

El gobierno de la Iglesia: síntomas de un malestar

Jesús Martínez Gordo

Cuando se habla con algunas personas de la curia vaticana sobre el pontificado de Juan Pablo II es muy frecuente escuchar una evaluación que resalta su preocupación por la unidad y la verdad, algo que ha redundado en un crecimiento espectacular del cristianismo en el mundo: se ha pasado de una iglesia que rondaba los 800 millones de miembros en el inicio de su pontificado a cerca de 1.200 millones a finales del segundo milenio. Ningún papa antes de Juan Pablo II había sido capaz de incrementar en cerca de un tercio el número de fieles. El crecimiento de la cristiandad ha sido espectacular en este papado, bien a pesar de sus críticos más radicales.

A este dato cuantitativo hay que añadir otros que descansan, en buena parte, en la sensibilidad de este singular papa: su admirable acercamiento al mundo judío, su contribución a la caída del muro de Berlín y a la democratización de los países del este, su acentuada sensibilidad por las cuestiones sociales, su condena sin paliativos de cualquier clase de guerra, su humildad y coraje para pedir perdón por los errores cometidos en el pasado por la iglesia y un largo etcétera.

Se podrá conceder, adelantan estas personas, que la situación de la iglesia católica en Europa no permite lanzar las campanas al vuelo. Son datos incontestables el des-

censo de los practicantes dominicales, el vaciamiento de las iglesias, la caída de la auto-identificación como cristiano, el envejecimiento del clero y de las comunidades cristianas, el cierre de parroquias, la reorganización de las mismas mediante su agrupamiento, la creciente contestación en su seno, etc. Sin embargo, prosiguen, la iglesia católica es, por fortuna, bastante más que la iglesia europea. Es probable que nos encontremos en los inicios de un nuevo tiempo en el que habrá que dejar de mirar a Europa como referencia capital de la cristiandad para estar más atentos a otros continentes en los que la fe florece con particular fuerza en estos tiempos de indiferencia, desafecto, agnosticismo y ateísmo típicamente europeos.

A nadie se escapa que una respuesta de este estilo, siendo verdadera, no recoge la complejidad de lo que se está viviendo en Europa. Cuando menos, hay que reconocer que no se hace cargo de que, si es cierto que el decrecimiento de la iglesia en el viejo continente va unido a la secularización, al aumento de la indiferencia y, frecuentemente, a la falta de coraje evangelizador de muchos cristianos, también se encuentra lastrado por una forma de gobernar que resulta cada día más difícilmente aceptable para cristianos educados en una cultura democrática, celosa

de las libertades y amante del pluralismo¹. El actual ejercicio del primado en la iglesia y su manera de promover la verdad y la unidad, suscitan infinidad de recelos y de problemas que inciden directamente en la capacidad evangelizadora de los creyentes y de las comunidades cristianas. La iglesia, y particularmente la curia romana, está anclada –se oye frecuentemente– en formas monárquicas y autoritarias de gobierno, es desmedidamente recelosa de todo control y propensa a exigir la obediencia en nombre de la fe, incluso más allá de lo que es razonable a partir de la revelación cristiana.

Esta percepción no es exclusiva, desgraciadamente, de una buena parte de las iglesias europeas, sino también de otras iglesias de América del Norte y del Sur, de África, de Oceanía y de Asia.

Un diagnóstico de este calado difícilmente puede ser negado u ob-

¹ Éste es un problema que viene de la mano de otros tantos como los derivados del divorcio o el control de la natalidad; la autonomía relativa de la vida religiosa en la iglesia; las posibilidades de iniciativa local en materia de misión, catequesis y liturgia; la autonomía de la teología; la colegialidad de los obispos; la reforma de las condiciones de elección del papa y de los obispos; el celibato sacerdotal; la reforma de las instituciones necesarias para el ejercicio del primado de Pedro; el acceso de la mujer al sacerdocio, etc.

viado. Y, de hecho, no lo es si se analiza la documentación y las orientaciones que emanan de la curia: hay una indudable preocupación por la unidad y por la verdad, algo que, en algunos casos, tiene dificultades para eludir el riesgo de lo que se ha dado en llamar «la patología de la verdad y de la unidad». Si la preocupación por la verdad puede responder a la necesidad compulsiva o ansiosa de encontrar seguridad intelectual mediante la exclusión de otros posicionamientos², la atención desmedida por la unidad puede acabar disolviendo la legítima diversidad y el pluralismo enriquecedor³. Cuando ello sucede se pueden rozar las actitudes y los comportamientos autoritarios, temerosos e incapaces de acoger la diversidad y dispuestos a buscar la uniformidad a un desmedido precio.

Y, sin embargo, la grandeza de un genuino magisterio católico consiste, precisamente, en que supera estas dos patologías. Por eso, es preocupante toda forma de gobierno eclesial que apueste por una unidad fuerte mediante la afirmación rigurosa e intransigente de puntos doctrinales que, fijados para siempre, se ofrecen como referencia segura e irrefutable. Una estrategia de este género

² Cf. G. LAFONT, « Imaginer l'Eglise catholique », Paris, 1995, p. 186.

