de alguna manera al conjunto de ideas *tradicionales* de los laicos. [...] A medida que la vasta masa se va convirtiendo en objeto de la influencia y sirve de sostén al poder de los sacerdotes, en esa misma medida el trabajo sistematizador de éstos debe adoptar las formas más tradicionales, es decir las mágicas, de las representaciones religiosas (p. 375).

A partir de aquí surge la noción de *adepto marginal* que es aquel cuyas necesidades existenciales o intereses económicos no son satisfechos por la doctrina. Es un tópico, dentro del catolicismo, hacer alusión a las clases obreras y a las masas subdesarrolladas (supersticiosas, semipaganas) por cuanto aquel responde bastante bien a la concepción del mundo de la burguesía urbana. Pero también cabe aludir a la otra «cola de la distribución», los intelectuales, que tampoco encuentran en la teología y en la moral católicas una formulación al día de los problemas humanos a los que ellos son particularmente sensibles. Los clientes marginales son conflictivos y ello va a ponerse de manifiesto en el caso Hans Küng en el que está involucrada cierta ala progresista intelectual.

En resumen, frente a la proposición que sostiene que el campo religioso posee una autonomía de producción ideológica, una reflexión psicosocial lleva a relativizar dicha autonomía. En efecto, se hace patente que hay una adaptación del discurso religioso a la clientela, adaptación que sigue a esa inevitable conversación que los fieles mantienen entre sí y con sus sacerdotes. Hay un trasvase de ideas entre unos y otros que conduce a transacciones y, en último análisis, esto se traduce en un recorte del poder sacerdotal.

## RELIGIÓN Y REGULACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

La constitución de un «campo religioso autónomo», en expresión de Bourdieu, o la de una «estructura de plausibilidad» como dice Peter Berger, es la tarea específica del cuerpo sacerdotal:

El proceso ineluctable de sistematización y de moralización de prácticas y de representación religiosa lleva del mito a la ideología religiosa; paralelamente del tabú y de la contaminación al pecado; de lo numinoso o del Dios vengador al Dios justo y bueno, protector y garantía del orden natural y social (BOURDIEU, 1971, p. 303).

Esta evolución cobra, al mismo tiempo, su sentido sólo si se tiene en cuenta la transformación concomitante de las estructuras económicas y de las relaciones de producción del capital religioso (BOURDIEU, *ibíd.*); son ellas las que urgen al especialista religioso a un trabajo de exégesis que hace asequibles los mitos primitivos y los reinterpreta de acuerdo con la nueva visión del mundo que va abriéndose paso en la sociedad. En esta fase de la evolución cultural de una sociedad es la religión la que lleva el timón. Su acción reguladora del conjunto de normas y valores del grupo es abierta y explícita.

En un mundo secularizado y pluriconfesional las cosas suceden de otra manera. Ahora las confesiones religiosas no pueden por lo general actuar directamente. Sigue en vigor, sin embargo, la acción reguladora de la religión institucionalizada en el dominio social; sólo ha variado su estrategia que ahora es más sutil y mediatizada. El denominador común, en todas estas circunstancias, es la existencia de un poder que toma cuerpo en la sociedad; poder coercitivo inmediato (teocracia) o poder político mediato (grupo de presión) que pugna por imponer un modelo ideológico de convivencia humana.

En el seno de la congregación religiosa se dan aún más, si cabe, formas específicas de regulación. La primera que salta a la vista es la confesión de la doctrina. El fiel puede transgredir normas éticas sin que ello ponga en entredicho su pertenencia al grupo religioso. Lo que no puede, en cambio, es discrepar o rechazar los dogmas o los artículos de su credo; hacerlo equivale a ser expulsado de la congregación de fieles. Posiblemente el origen de esta regulación ideológica hay que buscarlo en la prehistoria de los grupos humanos en que los mitos originales, la cosmovisión y la teodicea formaban una amalgama y donde la identidad personal se configuraba a través de la adhesión al único *nomos*, el del grupo. Rechazarlo (si tal era factible) suponía cortar los lazos sociales: era la *anomia* y la muerte. El que, andando el tiempo,

el conjunto de creencias tradicionales de la colectividad se constituyera en canon sagrado no cambia en nada la manera como la adhesión operaba en cuanto a pertenecer al grupo. Al contrario, el interés salvífico no podía dejar de urgir a los sacerdotes para que en sus reelaboraciones religiosas siguiesen acentuando la inseparabilidad de la fidelidad a las doctrinas con la pertenencia al grupo. Hemos visto que la necesidad de clientela lleva a transacciones con los fieles; no todo son concesiones: la violencia simbólica puede ejercitarse contra aquellos que rechazan o dudan de su doctrina. En un proceso inexorable por asegurar la pureza del legado religioso, el grupo de especialistas instituirá una instancia suprema que, por un lado, fije literariamente la verdad religiosa y, por otro, se constituya en única instancia legítima en cuanto a conflictos de doctrina.

Por el peso de su propia existencia y por su juego de funcionamiento, todo grupo humano tiende a ser un grupo ortodoxo. Desde que emerge del estado de horda, el grupo tiende a realizar un acuerdo, más bien implícito, sobre un conjunto de técnicas, de valores, de creencias y de finalidades comunes a todos sus miembros. [...] Para garantizar la integridad de este corpus que, a su vez, garantiza la existencia y el funcionamiento del grupo, éste se dota de una serie de órganos sociales garantes de su cohesión y de su estabilidad. Y así termina por depositar el poder de regular su funcionamiento a un aparato tanto más útil cuanto que la cohesión grupal se apoya en una ideología. Pero al confiar esta responsabilidad a este aparato crea una estructura de poder tanto más fuerte cuanto el control se ejerce verticalmente mientras refina todos los elementos de regulación en que apoya su dominio. En un momento dado este aparato encontrará en sí mismo, en su centralización y en su burocracia, la razón de su propia existencia sin que tenga ya en adelante que referirse a una «base», presa fácil de mil veleidades, errores y dispuesta a la «contestación» que, por supuesto, son incompatibles con la cohesión del grupo (DECONCHY, 1971, pp. 35-36).

