

**Juan Antonio Estrada**

## **COMUNIÓN Y COLEGIALIDAD EN LA IGLESIA EN UNA ÉPOCA DE TENSIONES Y GLOBALIZACIÓN**

*Los cambios ocurridos en la sociedad actual al final del milenio pasado e inicio del presente han sido considerables. Nos encontramos, en efecto, en la era de la globalización, lo cual posibilita una mayor intercomunicación. Aunque precisamente esto mismo no excluye la existencia de sombras: por ejemplo, la realidad de un primer mundo que lo acapara todo a costa de un tercer mundo cada vez más empobrecido. Todo esto no puede dejar de tener sus repercusiones en la vida de la Iglesia. El autor del presente artículo efectúa un breve repaso de la historia de Iglesia, para constatar cómo se ha pasado de una eclesiología de comunión, propia de los primeros tiempos, a una eclesiología excesivamente jerarquizada. Esta desafortunada evolución fue interrumpida por el Vaticano II, concilio que abrió muchas perspectivas para la Iglesia, aunque truncadas por ulteriores desarrollos posconciliares. Ante los cambios ocurridos en la sociedad urge un replanteamiento de muchos temas actuales en la Iglesia (en la concepción del ministerio petrino, del ministerio episcopal, de la asunción de una cierta democracia interna y de los derechos humanos en el interior de la misma comunidad eclesial). En el bien entendido que dicho replanteamiento no consistiría, en el fondo, en nada más que beber de las fuentes de la más genuina tradición eclesial.*

*Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización, Proyección 49 (2002) 135-154*

Después de una época de cambios, como ha sido el siglo XX, asistimos a un cambio de época. No se trata de un cambio de siglo, sino del final de una época y el comienzo de otra. El año 1989, año del derrumbe del muro de Berlín, simboliza el final del siglo, marcado por el enfrentamiento de dos visiones decimonónicas del mundo, la comunista y la capitalista. La etiqueta de posmodernidad señala el fin de la época moderna, desde la crisis de las ideologías y creencias.

### **UN NUEVO CONTEXTO: LA GLOBALIZACIÓN**

Nos encontramos en la época de la globalización, asistimos a la tercera revolución industrial, bajo el símbolo de Internet, y nos preparamos para abordar los retos de un mundo convertido en pequeño, interdependiente, plural y policéntrico. Es el final de la modernidad, centrada en torno a los Estados nacionales y sus correspondientes imperios, con una sociedad

homogénea y centralizada, y un mundo grande que había que explorar y conquistar. La convergencia entre la tercera revolución industrial y la occidentalización fáctica del mundo, bajo el patrón de la economía de mercado y la democracia parlamentaria, ha llevado a la globalización. El mundo se convierte en una aldea planetaria en la que todos somos interdependientes, con problemas comunes, como el ecológico.

Resulta más difícil el aislamiento y la incomunicación en una época marcada por la revolución de los transportes, las emigraciones y el turismo. Un patrón cultural *standard* se impone a nivel mundial. El mundo se occidentaliza, pues al asimilar la revolución tecnológica asume asimismo la concepción del mundo que la ha originado. Los medios de comunicación social (televisión, Internet) transmiten una imagen del mundo, un estilo de vida y unos valores que invade a los pueblos y erosiona culturas milenarias. Todo el mundo, no solo el cristiano, ha celebrado el comienzo del tercer milenio. Por primera vez comienza a darse una historia universal, una cultura mundial, que afecta a todos.

Esto genera reacciones agresivas. Las viejas culturas se defienden, a veces violentamente, de la invasión cultural y tecnológica. Las viejas sociedades tradicionales tienen que asimilar modelos políticos (la democracia parlamentaria), económicos (la economía de mercado orientada hacia la sociedad de consumo) y socioculturales (los de una sociedad móvil, urbana, y hedonista) para los que no estaban preparadas. Tienen que saltar en pocos años a la postmodernidad, sin haber pasado antes por el proceso de la Ilustración, de la laicización, de la democratización del Estado y de la formación de una cultura cívica con ciudadanos y no súbditos. En el campo religioso se amontonan las tensiones: la mayoría de las religiones no han vivido el proceso de la desconfesionalización de la sociedad que se ha dado en Occidente. De ahí, el peligro de que, debido a la mundialización, Occidente imponga universalmente su particularismo, y la necesidad de preservar las culturas regionales y locales, para evitar que los pueblos pierdan sus raíces históricas y socioculturales. Sin un equilibrio entre ambos polos podemos asistir a conflictos culturales generadores de un clima internacional cada vez más violento.