³ Cf. G. LAFONT, o. c. p. 252.

ignora que lo que divide no es la flexibilidad y la aceptación de todas las legítimas diferencias, sino precisamente este decantamiento por la rigidez y el rigor, esta sed –a veces obsesiva– por la verdad y la unidad que parece invadirlo todo⁴.

es obligado destacar, entre los grandes aciertos de Juan Pablo II, su admirable acercamiento al mundo judío, su acentuada sensibilidad por las cuestiones sociales, su condena de cualquier clase de guerra, su humildad y coraje para pedir perdón, etcétera

Diagnósticos enfrentados

No es de extrañar que el ministerio de Pedro –cuya misión fundamental es cuidar la unidad y la comunión de la fe– sea objeto de un intenso debate, incluso entre los mismos cristianos. Es referencial el diálogo habido entre dos teólogos jesuitas en la revista América durante el año 2000: A. Dulles (posteriormente nombrado cardenal) y

⁴ Cf. A. NAUD, «Il magisterio incerto», Brescia, 1990, p. 38

L. Örsy (profesor en la universidad gregoriana de Roma)⁵.

Para A. Dulles, la situación de la iglesia actual es tal que demanda un sucesor de Pedro dispuesto a enseñar y dirigir a todo el pueblo de Dios con vigor y coraje y que lo haga recurriendo, si es preciso, a la asistencia divina. En un mundo como el nuestro, en el que la información viaja a la velocidad de la luz, la autoridad global es más importante que nunca para evitar tanto los extremismos centrífugos y rupturistas como los localismos disolventes. Es preciso que el centro romano se haga notar en todos y en cada uno de los rincones del mundo y que salga al paso, por ejemplo, de propuestas de reforma tales como nombrar democráticamente a los obispos, dotar de mayor autoridad a los sínodos de los obispos y a las conferencias episcopales, limitar el poder de la curia romana o repensar el poder docente del papa. Son demandas que no se ajustan al problema de fondo que tiene que afrontar la iglesia católica en nuestros días y que no es otro que el de su unidad en un mundo crecientemente globalizado. Se necesita un papado fuerte y enérgico.

El actual malestar de algunos cristianos es consecuencia –prosigue

⁵ Cf. A. DULLES, «El oficio de la teología. Del símbolo al sistema», Barcelona, 2003.

A. Dulles– de un error estratégico en el pasado: un buen número de opiniones teológicas, que hasta entonces habían despertado sospechas, obtuvieron el apoyo oficial en el Vaticano II (1962–1965). Este éxito contribuyó a crear un nuevo clima en el que la novedad no sólo era tolerada, sino glorificada. Muchos consideraron como algo seguro que la heterodoxia de hoy habría de convertirse en la ortodoxia de mañana. Por consiguiente, para ser un líder, había que aventurarse en territorio nuevo y peligroso y decir lo que ningún otro teólogo católico se había atrevido a decir aún.

Así fue como se inició un proceso en el que prácticamente toda la ortodoxia católica (la infalibilidad papal, la inmaculada concepción de María, la asunción de María, la concepción virginal de Jesús, su resurrección corporal, la divinidad de Cristo y hasta la misma Trinidad) fue cuestionada, negada o reinterpretada por algún autor prominente para significar lo que nunca se había considerado que significara. Los intentos de las autoridades eclesiales por limitar estos excesos fueron condenados como prácticas inquisitoriales.

En el pontificado de Juan Pablo II –prosigue A. Dulles con su diagnóstico– se ha procurado poner orden, cierto que con escaso éxito,

ya que los teólogos liberales y radicales forman coaliciones, reúnen firmas y publican manifiestos deplorando las violaciones de su autonomía. Por su parte, algunas facciones conservadoras, ansiosas de restaurar el pasado, denuncian a la jerarquía por su supuesta permisividad.

Estando así las cosas, no hay que extrañarse de que las intervenciones del magisterio parezcan inoportunas –e, incluso, a veces, lo sean– pero, en general, son necesarias para evitar la erosión y el debilitamiento de la fe.

Es conocido por todos que los miembros de una profesión comparten una visión común de aquello que constituye su materia. Esto es algo que difícilmente puede decirse acerca de la teología actual, incluso dentro de un mismo cuerpo eclesial como la iglesia católica.

Distinto es el diagnóstico de L. Örsy. El teólogo recuerda a Avery Dulles que el catolicismo es muy fuerte en su centro romano y extremadamente débil en asuntos capitales en los que se está jugando su misma existencia, tales como la falta de sacerdotes, la exclusión de los laicos en la toma de decisiones, el desaliento de las comunidades... Por eso, propone que la igle-

sia sea fuerte no sólo en Roma, sino en todas partes.

Esto es algo que pasa por una nueva manera de ejercer el primado reforzando la comunión en todas las partes y con todas ellas.

*el actual ejercicio del
primado en la iglesia y su
manera de promover la
verdad y la unidad suscitan
infinidad de recelos y de
problemas que inciden
directamente en la capacidad
evangelizadora de los
creyentes*

Es preciso equilibrar la relación entre la iglesia universal y las iglesias locales, aplicar el principio de subsidiariedad y la colegialidad, escuchar la voz del pueblo de Dios en el nombramiento de los obispos, conceder más autoridad y libertad a las conferencias episcopales dentro de un proyecto de inculcación de la fe, reaccionar ante la extensión indebida de las llamadas verdades «definitivas» y procurar que la curia romana no usurpe la responsabilidad de las iglesias locales ni se interponga en la relación sacramental que vincula al obispo de Roma con los demás obispos dispersos por el mundo, y a éstos con su cabeza.

El proceso de mundialización que tanto preocupa a Avery Dulles –concluye L. Örsy– no elimina la diversidad y dignidad de las iglesias locales (algo que es un don de Dios), ni la sacramentalidad de todo el episcopado, la energía del Espíritu presente en los sínodos y conferencias episcopales o el «sensus fidelium» del pueblo cristiano. La falta de una adecuada respuesta a estas cuestiones pone en grave riesgo la misma idea de una «iglesia mundial» tal y como la propone A. Dulles.