Dejemos para luego el ver en quienes puede tomar cuerpo la «contestación» religiosa y centrémonos ahora en las características intrínsecas del discurso ortodoxo religioso. Podemos desgranarlas, siguiendo a DECONCHY (1971) en las siguientes. Primero, las proposiciones religiosas poseen un valor de información acerca de lo trascendente. Hablan de lo inefable y explican lo incomprendible. Su contenido semántico existe, única y exclusivamente, para aquellos que aceptan su enunciado no en virtud de lo que dice sino de quien lo dice (la autoridad religiosa). Segundo, el estatuto epistemológico de la proposición religiosa no participa de ninguno de los criterios de verificabilidad de las proposiciones científicas (esto ya lo hemos comentado anteriormente). Tercero, las proposiciones religiosas tienden, por su objeto (El-que-Es, lo inmutable) a adoptar formas cristalizadas, no sólo en su enunciado, sino en su interpretación, ligadas a unas coordenadas culturales

que las alumbraron. De ahí que los que las inculcan recurran constantemente a la tradición y a los orígenes.

El lenguaje religioso habla de los dioses siendo así que la característica principal de éstos es su estabilidad ontológica. Si la doctrina religiosa variase, pondría en tela de juicio o bien la estabilidad ontológica de los dioses o bien su propio estatuto de pensamiento ortodoxo. (DECONCHY, 1971, p. 37).

Como consecuencia, el dogma (conjunto de proposiciones creíbles) es muy resistente a toda evolución. Esto no quiere decir que no se introduzcan, de alguna sutil manera, reinterpretaciones del mismo, a la manera de corolarios, pero éstas sólo pueden anexionarse al *corpus* preexistente si los guardianes del mismo lo dan por bueno. Dentro del mismo *corpus* ortodoxo, dirá Deconchy, no hay lugar, estrictamente hablando, para verdaderas rupturas y las ideas novedosas corren peligro de ser *banalizadas* por reducción a lo preexistente.

¿Qué funciones cumple la ortodoxia que encubre una ideología religiosa (o política)? La primera la de proteger con un velo la desconcertante arbitrariedad y las contingencias históricas (muchas de ellas bastante turbias) que acompañan inevitablemente a la estructuración de un «campo religioso». En segundo lugar, contribuye a desviar la atención de que el único criterio operativo para distinguir el «error» de la «verdad» es de índole social, o sea, es el consenso de los miembros de la instancia suprema que regula las creencias. En tercer lugar, el profesar un credo es la credencial de pertenencia al grupo. Y esta adhesión, sobre todo en una situación pluralista, llega a tener un peso considerable en la autopercepción del adepto (proceso de identidad personal, uno de cuyos elementos es ser miembro de tal religión). En cuarto lugar, la pertenencia al grupo religioso es algo más que una decisión personal (aunque el adepto la formalice como «profesión de fe»); surte efecto cuando el grupo por medio de sus instancias *ad hoc* acoge al neófito. Una vez dentro, la pertenencia/expulsión se reduce, en definitiva, a una cuestión de ortodoxia. Ésta actúa de válvula reguladora del sistema social.

Dentro de una religión (o partido político) la ortodoxia es la forma más sutil y eficaz de represión intelectual. El adepto es tanto más un «buen» adepto cuanto más externamente hace ver su conformidad (*naïve*) con la doctrina (o la ideología). Deconchy lo comenta irónicamente: «*A la limite, un orthodoxe parfait est quelqu' un qui se tait*». Si no se puede hablar ¿para qué pensar?

Sin embargo la fragilidad científica del discurso religioso y su eventual inadecuación a situaciones sociales concretas son dos elementos que suelen dar pie a la *prise de la parole*. Surgen así conflictos doctrinales (ideológicos) en el seno de las iglesias que son, evidentemente, conflictos de poder. Dos son las

fuerzas que promueven estos conflictos y ambas, según Max Weber, nacen en el seno del mundo de los laicos: la acción profética y la crítica de los círculos intelectuales.

Max Weber ha escrito páginas ya clásicas sobre el profeta, describiendo su carisma, la sintonía de su mensaje con las necesidades de un estrato de fieles, su capacidad movilizadora de la masa, su crítica de la doctrina aherrojada por la interpretación canónica. El profeta es el hombre del tiempo de crisis. Laico (aunque no forzosamente), aporta ideas renovadoras o revolucionarias que siembran la división entre los fieles. Con él irrumpe el cisma, la herejía, la contestación, la revuelta contra el *establishment*. La guerra entre el grupo sacerdotal y el profeta es una guerra a muerte porque lo que está en juego es el dominio sobre las representaciones simbólicas que orientan la vida de los fieles.

Una segunda instancia que, en forma algo distinta, supone una amenaza para el poder sacerdotal son los círculos intelectuales laicos. Max Weber se aplica a mostrar cómo el cristianismo, anti-intelectual en sus comienzos, ha adoptado siempre una postura de reserva, cuando no francamente hostil, ante los intelectuales. Contra ellos, sobre todo, ha montado ese valladar de la infalibilidad eclesíastica. En general, el intelectual es un adepto incómodo para todas las religiones. En su desprecio por las prácticas mágicas, en su constante búsqueda de un sentido a la vida, en su racionalismo «desencantador» del mundo se agazapan los elementos de una crítica demoledora de la «teología al alcance de todos». Tanto más cuanto que la naturaleza extra-racional de las proposiciones teológicas de ésta se sitúan en la antítesis del rigor, lo cual constituye su «talón de Aquiles». (El teólogo se cura en salud afirmando que el sentido de sus proposiciones sólo puede aprehenderse dentro de fé, lo cual es una manera impecable de descalificar al interlocutor).