En este contexto nace también una polémica ideológica, originada por las emigraciones masivas motivadas por razones laborales y por los solicitantes de asilo, respecto a la acogida que debe darse a estos grupos de población, que residen permanentemente en países diferentes de los de origen. Unos patrocinan la mera asimilación e integración en la población que los acoge, a costa de la identidad colectiva de proveniencia; otros defienden la segregación, que permite un multiculturalismo de yuxtaposición sin que nadie haya de cambiar nada en su propia forma de vivir; y, finalmente, otros plantean la necesidad de apertura e interacción mutua para que se produzca un mestizaje cultural, en el que las identidades colectivas evolucionan y se transforman en función de sus constituyentes.

Los problemas de hoy son los de una sociedad plural e intercultural: se ha roto la homogeneidad religiosa, política, lingüística, étnica y social. De ahí las reacciones violentas de xenofobia, racismo e intransigencia con las culturas minoritarias, originadas por una concepción eurocéntrica de la vida y una identidad cerrada. Por el contrario, hay que abandonar la idea de una esencia sustancial atemporal e inmovilista: las naciones y los estados van cambiando constantemente a lo largo de la historia, en favor de una identidad colectiva evolutiva, abierta y plural, en constante transformación, en la que se mezclan las rupturas y las permanencias estables. El pluralismo, el diálogo y el mestizaje son hoy los grandes retos del siglo XXI, en el contexto de un nuevo modelo de sociedad plural y diversa.

Se añade a esto el pensamiento único y el modelo unidimensional de sociedad, impuesto bajo capa de globalización. Antes, los imperios coloniales eran regidos desde la metrópoli. Ahora, el primer mundo impone un modelo político, económico y sociocultural para todos los pueblos. La vieja ideología desarrollista de los años 60 y 70, que analizaba la pobreza y la injusticia internacional desde la mera perspectiva de la modernización

estructural, productiva y sociocultural, se ha extendido a todos los ámbitos desde la perspectiva del primer mundo, presentada como la avanzada de la humanidad y referente exclusivo. Hemos llegado a la etapa final, que consagra el triunfo del capitalismo y de la sociedad liberal, considerados como el único sistema posible. Puede haber reformas dentro de ambos marcos, pero no alternativas. Es el modelo que todos deben imitar e instaurar.

La dicotomía subdesarrollo-desarrollo estructura esta ideología, consagrando el modelo de sociedad occidental primermundista como el único posible, en la línea de la concepción decimonónica que justificaba las prácticas coloniales a partir de una presunta labor civilizadora. Es una imagen del mundo interesada, que esconde una falacia legitimadora del *statu quo*: el modelo occidental actual sólo puede mantenerse si no se universaliza. Por motivos ecológicos, económicos y políticos, el modelo vigente de sociedad del bienestar no puede extenderse al tercer mundo. Es necesario un capitalismo periférico para que subsista el central, que acumula la riqueza del planeta y es la causa principal de los actuales desastres ecológicos. Hay que sustituir el esquema desarrollo-subdesarrollo por el de dependencia-liberación. Para que el 25 % de la humanidad viva con este modelo hay que acaparar el 80% de los recursos del planeta y subordinar los otros países a las viejas metrópolis imperiales y a los nuevos imperios americanos y asiáticos.

El actual modelo de las sociedades de consumo es injusto a nivel internacional. Se basa en una asimetría que condena a muchos países a un nivel de desarrollo limitado y subordinado, imposible de mantener a largo plazo por los problemas ecológicos que plantea y el despilfarro de recursos que exige. Se prefiere mantener un modelo sin futuro, sobre todo en el orden internacional, y que está poniendo en riesgo el futuro de las jóvenes generaciones. Por eso hay que distinguir entre *globalización* y *globalidad*, es decir, entre la ideología económico política y sociocultural patrocinada, y el hecho de que el mundo se vuelve cada vez más interaccionado y las sociedades cerradas entran en crisis como consecuencia de la misma evolución histórica.