*la marcada preocupación por
la unidad y la verdad ha
determinado que la deseable
colegialidad entre los obispos
–tan importante en el
concilio Vaticano II– haya
entrado en franca regresión*

Síntomas de un creciente malestar

Los hechos son incontestables: la marcada preocupación por la unidad y la verdad ha determinado que la deseable colegialidad entre los obispos –tan importante en el concilio Vaticano II– haya entrado en franca regresión en las tres grandes funciones que comparten los sucesores de los apóstoles (la

enseñanza, la santificación y el gobierno), que se asista a un desmedido protagonismo de la curia vaticana, así como a una dudosa reconsideración de la teología de la iglesia local en favor de una concepción universalista y que –sin ánimo de agotar todos los indicadores de un creciente malestar– se empiecen a oír voces reclamando la celebración de un concilio Vaticano III para abordar, entre otros asuntos, la espinosa cuestión del modo como se ha ejercer el primado en la iglesia.

La difícil articulación entre el primado y la colegialidad

El canciller Bismarck declaró en 1870, después del concilio Vaticano I, que los obispos católicos no eran más que unos representantes locales del papa, el único que tenía la autoridad y el poder efectivos en la iglesia. Pío IX se afanó en desmentir esta tesis apoyando la reflexión de los obispos alemanes sobre esta cuestión. Sin embargo, ni el posicionamiento de Pío IX ni las consideraciones del episcopado alemán refrendadas por el papa han podido impedir que los obispos empezaran a aparecer cada día más como subordinados en su relación con el papa y con las congregaciones romanas.

Pío XII, por ejemplo, afirmaba solemnemente en la encíclica «Mys-

tici corporis» (29 de junio de 1943) –reparando los silencios del Vaticano I– la dignidad de los obispos como sucesores de los apóstoles y su presidencia de las iglesias locales. Sin embargo, no reconocía la corresponsabilidad de los obispos en el gobierno de la iglesia universal. Y en lo que concernía al gobierno de las diócesis manifestaba que los obispos «no son totalmente independientes, sino que están sometidos a la autoridad legítima del Pontífice de Roma, gozando de poder ordinario de jurisdicción, el cual les es inmediatamente conferido por el Soberano Pontífice». Esto quería decir que cualquier obispo recibía su autoridad «directamente del papa», esto es, por medio del nombramiento y no en virtud de la consagración episcopal. Así se reforzaba la dependencia de cada obispo en su relación con el papa.

El Vaticano II recuperará la colegialidad entre el papa y los obispos y de éstos entre sí y con el papa, dando por superada –al menos teológicamente– la escisión entre el poder de orden (que se confiere por la consagración episcopal) y el poder de jurisdicción (que supuestamente sería concedido por el papa a cada obispo): «Este santo Sínodo enseña –declaran los padres conciliares– que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Or-

den (...). La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también los de enseñar y regir, los cuales, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio» (LG 21).

Un par de números más adelante, explicando cómo se ha de entender la «comunión jerárquica con la cabeza» proclamará que el sucesor de Pedro, es «el principio y fundamento perpetuo visible de unidad, así de los Obispos como de la multitud de los fieles» (LG 23). Previamente había manifestado que el colegio episcopal es sujeto de un poder supremo y pleno sobre toda la iglesia sólo en «unión con el pontífice romano, su cabeza, y nunca sin esta cabeza» (LG 22).

Estas concreciones no constituyen, como se puede apreciar, un sustancial avance con respecto a la ecle-siología del Vaticano I ni ofrecen un verdadero examen de los problemas de libertad que pueden plantearse entre el magisterio de cada uno de los obispos y el de Roma. Concretamente, no se dan indicaciones sobre cómo gestionar la libertad de todos y de cada uno de los obispos en el interior de la comunidad magisterial. Sólo queda someterse a la autoridad y a los dictados del obispo de Roma en todos los asuntos, incluso en aque-

llos en los que, sin tocar para nada cuestiones relativas a la fe, lo que está en juego es, simplemente, un juicio de prudencia pastoral.

Por eso, es normal que los obispos, al quedar estrechamente vinculados con la enseñanza del papa –al menos cuando se dirige a la iglesia universal– estén invitados a asociarse con esta doctrina y a difundirla en sus respectivas iglesias, a pesar de que tengan reparos o no la compartan.

Y la verdad es que no escasean los prelados que a lo largo de estos últimos decenios tienen dificultades para hacer propia y difundir esta enseñanza papal en todos sus extremos. Se ven cogidos por una doble fidelidad: la que deben a la verdad que exigiría una gran libertad, y la que deben al papa, cabeza del cuerpo del que son miembros, y que exige una actitud de solidaridad. No faltan ocasiones, cierto que excepcionales, en las que hay obispos en desacuerdo explícito con una enseñanza pontificia que viene presentada como enseñanza de la iglesia, pero no infalible. Es el caso del llamado magisterio «auténtico» y del proclamado como «definitivo». Cuando ello sucede, ¿es legítimo que este prelado exprese, incluso públicamente, sus divergencias? Más aún, la publicación de tal parecer ¿presta un buen servicio a la iglesia?

Como criterio general hay que sostener que la voluntad de buscar y decir la verdad por parte de los obispos debe tener prioridad sobre la preocupación por la unidad, a excepción de las verdades esenciales para la fe.

En primer lugar porque se trata de doctrinas que no son esenciales, por su propia naturaleza, a la fe cristiana. Su rechazo no pondría fuera de la misma fe. Y en segundo lugar, porque los obispos tienen la obligación de enseñar y de hacerlo de manera responsable, lo que quiere decir que son investidos del derecho correlativo a tener opiniones personales inspiradas en la fe cristiana y compatibles con ella.