Como se ve por todo lo que antecede, hablar de religión es hablar de muchas más cosas que de ideologías y de universos simbólicos. Supone, particularmente, analizar relaciones entre estamentos sociales y descubrir estructuras de poder. Bourdieu alude a la complejidad del hecho religioso y a sus múltiples facetas sociales cuando dice que, los que roturan el campo de los sistemas simbólicos, consideran extraña la idea de que éstos — la religión, el arte, la lengua— puedan hablar de poder y de política (o, si se quiere, de orden) en cuanto parecería que sólo hacen referencia a la sociología del conocimiento. Pero también los que los estudian desde el ángulo del poder se quedan a medio camino si sólo se preocupan de lo que dicen (su temática) y no desentrañan la manera de decirlo (la estructura formal de su discurso y el proceso que lo configura). A esto último queríamos venir a parar con los comentarios sobre la ortodoxia, en la línea de Deconchy, y los de la

construcción teológico-sacerdotal, en la de Max Weber. Estas ideas, que hemos hilvanado con más o menos acierto, nos proporcionan el marco adecuado para analizar el caso de disidencia religiosa protagonizado por el teólogo Hans Küng.

Dentro del marco teórico que hemos pergeñado, vamos a tratar ahora de interpretar la diversidad de acontecimientos que concurren en el proceso de H. Küng. ¿Hasta qué punto la actividad teológica de H. Küng puede ser asimilada a una acción profética en sentido weberiano? Lo que caracteriza a un profeta, a fin de cuentas, es su postura crítica frente a un *establishment* sacerdotal que tiene aherrojada una doctrina. Desde este punto de vista estructural, el hereje y el profeta son personajes intercambiables: representan ambos el desacato a la autoridad y el asalto al poder mediante la denuncia y el intento de imponer una nueva doctrina. Poco importa que el profeta sea además laico, o sacerdote; no es su *status* lo que le define sino el talante intelectual y carismático de su empresa. Sin embargo la acción profética es una acción de masas y el proceso a H. Küng más bien parece un conflicto de teólogos que, por la naturaleza de las cuestiones, quedaría localizado en el mundillo universitario. Veremos enseguida que el *affaire* Hans Küng no ha sido una mera cuestión de especialistas. El teólogo de Tubinga, un poco a la manera del profeta-demagogo, ha sabido sintonizar y expresar en lenguaje teológico preocupaciones que comparten (¿muchos?) cristianos de hoy.

Y por aquí apuntamos también a que, una teología que trata de abrir nuevos cauces (la teología ecuménica o la teología de la liberación), encaja bien dentro del marco de confrontaciones que caracteriza la acción profética. La teología novedosa, en la medida que hace recular las fronteras de lo impensable (obviamente echando mano de nuevas categorías) se hace sospechosa de heterodoxia. El mero hecho de que su mensaje no pueda ser formulado a través de las categorías tradicionales, siembra el desconcierto en el aparato institucional. ¿De qué depende el que éste lo interprete como desacato a su autoridad, como competidor de su mensaje oficial o que, por el contrario, lo incorpore al *corpus* ortodoxo? La contestación no hay que buscarla en lo bien fundado de la doctrina profética sino en el *rappport de forces* entre los partidarios de la acción renovadora y del *statu quo*.

Teologías como éstas tratan asimismo de dar respuesta a cuestiones acuciantes que, aun recurriendo a una expresión manida, parecen típicas de nuestro tiempo de crisis. También el profeta weberiano es el hombre de las situaciones críticas:

El discurso profético tiene más probabilidades de aparecer en los periodos de crisis, abierta o larvada, que afectan a una sociedad entera o a clases sociales concretas. El profeta

alza su voz en períodos de transformaciones económicas o morfológicas en que las tradiciones sociales o los sistemas simbólicos que articulaban la visión del mundo empiezan a desmoronarse, a debilitarse y a convertirse en antiguallas. (BOURDIEU, 1971, p. 331).

A todo esto ya nos hemos situado de pleno —y ello era inevitable— en el problema de la innovación religiosa (ESTRUCH, 1972) o, más concretamente, en el de la renovación dogmática. La condena de H. Küng no puede entenderse sin referencia a ambas, pues —como se ha señalado unánimemente— es el suyo un esfuerzo por reformular muchos de los viejos problemas en categorías más actuales.

No hay que hablar ni con arcaísmos bíblicos ni con expresiones dogmáticas de origen griego o escolástico: ni hay que recurrir a la jerga filosófica de moda. Hay que hablar un lenguaje asequible al hombre de hoy y no hay que escatimar esfuerzos para lograrlo (KÜNG, HANS. «Dix propositions» *Le Monde*, 10, dic., 1979, p. 15).

No deja de ser paradójico que este intento tan legítimo entrañe tantos riesgos personales y que, por desgracia, su resultado más frecuente sean la etiqueta de hereje y la ruptura con la Iglesia. Desde un ángulo psicosocial las cosas no son muy difíciles de desentrañar. En primer lugar, todo intento de reformular dogmas o creencias en categorías asequibles al hombre de hoy supone relativizar la formulación primordial de las mismas, situarlas en su contexto sociocultural y aplicar métodos de las ciencias humanas (hermenéutica, lingüística, historia, antropología, etc.). Es obvio que el control de la fórmula dogmática se escapa así irremediamente a la instancia que lo custodia. De todos modos, como agudamente apunta SCHELSKY (1957), este proceso estaba fatalmente inscrito en la diversificación de confesiones cristianas que acompaña a los tiempos modernos. Desde el momento —dice— que las creencias cristalizan en fórmulas que el creyente tiene que discriminar para elegir en conciencia su confesión de fe, queda abierta la puerta a una indagación racional sobre la forma y el fondo de las proposiciones religiosas. A partir de aquí, el contagio del desengaño filosófico acerca de la verdad inherente a una proposición en sí, ha hecho el resto. El pensamiento de hoy juzga insoportable que haya instancias que se arroguen el *poseer* la verdad; todos somos unos humildes buscadores de la verdad. Aquí hay que situar el gran conflicto de la teología moderna como recordaba hace poco el cronista religioso de *Le Monde*, a propósito del proceso a Küng:

Porque el fondo del problema es que la manera como el trabajo del teólogo se contempla desde Roma es diametralmente opuesta a cómo lo ven la mayoría de los teólogos post-

conciliares. Según los teólogos de la Curia, la Iglesia «posee» la verdad en forma de «depósito de la fe» que tiene obligación de guardar y defender. Por tanto, los teólogos son más bien pedagogos que deben enseñar y explicar este corpus doctrinal a los fieles. [...] Ayer el teólogo estaba seguro de sí. Investido de autoridad, era dueño de su saber, lo transmitía mediante «tratados» coherentes [...] Hoy posee mucha menos seguridad, se siente solidario de un grupo que se entrega a la producción teológica en una situación bien determinada y buscando respuesta a cuestiones que vienen de fuera del campo de la producción teológica (*Le Monde* 10, dic. p. 15).

El que la teología sea fruto de una reflexión más amplia a la que tienen acceso los laicos, tras consigo confusión de roles, intentos de intromisión, delegación de poder. Tomar la palabra de la Iglesia es tomar el poder, dar la palabra es compartir el poder. Esto queda bien explícito por boca del cardenal Höffner cuando en una intervención justificaba la condena de H. Küng: «Una Iglesia que no ose luchar contra la herejía no sería una Iglesia sino un club donde se diserta sin compromisos» (*Le Monde*, 30-31, dic., 1979). Dando la vuelta a la frase podemos leer: si cualquiera tiene derecho a la palabra no habrá manera de llegar a un acuerdo sobre la doctrina. Observación, dicho sea de paso, muy pertinente desde el ángulo de quien *detenta la palabra*; los profesores universitarios sabemos algo de esto cuando en el calor de la discusión académica algún alumno iconoclasta ha planteado cuestiones que afectan a los últimos fundamentos de nuestra pretendida ciencia...

Otro elemento a considerar en toda esta maraña de circunstancias, es el de las implicaciones de esta condena para el movimiento ecuménico en el cual H. Küng se había comprometido hondamente. El Consejo Ecuménico de las Iglesias en una nota pasada al Vaticano se ha lamentado de que la condena de que es objeto el teólogo de Tubinga va a enfriar el movimiento en pro de la unión de las Iglesias (*El País*, 21, dic., 1979). Se ha señalado también que la toma de posición de Küng en favor de una interpretación amplia del principio de inerrancia de la Iglesia romana, había despertado un vivo interés en las otras Iglesias cristianas para quienes el dogma de la infalibilidad es inaceptable. Si el Vaticano que sabe esto y que —suponemos— mide las consecuencias de sus decisiones, desautoriza a H. Küng ¿qué razones podemos prestarle? El especialista en ciencias humanas no se contentará con examinar las justificaciones que los portavoces eclesiásticos aducen, ni calibrar las consecuencias ventajosas que para el catolicismo encuentra Roma en yugular así un principio de *entente*. Hay que ir más al fondo de la trama e indagar qué funciones (consecuencias) latentes tiene el mantener una cierta distancia entre confesiones dentro del pluralismo cristiano en que nos movemos. Aquí el modelo de mercado en el que compiten las diversas

«empresas de salvación» nos puede ilustrar algo. (BERGER y LUCKMANN, 1967). Las diferencias entre las confesiones cristianas comprometidas en el movimiento ecuménico son diferencias de detalle (esto será inadmisibles para más de un fiel cliente de una firma religiosa, pero creo que es una base de discusión aceptable). Las «diferencias marginales» en productos comerciales juegan un gran papel *vis-à-vis* del comportamiento del consumidor. Ignorarlo es quedarse sin respuesta ante algo tan llamativo como que bloques de productos prácticamente iguales (detergentes, electrodomésticos, computadoras, automóviles, etc..) compitan desafortunadamente en el mercado. ¿Por qué no se ponen de acuerdo las multinacionales del petróleo y constituyen un monopolio? Los economistas encontrarán muchas razones y algunas nos son muy pertinentes pero hay una esencial por parte de la clientela: la identificación del individuo con el producto que consume, sobre todo en la medida que su adhesión a él le hace sentirse original y distinto. En nuestra era industrial el individuo, despersonalizado en su trabajo, anónimo en medio de la aglomeración urbana, busca desesperadamente señales que le afirmen en su singularidad y que le diferencien del «resto». BERGER y LUCKMANN (1967, p. 124) piensan que la adhesión a una confesión religiosa (en la situación centro-europea o norteamericana es mucho más claro que en España) es una coordenada más que contribuye a una ubicación diferencial del individuo y, por tanto, se erige en elemento de auto-identificación. Recíprocamente, la confesión religiosa debe responder a esta demanda de sus fieles manteniendo ciertas diferencias (en dogmas, ritos, organización) que revistan significación a los ojos de los adeptos. Si a esto se añade que toda fusión de empresas supone una revisión drástica de funciones jerárquicas y una reorganización burocrática con la consiguiente redistribución del poder, comprenderemos la ambigüedad que despierta el ecumenismo en las instancias romanas y por qué no es tan dramático el que se pare en seco un intento personal y localizado (H. Küng en Tubinga) de acercamiento interiglesias. Mientras la teología oficial se dedique a elaborar diferencias dogmáticas no puede dejar de prosperar ya que legitima la burocracia eclesiástica que asegura la conservación y promoción del «producto religioso». Por la razón contraria una teología ecumenista a lo Hans Küng tiene todas las bazas en contra.