Todo esto subyace a la creciente contestación a la globalización. Se globaliza un modelo de sociedad, un patrón de desarrollo, una institucionalización del mercado internacional. La globalización se pone al servicio del Norte liberal, del mercado único y la concentración de riquezas. Se produce una dependencia de los países pobres respecto a los ricos y se condena a la marginación a continentes enteros como África. Las grandes instituciones mundiales que criminalizan la contestación, considerando el actual proceso de globalización como el único posible, no quieren aceptar esto.

¿Qué significado tiene este cambio para la Iglesia y qué puede aportar la Iglesia a este proceso histórico? ¿Cómo puede el catolicismo recobrar su vitalidad? ¿En qué consiste la identidad eclesial? ¿Qué reformas son necesarias para posibilitar una experiencia religiosa en la cultura postmoderna y un cristianismo creíble? ¿No afecta esto sustancialmente a la organización interna de la Iglesia y a su forma de ejercer la autoridad y relacionar a las distintas comunidades cristianas? ¿No plantea la globalidad un nuevo marco en el que entender la colegialidad episcopal y el primado papal?

## **DE LA INSTITUCIONALIDAD A LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN**

Muchos de los problemas organizativos e institucionales de la Iglesia vienen del segundo milenio, sobre todo a partir del siglo VIII, cuando se inicia una política de expansión papal en Occidente y de enfrentamiento con las iglesias orientales, además de la independencia política del papa respecto del emperador de Bizancio y su constitución como un monarca temporal. En la Iglesia antigua prevalecía una eclesiología de comunión en torno a cinco patriarcados, reconociéndose la primacía del papa de Roma. En esta pentarquía había autonomía de cada patriarcado respecto de los otros, y de los mismos obispos respecto del

patriarca correspondiente. Las iglesias locales sólo recurrían a una autoridad externa en los asuntos concernientes a la Iglesia Universal o en caso de conflictos entre obispos. La eclesiología de comunión de los primeros siglos se basaba en la prioridad de la iglesia local, cuya territorialidad, sinodalidad y episcopalidad determinaban su estructura y su forma de vida.

El siglo XI, con la reforma de Gregorio VII y sus famosos *Dictatus Papae*, nace una monarquía pontificia sobre la Iglesia. En 1057 tuvo lugar la ruptura con la Iglesia oriental, lo que permitió las pretensiones absolutistas de una monarquía papal centralizada. El papa cambió su título de sucesor de Pedro por el de vicario de Cristo, reivindicando su realeza temporal y espiritual. Se reivindicó el poder sobre todo el mundo y la potestad de deponer al emperador y los vínculos de vasallaje con los reyes. Hay que comprender esta evolución desde la interacción constante entre sociedad e Iglesia, ambas monárquicas y absolutistas, que duraron hasta la Revolución Francesa, pese a las corrientes corporativistas y conciliaristas del Bajo Medioevo. El problema se complicó en el siglo XIX: el miedo a las ideologías liberales imposibilitó a la Iglesia no sólo apoyar la democracia y la doctrina de los derechos humanos, sino sobre todo asumir su espíritu e instituciones para el gobierno eclesial.

En el orden espiritual, la reforma gregoriana rompió radicalmente con la eclesiología episcopalista del primer milenio y con la concepción sinodal de la Iglesia, organizando un gobierno central en torno al papa. Este comenzó a ser llamado en exclusiva obispo universal, controló las iglesias nacionales, reclamó el derecho de nombramientos episcopales, de crear nuevas leyes y modificar las existentes, instituir diócesis, cambiar obispos, etc. Todas las potestades (judicial, legislativa y ejecutiva) dimanaban del papa, que reivindicaba una soberanía absoluta sobre toda la Iglesia: el control sobre las canonizaciones, la uniformización de la liturgia según el modelo romano, la exención de los monasterios respecto de la autoridad de los obispos y la supervisión de la autoridad episcopal a través de los legados pontificios. La voluntad papal, expresada en decretales y documentos, se convirtió en fuente de derecho. Su figura se emancipó respecto de la iglesia local romana, a la que representaba, para convertirse en una especie de Obispo Universal de toda la Iglesia, subordinando a los obispos de las locales, cuya autoridad se derivaba de la jurisdicción papal y no del sacramento de la ordenación.