Un comportamiento de este estilo se ha podido ver en el pronunciamiento de la curia romana negando la comunión a los políticos católicos que defienden públicamente el aborto (el caso del candidato J. F. Kerry a la Casa Blanca en las elecciones de 2004) y en el matizado posicionamiento de los obispos norteamericanos sobre la competencia de cada uno de ellos a la hora de evaluar y aplicar semejante medida. Esta decisión episcopal llevó a que el semanario italiano «L'Espresso» sostuviera que era contraria a los principios generales formulados por el cardenal J. Ratzinger en «Dignità a ricevere la

santa comunione»⁶. El equívoco tuvo que ser clarificado, finalmente, con la publicación de una carta del prefecto de la congregación para la doctrina de la fe al cardenal McCarrick en la que le comunicaba que la medida adoptada por los obispos norteamericanos estaba «en grandísima armonía con los principios generales enviados con anterioridad por la congregación»⁷.

No siempre es bueno ni para la iglesia ni para los mismos obispos callar sus divergencias. Y menos, que no las expresen nunca, haciendo de este silencio una regla de comportamiento. Sólo la libre expresión de las opiniones episcopales impedirá que el magisterio de la iglesia se encierre en una falsa unanimidad, una unanimidad de fachada que corre un alto riesgo de acabar pervirtiendo la vida y el pensamiento en la iglesia⁸. La libertad de los obispos, precisamente porque tiene su lugar en el interior del magisterio, es un

elemento clave de la libertad en la iglesia.

En el postconcilio no se acaba de dar con una fórmula que permita articular el cuidado por la unidad y la búsqueda de la verdad tanto en el seno del cuerpo de los obispos como entre el colegio episcopal y el primado de Pedro, tratando de eludir dos concepciones

*no siempre es bueno ni para
la iglesia ni para los mismos
obispos callar sus
divergencias*

y praxis erróneas, desgraciadamente bastante comunes:

1. Concebir la relación de los obispos con el magisterio del papa a partir del modelo propio de los fieles en general. Si así fuera, se vendría a afirmar que los obispos deben recibir una enseñanza pontificia exactamente como los fieles, es decir, con el sometimiento de la inteligencia y del corazón que se requiere a todos los cristianos, obviando, por tanto, su condición de sucesores de los apóstoles. Ésta es una tendencia muy extendida durante los dos últimos siglos, habida cuenta del peso que ha asumido la autoridad del papa en la iglesia. En esta concepción queda

⁶ Cf. S. MAGISTER, «Caso Kerry. C'è che Ratzinger voleva dai vescovi americani», L'Espresso (3.VII.2004).

⁷ J. RATZINGER, «Lettera del Card. Ratzinger al Card. McCarrick», Il Regno - documenti 15 (2004) 486. Cf. *Ibid.*, VESCOVI USA, «I cattolici nella vita politica», Il Regno - documenti 15 (2004) 487. Cf. *Ibid.*, Card. Th. McCARRICK, «I cattolici nella vita politica», Il Regno - documenti 15 (2004) 483-486.

⁸ Cf. A. NAUD, o. c. p. 113.

completamente eliminado el magisterio de los obispos ya que son vistos en relación con Roma como cadenas de transmisión. Se espera de ellos que se limiten a repetir fielmente la enseñanza pontificia. En esta praxis y concepción, desaparece –como se puede constatar– la dimensión colegial de la enseñanza magisterial, es decir, la corresponsabilidad sobre los contenidos de la enseñanza. Los obispos dejan de participar, de hecho, en la función magisterial de la iglesia.

2. Concebir la libertad de los obispos en su relación con el magisterio pontificio en términos semejantes a los establecidos para regular la relación con los teólogos. Las reglas que definen la libertad de los teólogos servirían, más o menos, para definir la de los obispos. Evidentemente, esta analogía tampoco vale. Los teólogos analizan el magisterio desde una perspectiva crítica, algo así como desde el exterior, porque reciben el magisterio como una enseñanza de orden diferente al suyo. Sin embargo, en el caso de los obispos, este magisterio es, en alguna medida, propiamente suyo ya que es la enseñanza de la cabeza del cuerpo del que ellos son los miembros. Cuando el papa habla, en cierto sentido lo hace por ellos y con ellos. Por eso, la relación con el magisterio del papa no es la misma para los obispos y para los teólogos.

Un caso concreto. Angelo Amato, un buen conocedor de los entresijos de la declaración «Dominus Jesus» (DJ) sobre el relativismo en el diálogo interreligioso, publicó el año 2002 un artículo en el que ofrecía un amplio balance de la declaración a los dos años de su promulgación⁹. Si bien es cierto –indicaba en un momento de su informe– que la publicación de observaciones críticas de algunos obispos católicos es señal de libertad y serenidad de espíritu, plantea, sin embargo, el problema de la recepción de los documentos magistrales por parte de los pastores de la Iglesia (sic)¹⁰. El reconocimiento de este problema no le llevaba a proponer una forma más participativa de ejercitar el magisterio eclesial, sino a indicar que cualquier documento emanado de la curia romana tendría que ser

⁹ Cf. A. AMATO, «'Dominus Jesus': ricezione e problematiche. Una prima rassegna», *Path 1* (2002) 79–114. Intervino en la presentación de la Declaración. El Papa le nombró posteriormente Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ha sido Profesor Ordinario de Teología en la «Pontificia Università Salesiana». Se le ha concedido la sede titular de Sila, con la dignidad de Arzobispo. Antes de ahora ha sido consultor de la Congregación para la Doctrina de la fe, del Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos y del Pontificio Consejo para el diálogo Inter-religioso.

¹⁰ A. AMATO, «'Dominus Jesus': ricezione e problematiche. Una prima rassegna», *Path 1* (2002) 110.

«previamente estudiado por todos los obispos y sacerdotes, quienes, el día mismo de la promulgación oficial, tendrían que hacer interpretaciones autorizadas en la prensa católica, organizando conferencias, encuentros con los fieles, distribuyendo el texto»¹¹. Llama la atención que los obispos sean reducidos a la función de meros receptores y divulgadores inmersos, por tanto, en el colectivo de quienes tienen que recibir las decisiones tomadas por la curia romana. No hay ninguna referencia a su misión de maestros de la fe, cierto que «sub Petro», pero también «cum Petro».