Queda en fin por profundizar algo más el papel que ha jugado en la condena de H. Küng esa necesidad que tiene la Iglesia (y toda confesión religiosa) de satisfacer al núcleo mayoritario de sus adeptos. Profeta o no profeta, Hans Küng —decíamos líneas atrás— ha sabido sintonizar con las inquietudes de muchos hombres de hoy. Su libro *Ser Cristiano*, 800 páginas, ha tenido una venta de 100.000 ejemplares en Alemania; el eco que ha

despertado su condena ha sido ciertamente notable. Sin embargo, es sobre todo el ala progresista e intelectual la que se identifica con la teología de H. Küng. El sentido de la fe, la reformulación del dogma, la utopía ecumenista son problemas típicos del intelectual. Ya lo apuntaba Max Weber cuando decía que «es el intelectual quien inventa la concepción del mundo como un problema de sentido» (p. 403). La teología de Küng satisface a esta clientela marginal cuya inquietud religiosa es más bien especulativa y anti-utilitarista: al intelectual le repugna la religión-magia de las masas populares, como le parece mezquina la religión-de-prácticas que caracteriza a la pequeña burguesía. Pero estos son justamente los estamentos en que se apoya la Iglesia y con los que debe contemporizar ya que son sus mejores clientes. No puede, por tanto, tolerar que la teología se haga eco primordialmente de los problemas que se fabrican los intelectuales laicos (como por razones de clientela no puede dar carta blanca a una teología que justifique las reivindicaciones revolucionarias de los oprimidos). En parte porque aquellos problemas son esotéricos, cuando no desconcertantes, para la gran masa de consumidores religiosos y el darles beligerancia podría interpretarse como que la Iglesia se desentiende de las preocupaciones del fiel sencillo. De todos modos, el que sea más productiva y traiga menos quebraderos de cabeza la solicitud pastoral por este *ideal-tipo* de fiel sumiso, no justifica la demagogia barata del cardenal Ratzinger que ha llegado a decir en su sermón de fin de año que una de las funciones de la Iglesia es defender a los pobres contra los intelectuales (*El País*, 4, en., 1980). También cuenta, además de lo dicho, el miedo a la crítica racional del dogma cuyo estatuto epistemológico es tan frágil, como ya hemos comentado. Por otra parte, una teología que se oriente a esos «problemas de intelectuales» no puede dejar de ser, en parte, fruto de la reflexión de los laicos, lo que es una forma simbólica de compartir el poder con los especialistas de la especulación religiosa. La Iglesia, paradójicamente, no está tanto en contra de una teología avanzada cuanto en contra de que ésta tenga demasiada resonancia entre un estrato de fieles. La Iglesia teme —y hoy más que nunca— el que la teología suministre las bases ideológicas de una revolución social, llámese ésta ecumenismo o liberación de los oprimidos. Lo más eficaz es cortar los hilos de comunicación entre teólogos y laicos. Aquí cobra todo su sentido la *boutade* del cardenal Höffner de que la Iglesia no es un «club» donde todo el mundo puede opinar, o la del cardenal Luciani: «Desde que un teólogo publica en *livre de poche* está perdido para la sana doctrina» («Editorial» *Le Monde*, 20 dic., 1979). ¿Qué otro significado puede tener si no el que en la condena de H. Küng no se haya mencionado la palabra «herejía», que no se le haya degradado de su sacerdocio? En la práctica sólo se le prohíbe airear cuestiones, trasvasar ideas

*en nombre de la Iglesia.* Ésta, desde el momento que es una institución, no puede alimentar o refrendar corrientes ideológicas que se volverían irremediablemente contra los modos de gestión burocrática de su «empresa de salvación». En el fondo es la pugna por mantener una forma de gobierno (por supuesto no privativa de la Iglesia) que, como dice Michel Crozier, es cada vez más inadecuada a la complejidad de la *polis* moderna:

Los modos de gobernar actuales reposan aún, en gran parte, sobre los mecanismos tradicionales del secreto, de la distancia, de la autoridad jerárquica. Estos mecanismos requieren para ser eficaces, situaciones sociológicas de fragmentación y de aislamiento. Pero el incremento de la interacción entre los hombres ha derribado las barreras y por consiguiente no permiten dominar una complejidad que, de día en día, se hace mayor. (*Le Monde*, 26, abr. 1978).

## LOS LÍMITES DEL PODER INSTITUCIONAL: LA «PRISE DE LA PAROLE». LA NEGOCIACIÓN

Hasta aquí hemos trazado el marco sociológico desde donde puede entenderse cualquier conflicto doctrinal dentro de una religión institucionalizada. Hemos tenido constantemente presente el conflicto concreto que ha surgido en torno al teólogo H. Küng pero, por encima de las alusiones indispensables, nuestro propósito era dar una visión general, en términos de poder, de la confrontación entre doctrinas o, si se prefiere, de un intento de renovación doctrinal desde la teología. Queremos ahora acercarnos un poco más a las circunstancias y sucesos que han ido salpicando este enfrentamiento y mostrar, a partir de las mismas, cómo las acciones y reacciones que se han ido acumulando en torno a la decisión romana tienen también una interpretación a través del prisma del poder.

La Congregación para la Doctrina de la Fe ha condenado a H. Küng *in absentia*, es decir, ha habido deliberación al más alto nivel, se ha emitido una sentencia sin haber escuchado al acusado y se le ha hecho llegar la decisión, según todos los visos inapelable pues, o está firmada por el Papa, o no está dictada sin su anuencia. Ha sido éste uno de los aspectos de la actuación vaticana que más polvareda ha levantado y los medios de comunicación no han dejado de explotarlo. Así, *El País* en un editorial del 22 de diciembre escribe:

Se puede decir que la forma en que la Iglesia institucional llama al orden a los teólogos resulta excesivamente disonante con los hábitos de tolerancia del mundo occidental. La

legislación y la práctica canónica se sitúan, en el plano procesal, muy por debajo de cualquier ley de enjuiciamiento de un Estado que hace suya la Declaración de los Derechos del Hombre, la cual concede al acusado todas las posibilidades de ser escuchado y defendido.