Este comentario de A. Amato muestra, una vez más, cómo durante el postconcilio ha reaparecido de manera práctica la doctrina preconiliar sobre la separación entre la potestad de orden (entregada por la consagración episcopal) y la de jurisdicción (supuestamente conferida a los obispos por el papa), a pesar de haber sido explícita y formalmente superada por el concilio Vaticano II.

Las atribuciones de una curia crecientemente centralizadora

La instauración de esta y otras prácticas semejantes ha reforzado

el papel y el poder de la curia, interponiéndose, «de facto», como una instancia intermedia entre la cabeza y el resto del cuerpo episcopal¹².

Es cierto que existe una dinámica de trabajo en algunas instituciones curiales que apuesta por el diálogo, está atenta a las preocupaciones de las personas y que busca las «semillas del Verbo» por todas partes en las que se encuentren. Esto es incuestionable. Pero también lo es que la actitud y el talante mayoritario no son éstos en estos momentos.

La tendencia predominante es la que, al estar anclada en la «forma gregoriana» de gobierno (un solo Dios, un solo Cristo y un solo papa), entiende que el pueblo cristiano se encuentra marcado por el pecado, está intelectualmente poco desarrollado y ve una iglesia amenazada y obligada a defenderse. Para las personas que participan de este diagnóstico y perspectiva la única enseñanza fiable es la del primado divino. Por eso, las mediaciones colegiales en las que tendría que sustentarse dicha enseñanza primada, aunque se reconoce su existencia teológica, tienden a ser aparcadas «de facto».

La consecuencia de todo esto es que la curia ha ido tomando poco

¹¹ *Ibíd.*, p. 111.

¹² Cf. G. LAFONT, o. c. pp. 255-256.

a poco –a causa del prestigio creciente del papado y de diagnósticos como el de A. Dulles– un carácter casi sagrado, que bloquea cualquier cuestionamiento de la misma y que está dispuesta a hacerse inmediatamente presente en cada uno de los escalones de la vida de la iglesia en nombre de la autoridad del papa¹³. No es de extrañar que los obispos sean percibidos por algunos miembros de la curia romana más como receptores de la doctrina formulada o de la decisión pastoral tomada que

*durante el postconcilio ha
reaparecido la doctrina
preconciliar sobre la
separación entre la potestad
de orden y la de jurisdicción
de los obispos, a pesar de
haber sido explícitamente
superada por el concilio
Vaticano II*

como sujetos corresponsables de las mismas o, lo que es más preocupante, como los delegados y supervisores de la curia romana; pocas veces como genuinos sucesores de los apóstoles.

¹³ La secretaría de estado y la congregación para la doctrina de la fe son los organismos más influyentes.

Crece el número de personas que en la curia tienen dificultades para eludir el riesgo de considerarse como un «tertium quid» entre el papa y los obispos. Cuando ello sucede, en lugar de la estructura dogmática que forman el papa y el resto del episcopado, emerge una nueva: el papa, la curia y el episcopado. La curia cree entonces que puede supervisar y ejercer una autoridad sobre el colegio de los obispos, al considerarse subordinada al papa, pero superior al colegio de los obispos. Es así como la doctrina y la realidad de la colegialidad episcopal quedan descafeinadas y debilitadas, a pesar de que el concilio Vaticano II subraya explícitamente que la curia está al servicio de los obispos. «Los dicasterios de la curia romana (...) realizan su labor en su nombre y con su autoridad (del papa), para bien de la Iglesia y servicio de los sagrados pastores» (CD 9).

Son muchos los teólogos que sostienen que en el postconcilio no ha sido posible experimentar lo que se podría llamar una colegialidad efectiva de los obispos alrededor del papa, sino que se ha asistido –a pesar de la voluntad de los padres conciliares– a un paradójico reforzamiento del modelo «gregoriano» de gobierno. La tímida internacionalización de la curia no es un dato sustancial en este diagnóstico.

La concepción de la iglesia local (y de sus órganos de comunión) a partir de la iglesia universal

Íntimamente vinculada con esta problemática sobre la articulación entre la cabeza papal y el cuerpo episcopal, se encuentra la teología de la iglesia local. Las iglesias locales y sus órganos de comunión se han convertido en realidades sospechosas.

Un gobierno presidido por la búsqueda de la verdad y de la unidad recelará de un modelo de iglesia policéntrica o patriarcal. El legítimo pluralismo acabará despertando los fantasmas de la escisión y sectarización y bloqueará cualquier iniciativa local, por tímida que sea.

También en esta ocasión es incuestionable que valen más los ejemplos que los argumentos.

Primer ejemplo. El arzobispo Keith O'Brien de San Andrés y Edimburgo reveló durante la segunda asamblea especial del sínodo de obispos en Europa, celebrado en Roma en 1999, que los obispos de Inglaterra y Gales, Escocia e Irlanda habían estado estudiando la posibilidad de celebrar el sacramento de la reconciliación con el rito tres, es decir, con absolución general y habilitando tres días para las confesiones privadas. La ini-

ciativa pastoral fue aprobada por el cardenal Hume y por el cardenal Winning y fue preparada por el arzobispo Patrick Kelly de Liverpool y el obispo Donald Murray de Limerick. Los obispos de Inglaterra y Gales, Escocia e Irlanda, habiendo perdido a un tercio de sus feligreses en casi tres décadas, pensaron que su situación bien podía ser considerada como una emergencia, la única que justifica la aplicación –según la ley canónica– del rito tres.