El ejercicio del poder que todo ello transparenta es, en efecto, demasiado descarnado como para no herir la sensibilidad de una sociedad que rechaza esos aparatos de poder «kafkianos» aunque actúen en nombre de Dios. Pero ¿por qué la Iglesia no monta procesos en toda regla a los teólogos recalcitrantes? Dejando de lado si Hans Küng había sido o no llamado a Roma anteriormente y si había o no aceptado ir bajo ciertas condiciones (los detalles pueden ser importantes para una reconstrucción histórica del proceso pero aquí no vienen al caso), hay una premisa clara y es que éste es un proceso de ideas y, en calidad de tal, su substancia jurídica es escasa. A un autor no se le juzga tanto en estos casos sobre la letra de lo que escribe sino sobre la interpretación heterodoxa que un ministerio fiscal hace de la misma, a la cual la defensa opondrá su interpretación ortodoxa. Pero ¿en base a qué «código penal» (hermenéutico) se puede zanjar la cuestión? Un proceso a ideas teológicas en la actualidad sólo conseguiría destapar la naturaleza consensual de la interpretación ortodoxa, consenso que, como anteriormente quedó claro, nace en el seno del «grupo de expertos» que detenta el poder de imponer así significados. Pienso además que un proceso a ideas teológicas desempolvaría todo el trasfondo de lucha por el poder que la historia desvela en las inmortales batallas por la ortodoxia que Roma ha mantenido desde Nicea hasta la Reforma, con especial mención al Cisma de Oriente. Todos los análisis weberianos sobre burocratización de la religión, búsqueda y mantenimiento de una clientela de adeptos, acomodo a sus aspiraciones, compromiso con sus intereses, son aquí totalmente pertinentes.

Que el Vaticano era consciente de que condenar a un teólogo de vanguardia le iba a acarrear disgustos y críticas resulta también evidente en el cuidado que ha tenido en justificar *a posteriori* su decisión y acompañarla de matizaciones curiosas. Por ejemplo, la publicación de la sentencia en el *Observatore Romano* va acompañada de un artículo del cardenal Höffner en el que afirma que esta condena se ha hecho necesaria porque H. Küng se había negado siempre a retractarse de las teorías erróneas de las que se le acusaba. El obispo de la diócesis a que pertenece H. Küng comentó, asimismo, en la televisión alemana que en este caso no había habido ni vencedores ni vencidos e insistió en que se trataba de la defensa del bien superior de la Iglesia. Más dura fue una reacción ulterior del cardenal Höffner, ya en plena polémica, cuando calificó la postura de H. Küng de una «terrible y excesiva

autosuficiencia». Si la Iglesia cree oportuno acompañar su decisión de explicaciones es para paliar reacciones en contra. Ya hemos visto que las ha habido. Lo que quizás Roma no anticipó fue la rapidez y la amplitud de las mismas. El movimiento de solidaridad con H. Küng ha dado pie a un «frente de oposición». Küng contaba ciertamente con simpatizantes pero a raíz de su condena éstos cierran filas en torno a su persona conflictiva; sólo ahora se explicita el acuerdo que hay a propósito de sus ideas cristalizando todo ello en un grupo de presión que va a medir sus fuerzas con el Vaticano.

Lo que será importante en los días que siguen es calibrar las cotas que alcanza el conflicto de poderes. Quienes primero entran en liza son teólogos, colegas de H. Küng. El grupo de catedráticos de Tubinga crea un comité de Defensa de Derechos Humanos en la Iglesia que en su primer comunicado afirma:

Han concluido los tiempos en que tenía un alcance ilimitado el principio *Roma locuta, causa finita*. Si las autoridades romanas y los príncipes de la Iglesia alemana creen que van a poder seguir zanjando mediante actos de autoridad cuestiones eclesiásticas vitales, se encuentran en un error. Las disposiciones autoritarias no tienen nada que ver con aquella ciencia teológica libre que recibe su crédito de la crítica racional y del diálogo fraterno (*El País*, 2, en., 1980).

Mismas ideas, tono algo más moderado, en una carta de 50 teólogos españoles que publica el mismo diario:

Pensamos que el lugar natural para detectar y corregir las posibles deficiencias de la obra de H. Küng, es el foro de la investigación teológica. No excluimos con esto que el magisterio pueda y deba en determinadas circunstancias pronunciar su palabra autorizada y última. Pero esto sólo debería ocurrir cuando se han agotado previamente todos los demás resortes: diálogo, advertencias, etc. [...] Nos unimos a la propuesta formulada por el mismo Küng, de que se nombre una comisión internacional de teólogos que estudien su caso (*El País*, 23, dic., 1979).

Y los responsables de *Concilium*:

Los directivos de la revista internacional *Concilium* no vemos ninguna razón decisiva para dejar de considerar a nuestro colega H. Küng como teólogo católico. Por ello mismo intentaremos obtener una revisión de su proceso. Además pedimos con insistencia que los procesos en materia doctrinal respeten, de una vez, los derechos del hombre comunmente admitidos (*Le Monde*, 23-24, dic., 1979).

También leemos en *El País*:

El propio H. Küng se solidariza con el comité para la Defensa de los Derechos de los Cristianos de la Iglesia y sugiere que se internacionalice. El objetivo inmediato es mover a

la Curia Vaticana a que en cada caso de procesos doctrinales el afectado pueda ejercer el derecho a elegir su propio defensor y a tener acceso a todas las actas, según concesión sinodal de la Iglesia suiza en febrero de 1974 (*El País*, 2, en., 1980).

Todas estas tomas de posición propenden, en última instancia, a recortar el poder del Vaticano. Por un lado, y esto es explícito en las declaraciones transcritas, se trata de sustraer a su competencia (o al menos de compartirla) la facultad de escudriñar las ideas de los teólogos; son ellos mismos los que recaban el derecho a hacerlo nombrando algo así como un «tribunal de expertos». Por otro lado, aunque sean las instancias supremas las que promulguen y ejecuten la sentencia, ésta debe seguir a un proceso abierto y público.

No son éstas las únicas tomas de posición públicas en contra de la sentencia vaticana y sus procedimientos (hemos hablado de la nota del Concilio Ecuménico, y la prensa liberal ha adoptado un tono fuertemente reprobatorio,<sup>2</sup>) pero sí han sido de las más significativas para nuestro análisis puesto que aquí está en juego la autonomía del grupo de expertos-teólogos frente a las instancias burocráticas vaticanas. El saber confiere una autoridad y poder que se alía o que toma sus distancias frente al poder ejecutivo. El que los teólogos hayan aprovechado esta coyuntura para hacer cuerpo con uno de ellos, situado en entredicho, no es, ni más ni menos, que una ostentación de su parcela de poder que presiona a la autoridad en funciones para que no se propase.

Todo ello nos fuerza a huir de análisis simplistas del poder como si éste fuera detentado de manera omnímoda por un actor o un grupo social. El análisis del poder político ha puesto en claro hace tiempo que esto está muy distribuido en el seno de las instituciones y cómo la dinámica de las mismas puede entenderse en términos de alianzas, tratos, chantajes, ofensivas larvadas o abiertas entre subgrupos que detentan poder en grado diverso. Una institución u organización vive a costa de un equilibrio de poderes que resulta de la *negociación* (lo más a menudo implícita) de las partes en presencia. Cada actor o grupo en escena posee sus elementos de persuasión y de disuasión que mantiene a los otros «en su sitio». Si, en un momento dado, alguien rompe el equilibrio surge el conflicto. El éxito de los escritos de H. Küng, su *status* de catedrático, el apoyo virtual de colegas teólogos, ecumenistas e intelectuales cristianos, le estaban dando una sobretasa de

<sup>2</sup> Mi compañero Juan Estruch me comentaba al respecto que este tono ha sido muy característico del ala liberal de la prensa española y me citaba algunos títulos. El teólogo O. González de Cardenal, en una aterciopelada defensa del papa Wojtyła en las columnas de *El País*, aludía esos mismos días a la «incapacidad nacional para establecer comunicación con Roma».

influencia (o sea, poder) excesiva a los ojos del Vaticano. Por si fuera poco, el propio Hans Küng había dado a entender, pocas fechas antes de estos sucesos, que si Roma no le había condenado aún explícitamente era porque no disponía quizá de una réplica doctrinal adecuada. ¿Fue esto la gota que hizo desbordar el vaso? Era obvio que, así las cosas, Roma no podía permanecer mucho más tiempo pasiva, y su acción se encamina directamente a restablecer el fiel de la balanza. La confrontación abierta sucede ahora al conflicto larvado. Las cartas se han puesto boca arriba y ahora se verá con claridad qué bazas poseen los contrincantes y cómo las emplean para negociar el *statu quo*.

Resulta esclarecedora, en este sentido, la entrada en escena de un nuevo actor, el gobierno alemán. Hans Küng es catedrático numerario en una universidad estatal y sólo puede ser depuesto por el gobierno, no por el Vaticano. El gobierno alemán, muy a su pesar probablemente, se va a convertir en árbitro de la situación y ejecutor de una sentencia cuyo trasfondo ideológico no le incumbe. En los días que siguen cada uno de los litigantes va a tratar por todos los medios de atraer a este poderoso árbitro a su bando. Los partidarios de Küng hacen valer la libertad de cátedra y de investigación (el ministro de Asuntos Exteriores, Genscher, les apoya en unas declaraciones); agitan el fantasma de la ingerencia romana y, para impresionar a la opinión pública, algunos montan ante la Catedral de Colonia un «auto de fé», simbólicamente oscurantista. Por su parte la Iglesia desempolva una cláusula concordataria de los años 30 en la que se regula la provisión de cátedras de teología y que proporciona una base jurídica a su reclamación. También informa a sus fieles en pastorales y sermones. En un *land* de mayoría católica el gobierno no puede dejar de lado consideraciones electorales a la hora de decidir...

Llegados a este punto sólo nos quedaría por examinar una última alternativa, ciertamente hipotética, pero que nos permite ahondar un poco más en los fenómenos de poder que desvela la adhesión a grupos. Más de uno se habrá preguntado: ¿por qué Hans Küng no ha abandonado la Iglesia? Está muy extendida la idea de que la defeción es el procedimiento más eficaz para resolver problemas de relación entre individuos y organizaciones: si los bienes y servicios que ésta le procura no satisfacen al miembro, se da de baja y acude a otra. Este razonamiento totalmente adecuado para el ama de casa en sus relaciones con su proveedor doméstico o de un individuo cualquiera con su agente de seguros, su taller de automóviles, etc. deja ya de ser evidente cuando la organización de bienes y servicios constituye un monopolio (la telefónica), o cuando la adhesión que uno mantiene con la organización está tejida de vínculos emocionales y hay por detrás un

«curriculum» que ha decantado un sentimiento de lealtad. En esta segunda alternativa la imposibilidad de defección o el alto coste de la misma hace que el descontento del cliente se traduzca no en un cómodo abandono sino que toma la forma de la «*prise de la parole*». (HIRSCHMAN, 1970).