El documento fue filtrado a Roma y pronto los cardenales Hume y Winning empezaron a recibir cartas del cardenal Jorge Medina Estévez, prefecto en ese momento de la congregación para los sacramentos y el culto divino, prohibiéndoles seguir adelante con el plan. El cardenal Winning fue a Roma a abogar por el proyecto y manifestó al cardenal Medina que en ninguna parte iba a encontrar tres jerarquías más leales. Pero el prefecto para el Culto Divino fue inflexible.

Segundo ejemplo. Igual de preocupante es el desarrollo que ha experimentado estos últimos años la teología y el estatuto jurídico de las iglesias locales. En el «motu proprio» de Juan Pablo II, «Apostolos suos», se quiere corregir la expresión teológica de LG 23 cuando afirma que es «en y a partir de las

iglesias particulares como existe la iglesia católica, una y única». La carta apostólica sostiene que la iglesia universal «es una realidad ontológica y cronológicamente previa a toda iglesia particular singular»¹⁴. Quizá sea este subrayado el que lleve a proponer –por analogía– que «el colegio episcopal es «una realidad anterior» y «previa» al «oficio de presidir las iglesias particulares»¹⁵ y a argumentar que esto queda probado por el alto número de obispos sin diócesis¹⁶.

Tercer ejemplo. Observando la trayectoria del estatuto jurídico de las conferencias episcopales, se comprueba que esta institución ha pasado de ser expresión de la «communio ecclesiarum» a ser mediación del «affectus collegialis» entre los obispos¹⁷. ¡Qué lejos del canon 6 del concilio de Calcedonia cuando declara nula toda ordenación episcopal que no se efectúe para una

iglesia determinada!: «ninguno debe ser ordenado de manera libre ni obispo, ni diácono, ni en general para funciones eclesiásticas, si no ha sido asignado en particular a una iglesia de una ciudad o aldea, a una capilla de mártir o a un monasterio. El santo concilio ha decidido, para los que sean ordenados de manera absoluta, que la ordenación quede sin efectos y que, por la maldad del que les ha impuesto las manos, éstos no puedan en parte alguna ejercer (sus funciones)»¹⁸.

Una consecuencia de este cambio teológico es la pérdida de capacidad magisterial de las conferencias episcopales, algo que había sido reconocido por Pablo VI. La carta apostólica «Apostolos suos» insta a la obligación de alcanzar una «voz concorde» cuando se ha de proclamar «conjuntamente la verdad católica en materia de fe y de moral»¹⁹. La misma exigencia vale para la publicación de declaraciones doctrinales de una conferencia: «Para que las declaraciones doctrinales de la conferencia de los obispos (...) constituyan un magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de la conferencia misma, es necesario que sean aprobadas por la unanimidad de los

¹⁴ JUAN PABLO II, «Apostolos suos», n° 12.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, A.S., nota 55 donde dice textualmente: «Entre otras cosas, como resulta evidente para todos, hay muchos Obispos que, aun ejerciendo funciones propiamente episcopales, no presiden una Iglesia particular».

¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, A.S. n° 12: el «affectus collegialis» es considerado «el alma de la colaboración entre los Obispos» por encima de la misión cuando se trata de fundamentar las conferencias episcopales. ¿Desconocimiento o invalidación del canon 6 de Calcedonia?

¹⁸ P. – TH. CAMELOT, «Efeso y Calcedonia», Vitoria, 1971, pp. 240–241.

¹⁹ JUAN PABLO II, A.S. n° 21.

miembros obispos o que, aprobadas en la reunión plenaria al menos por dos tercios de los preladados que pertenecen a la conferencia con voto deliberativo, obtenga la revisión («recognitio») de la Sede Apostólica»²⁰. Es así como se retira a las conferencias episcopales la capacidad de emitir magisterio auténtico que les atribuía el CIC de 1983 (cf. 753)²¹. En lo sucesivo no podrán ejercer su función magisterial a no ser que se pronuncien unánimemente u obtengan la «recognitio» romana.

Con una revisión de este calado, no es de extrañar que la mayor parte de las decisiones vayan en contra o ignoren que las iglesias locales son iglesias-sujeto de derecho y de iniciativa o que se minusvaloren las conferencias episcopales como instituciones divinas (W. Kasper dixit) cimentadas en algo más que la visualización del llamado «affectus collegialis». Son decisiones que recelan de una organización regional o continental

²⁰ JUAN PABLO II, A.S. art 1.

²¹ CIC 753: «Los obispos que se hallan en comunión con la Cabeza y los miembros del colegio, tanto individualmente como reunidos en conferencias episcopales o concilios particulares, aunque no son infalibles en su enseñanza, son doctores y maestros auténticos de los fieles encomendados a su cuidado; y los fieles están obligados a adherirse con asentimiento religioso a este magisterio auténtico de sus obispos».

(patriarcado o no), de la vía sinodal y de que el obispo de Roma ocupe realmente su lugar de servidor de la unidad en el marco de una legítima diversidad.

Cuarto ejemplo. El 25 de marzo del 2004 la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en colaboración con la

*la mayor parte de las
decisiones romanas ignoran
que las iglesias locales son
iglesias-sujeto de derecho y
de iniciativa*

Congregación para la Doctrina de la Fe, publica, por mandato de Juan Pablo II, la Instrucción «Redemptoris sacramentum» sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía.

Llama poderosamente la atención la casuística que despliega y la fijación en detalles que no pueden evitar una sensación de agobio y de marcaje como hacía decenios que no se había vivido en la iglesia.

Nos encontramos con una larguísima y prolija Instrucción de 186 números y 295 notas a pie de página en la que, después de recoger la teología sobre la eucaristía y la función de los ministros ordenados

y del pueblo de Dios en su celebración, expone con sorprendente meticulosidad un enorme cúmulo de desviaciones en la correcta celebración de la santa misa, tocando hasta los detalles más insignificantes.