Cuando un líder, portavoz de una renovación ideológica dentro de un partido, una iglesia, es reducido al silencio en nombre de la ortodoxia ¿qué hacer? Desde el punto de vista de la «producción de bienes y servicios» es como si los responsables de la organización rehusasen incorporar al «producto» elementos que, según afirman los renovadores, son beneficiosos. (¿Lo juzga así el resto de la clientela cuyos deseos controla, en cierta manera, el aparato de la organización?). Los interesados en la renovación se hallan ante el dilema de marcharse, o protestar. ¿Qué significa, en el caso concreto de la Iglesia católica, marcharse? ¿Dejar de creer? ¿Irse a otra Iglesia? Es indudable que existe la posibilidad de que una defección sonada haga reflexionar a la jerarquía eclesiástica y quizá consiga, *a posteriori*, el efecto deseado. Pero cabe también la posibilidad de que la innovación teológica propuesta constituya sólo una mejora marginal del dogma. Y esto en dos direcciones: para la gran masa de clientes que, en el mejor de los casos, no entenderán por qué hay que cambiar un «producto» que se adecua muy bien a sus necesidades e intereses (en el peor de los casos y con estas formulaciones espectaculares de *¿Infalible?*, etc. puede interpretarse el cambio como que el producto se degrada). En otra dirección está la masa de clientes potenciales de la Iglesia católica que entrarían en ella si su doctrina se flexibilizase en ciertos detalles (en el sentido que propone H. Küng). ¿Serían tantos como para justificar el cambio? Lo que queremos decir es que cualquier renovación del dogma, como la que aquí está en juego, no es una ruptura religiosa radical sino lo que se llama más bien una «innovación-adaptación» (ESTRUCH, 1972) y que, dentro de nuestra analogía de mercado, puede ser contemplada como una mejora relativamente marginal del «producto ideológico» frente a una demanda altamente inelástica y que, en estas condiciones, la defección es poco, o nada operativa para introducir la reforma. La única forma, entonces, de conseguirlo es la «*prise de la parole*», la cual presupone además (como ya lo hemos apuntado) la convicción de que uno puede jugar un importante papel y de que la razón está sobre el número. Permanecer dentro de la Iglesia en estas circunstancias supone lealtad y una gran dosis de racionalidad. Supone sobre todo una opción en pro del cambio, más creativa no sólo por cuanto una reformulación dogmática lo es en sí, sino porque los medios que se ponen a concurso son típicamente políticos y, si la «política es el arte de lo posible», el que actualiza lo posible tiene que derrochar imaginación y habilidad. Hans Küng ha dicho:

Interpreto el veredicto romano no como una derrota sino como un desafío a nuestra Iglesia en pro de una clarificación, largamente frenada hasta ahora, de los fundamentos de la teología católica y de su difusión. Un compromiso desleal me hubiera permitido quizá conservar la licencia docente y me hubiera proporcionado una calma temporal pero con ello no habría prestado a la Iglesia un servicio y al tiempo me habría privado de mi identidad cristiana y del crédito moral (*El País*, 2, en., 1980).

## CONCLUSIÓN

En un artículo de hace ya bastantes años, el historiador de la ciencia Thomas Kuhn (reproducido en KUHN, 1977) llama *the essential tension* a la situación de todo científico innovador que, a la vez que explora a fondo el paradigma de su ciencia y trata de aplicarlo con todas sus consecuencias, tropieza constantemente con excepciones que le fuerzan a superarlo, es decir, a crear algo nuevo, quizá otro paradigma alternativo que desplaza al vigente. Kuhn piensa que en todo dominio científico «algunos individuos son más tradicionales, otros más iconoclastas y sus contribuciones, por tanto, diferirán considerablemente» (p. 228), y esto realmente lo hemos visto plasmado en el conflicto teológico de Hans Küng con la Curia Romana. De lo que el famoso historiador no habla es de la constelación de elementos personales que hacen prevalecer, más o menos temporalmente, un paradigma frente a otros. Implícita en su razonamiento está la idea de que «la verdad acabará por triunfar». Tratándose de modelos formales sobre el mundo físico casi podemos darlo por seguro. Tratándose de «visiones del mundo», de ideologías, no podemos ser tan optimistas. El dominio de las normas y valores humanos es indisociable de la manera que se imponen y de los intereses de grupo que los respaldan. Algo de esto ha quedado manifiesto en las líneas que anteceden. Quizá más de un lector encuentre en ellas una visión hartamente unilateral, quizá rastree una cuasi-obsesión por «desenmascarar el poder». Pienso que ni lo uno ni lo otro. En todo caso quisiera dejar bien claro que privilegiar un ángulo de enfoque de un tema no quiere decir que el autor ignore otros o que los minusvalore. Analizar un conflicto de ortodoxia religiosa (o política) a través del prisma del poder es *una manera* de entenderlo. En fin, el poder, como inherente a toda forma de vida social, no hace falta desenmascararlo. Habría más bien que humanizarlo. Quizá la Iglesia católica puede contribuir a ello.

**BIBLIOGRAFÍA**

- BERGER, P., 1969, *The Social Reality of Religion*, Londres, Faber.
- BERGER, P. & LUCKMANN, Th. 1967, «Aspects sociologiques du pluralisme», *Arch. Sociol. Rel.*, núm. 23, pp. 117-127.
- BOURDIEU, P., 1971, «Genèse et structure du champ religieux» *Rev. Franç Sociol.*, 12, pp. 295-334.
- DECONCHTY, J. P., 1971, *L'orthodoxie religieuse*, Paris, Les Ed. Ouvrières.
- DURKHEIM, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris (P.U.F. 1968).
- ESTRUCH, J., 1972, *La innovación religiosa*, Barcelona, Ariel.
- KUHN, Th., 1977, *The Essential Tension*, Chicago University Press.
- HIRSCHMAN, A. O., 1970, *Exit, Voice and Loyalty*, Harvard University Press.
- SCHESKY, H., «Can continual questioning be institutionalized?», en N. BIRNBAUM & G. LENZER (comp.), *Sociology of Religion. A Book of Readings*, Prentice Hall, 1969.
- WEBER, Max. «Sociología de la Religión», en *Economía y Sociedad*, México, F.C.E., 1944.