La Instrucción finaliza con un capítulo dedicado a «los remedios» donde se sostiene que «cualquier católico, sea sacerdote, sea diácono, sea fiel laico, tiene derecho a exponer una queja por un abuso litúrgico, ante el Obispo diocesano o el Ordinario competente que se le equipara en derecho, o ante la Sede Apostólica, en virtud del primado del Romano Pontífice»²².

Toda una sorprendente invitación a la delación que se antoja muy lejana del espíritu con que fue redactada la constitución sobre la liturgia, en particular con su pretensión de adaptarla a la mentalidad y tradiciones de los diferentes pueblos.

Quinto ejemplo. Resulta escandaloso que la «instrucción sobre los sínodos diocesanos» de la congregación para los obispos y la congregación para la evangelización de los pueblos de 1997 prohíba pronunciarse –incluso bajo la forma de un simple «voto que transmitir a la Santa Sede»– sobre cual-

quier tema que implique tesis o posiciones que no concuerden con la doctrina perpetua de la iglesia o del magisterio pontificio o que afecten a materias disciplinarias reservadas a la autoridad eclesiástica superior²³.

Literalmente: «Teniendo presente el vínculo que une la Iglesia particular y su Pastor con la Iglesia universal y el Romano Pontífice, el Obispo tiene el deber de excluir de la discusión tesis o proposiciones –planteadas quizá con la pretensión de transmitir a la Santa Sede «votos» al respecto– que sean discordantes de la perenne doctrina de la Iglesia o del Magisterio Pontificio o referentes a materias disciplinarias reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica»²⁴.

Esto quiere decir que las iglesias locales no pueden proponer un testimonio de fe que difiera, en su expresión, ni un poco del magisterio pontificio. La misma regla vale en el cuadro de los sínodos con el papa, comprendidos los sínodos continentales. Es así como nos encontramos con la eclesiología vigente la víspera del concilio en la

²² CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Ciudad del Vaticano, 2004, n° 184.

²³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, «Instructio de Synodis diocesanis agendas», n IV, 4. AAS 89 (1997) 706–727.

²⁴ *Ibíd.*, IV,4.

que la jerarquía sofoca la comunión de las iglesias locales –como sujetos que son de derecho e iniciativa– en el seno de la comunión de la iglesia entera. La Santa Sede, si no se reserva el monopolio de la interpretación de la fe cristiana en todas las culturas del mundo entero, ejerce, cuando menos, un control estricto y actúa como si fuera la guía inmediata, conservando –y si es el caso, reclamando– la iniciativa en este campo.

Parecen cargados de razones quienes tienen dificultades para ver en estas determinaciones una realización de los deseos de los padres conciliares.

El estado general de la situación lo formulaba B. Sesboué indicando que las relaciones entre la curia y las iglesias locales están presididas por un diagnóstico no-dicho, sobreentendido y, sin embargo, operante: la desconfianza hacia los obispos y sus respectivas iglesias locales. Durante la celebración del Vaticano II había 2.200 obispos. En actualidad su cifra ha subido a más de 4.000 ¿Se puede confiar –se preguntan algunos curialistas– en más de 4.000 obispos dispersos por el mundo? La respuesta es negativa si se analiza –como se ha indicado– la documentación y las decisiones tomadas en el pontificado de Juan Pablo II. Es una desconfianza que afecta a las respon-

sabilidades del episcopado, tanto en lo que toca a la autoridad de cada obispo en su diócesis como en lo que se refiere a las manifestaciones colectivas o colegiales de los mismos obispos²⁵.

Hacia un concilio Vaticano III

No es de extrañar que esta forma de gobernar haga aumentar el número de cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos que piden la celebración de un Concilio Vaticano III para abordar –de manera prioritaria, aunque no exclusiva– el modo como ha ejercerse el primado y como se ha de organizar la iglesia católica.

Es bien conocida la intervención de Martini en el sínodo de los obispos europeos de 1999 cuando señaló algunos problemas espinosos, tanto de índole disciplinaria como doctrinal, que se habían desarrollado durante los 40 años transcurridos desde la celebración del Concilio Vaticano II: la profundización y desarrollo de la doctrina del concilio de la iglesia como comunión; la falta de pastores orde-

²⁵ B. SESBOUÉ, « La réception officielle des énoncés de Vatican II sur l'épiscopat dans les documents du Saint-Siège depuis le nouveau Code (1983–1999) : H. LEGRAND et C. THEOBALD, « Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr. Guy Herbulot », Paris 2001, p. 148.

nados; la situación de las mujeres en la sociedad y la iglesia; la participación del laicado en las responsabilidades pastorales; la sexualidad; la disciplina matrimonial; las relaciones con las Iglesias Ortodoxas y el ecumenismo en general; la relación entre la democracia y los valores, así como entre la ley civil y

«los obispos estamos en primera línea y padecemos una burocracia lejana, cada vez más sorda» (Cardenal Lorscheider)

la ley moral. Estos retos, dijo, no pueden ser superados mediante «estudios sociológicos, la recogida de firmas, o grupos de presión, y tal vez ni siquiera mediante un sínodo». Fue entonces cuando apuntó la necesidad de «un instrumento más universal y autoritativo» para conseguirlo, «en el completo ejercicio de la colegialidad episcopal»²⁶. La sala recibió sus palabras con un aplauso.

²⁶ Cf. C. M. MARTINI, DC, 96 (1999) 950-951. Cf. *Ibid.*, «Il Dialogo»: Periodico di Monteforte Irpino, 7.IV.2004: «Io non ho mai parlato di Vaticano III perche' l'espressione può essere fraintesa e può confondere. Vaticano III significa rimettere in questione tutti i problemi così come ha fatto il Vaticano II. La mia proposta andava in una direzione diversa. Convocare, di tanto in tanto, delle assemblee sinodiali veramente rappresentative di tu-

Contundentes fueron también en su día las declaraciones del cardenal brasileño A. Lorscheider poco antes del consistorio de 2001: «el Papa –manifestó– es prisionero de los círculos que le rodean y que le separan de la base de la iglesia». En la actualidad hay que reclamar «más descentralización y más colegialidad». «La Santa Sede debe escuchar más a los obispos. Nosotros estamos en primera línea y padecemos una burocracia lejana, cada vez más sorda»²⁷.

El teólogo B. Chenu se sumaba, poco antes de fallecer, a quienes demandaban un Concilio Vaticano III. Y lo hacía para que se escucharan las interpelaciones de las otras iglesias, algo que pasaba por colocar en una perspectiva crítica y coherente el primado según el Vaticano I y la colegialidad según el Vaticano II. Éste, concluía, no es un desafío institucional, sino misionero y evangélico, ya que la iglesia se juega en ello su propia credibilidad²⁸.

tto l'episcopato e –perchè no– universali (Sinodi e Concilio sono la stessa parola) per affrontare questioni in agenda nella vita della Chiesa. Un'esperienza che valga a sciogliere qualcuno di quei nodi disciplinari e dottrinali che riappaiono periodicamente come punti caldi sul cammino della Chiesa». Cf. *Ibid.*, B. SESBOUÉ, o. c. pp. 152-153.

²⁷ Cf. «La Croix», mayo de 2001.

²⁸ Cf. B. CHENU, «Le ministère de Pierre a-t-il un avenir oecumenique ?»: *Études* 3993 (2003) 213-225.

Evidentemente, tal petición no pretende tocar para nada la fundamentación dogmática del primado. El primado del obispo de Roma forma parte del núcleo mismo de la fe cristiana y su fundamento no es, ni puede ser, objeto de cuestionamiento alguno.

Sin embargo, una afirmación de este calado, tan contundente como clara, es perfectamente compatible –así lo recordará, por ejemplo, el cardenal K. Lehmann– con un ejercicio del mismo más corresponsable, sinodal, colegial y atento a algunas de las muchas demandas de la comunidad cristiana.

El 24 de abril de 2001 el cardenal K. Lehmann declaraba al diario italiano «La Stampa» que era necesario convocar un tercer concilio Vaticano para revisar los actuales planteamientos de la Iglesia católica en materia de liderazgo²⁹. «Hace algún tiempo –manifestaba– me parecía inútil pedir la convocatoria de un Concilio Vaticano III. Sin embargo, seguramente ha llegado ya el momento de pensar de qué manera deberá tomar la iglesia sus decisiones en el futuro sobre algunas cuestiones fundamentales de la pastoral».

Está fuera de toda duda –manifestaba el cardenal K. Lehmann– que el gobierno de la iglesia descansa

sobre el papa, la curia, los sínodos, las conferencias episcopales y el colegio cardenalicio. Nadie discute la autoridad del papa, de la curia o de los sínodos. Sin embargo, abundaba en su argumentación, es preciso encontrar alguna fórmula que permita ganar en más colegialidad, sobre todo, con las conferencias episcopales. Además, proseguía, tenemos que seguir ahondando en el primado del papa no sólo por razones domésticas, sino también ecuménicas: «hace mucho tiempo que este tema se está estudiando, aunque es difícil decir cómo se podría superar. Podrán cambiar las normas sobre las que se basa el ejercicio de este primado, aunque quedará intacto el fundamento».

Juan Pablo II: hay que repensar el modo de gobernar

Conviene no olvidar, abundado en este posicionamiento del cardenal K. Lehmann, que ha sido el mismo papa Juan Pablo II quien mediante la carta encíclica «Ut unum sint» (1995) ha pedido perdón por aquellas ocasiones en las que el ejercicio del primado haya sido ocasión de separación: «el convencimiento de la Iglesia católica de haber conservado, en fidelidad a la tradición apostólica y a la fe de los Padres, en el ministerio del Obispo de Roma, el signo visible y la garantía de la unidad, constituye –afir-

²⁹ Cf. «El País», 24.IV.2001.

maba— una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos dolorosos. Por aquello de lo que somos responsables, con mi Predecesor Pablo VI, imploro perdón»³⁰.

Un poco más adelante manifestaba su deseo de que el Espíritu Santo iluminara «a todos los Pastores y teólogos de nuestras Iglesias para que busquemos, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros»³¹. Ésta —apuntaba Juan Pablo II— es una «tarea ingente que no podemos rechazar y que no puedo llevar a término solo. La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, tenien-

do presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia?»³².

El objeto de esta singular propuesta de diálogo ya lo había indicado el papa un poco antes cuando pedía ayuda para «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» marcada por una acrecentada voluntad ecuménica.

El papa manifestaba, de esta manera, su deseo de encontrar una nueva forma de ejercer el primado en consonancia con los nuevos tiempos. Y lo hacía distinguiendo entre la sustancia intocable del primado («lo que es esencial a su misión») de las formas históricas en las que se expresa e institucionaliza. Entendía que tal tarea había de realizarse de una nueva y diferente manera, de modo que fuera más creíble y se pudiera expresar más eficazmente en nuestros días.

³⁰ JUAN PABLO II, «Ut Unum sint», n.º 88, Vaticano 1995. Intervención en el Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra, el 12 de junio de 1984.

³¹ JUAN PABLO II, o. c. n.º 95, Homilía en la Basílica de San Pedro en presencia de Dimitrios I, Arzobispo de Constantinopla y Patriarca ecuménico (6 diciembre 1987), 3: AAS 80 (1988), 714.

³² JUAN PABLO II, o. c. n.º 96.