Este modelo se ha impuesto y perfeccionado a lo largo del segundo milenio, en contraste con el primero. Las resistencias a este proceso fueron superadas por la perseverancia y autoridad del papado. Se sucedieron el episcopalismo; las corrientes conciliares, que culminaron en los concilios de Basilea y Constanza; y la reforma protestante del siglo XVI. Todos fracasaron en el intento de reformar esta concepción monárquica y centralizada del papado. La Contrarreforma consolidó el modelo de un papado centralizado, que se convirtió en el motor de la reforma espiritual y pastoral de la Iglesia. Se salvó la crisis del protestantismo y se revitalizó a la Iglesia, al precio de una concepción monárquica centralizada y absolutista del papado, consolidada en el Vaticano I. Desde el siglo XI al XIX se da un proceso de romanización de la Iglesia y de monarquización del primado, cuyos efectos perduran hasta hoy.

Este proceso originó una división eclesial más radical, después de la ruptura con la iglesia ortodoxa, primero con los anglicanos y protestantes, luego en el siglo XIX con los viejos católicos, que rechazaban los dogmas del primado universal y de la infalibilidad papal. Toda la Iglesia se convirtió en la diócesis universal del papa, con una subordinación estricta de los obispos, una expansión de la curia romana, y una integración del modelo romano en todo el catolicismo. La imposición del modelo eclesial de las metrópolis en las colonias hizo inviable un catolicismo autóctono tanto en América y África como en Asia, donde el conflicto de los ritos malabares frenó decisivamente la evangelización e inculturación asiática del cristianismo. El catolicismo devino romano y el papado, su institución central, con un

monopolio de la autoridad, del magisterio y del poder judicial. La curia fue una creación y un instrumento de la monarquía papal, aunque sirvió de contrapeso a un gobierno personalista individual.

### **El resurgimiento de la eclesiología de comunión**

El catolicismo se despegó de esta mentalidad con el Concilio Vaticano II, que recogió buena parte de las contribuciones de la teología histórica y del retorno a las fuentes patrísticas. El Concilio fue un acontecimiento eclesiológico que marcaba el final de la época de la Contrareforma y del antimodernismo, que fue el contexto de los concilios de Trento y Vaticano I. Se iniciaba la época del diálogo con la modernidad, con las otras confesiones cristianas y con las grandes religiones. Se hablaba de *aggiornamento*, de un nuevo Pentecostés, de una Iglesia itinerante y servidora de la humanidad.

Los documentos conciliares trazaron las líneas directivas para el diálogo con la modernidad. Había que pasar de una Iglesia jerarquizada, visible e institucional, a un modelo de tipo comunitario, el de pueblo de Dios, espiritual, el de Cuerpo de Cristo, y misterioso, el de la fe en la Iglesia. Ya no se trataba de una concepción triunfalista, en la que se resaltaban las conquistas y realizaciones de la Iglesia: se tomaba conciencia de su pérdida de credibilidad, por culpa de los mismos cristianos (GS 19). De ahí lo urgente de algunas tareas, planteadas a partir del Concilio, y que marcaron los debates teológicos de los últimos treinta y cinco años. Había que rectificar el rumbo del segundo milenio y preparar otro que hiciera viable la unidad de las iglesias, recuperara credibilidad para el cristianismo e hiciera posible la reevangelización de las viejas cristiandades. El Concilio Vaticano II se orientó en la línea de una eclesiología de comunión, cristológica y espiritual, en la que las dimensiones institucionales se equilibraran con una mayor atención a las carismáticas y espirituales.

El Vaticano II favoreció el paso de una concepción piramidal a otra horizontal, en la que el binomio comunidad y pluralidad de ministerios y carismas sustituía al viejo esquema de clero y laicos, eje vertebral de la antigua eclesiología. Había que extender el modelo de comunión a toda la Iglesia, desde la perspectiva universal (papa y obispos, iglesia de Roma y nacionales, primado y patriarcados), a la local (el obispo con su presbiterio, la iglesia particular con las vecinas, el obispo dentro de la conferencia episcopal y la archidiócesis), y de la local a la parroquial (comunidad con pluralidad de ministros y carismas, presbítero asesorado por un consejo laical, parroquia como comunidad de comunidades). El trasfondo de esta eclesiología era el del pueblo de Dios, que permitía la revalorización simultánea de los laicos y de lo comunitario, respecto a las preferencias jerárquicas e institucionales del modelo anterior.

La preocupación de Pablo VI por lograr unanimidad moral a la hora de aprobar los decretos conciliares dejó paso a soluciones de compromiso y a decisiones pontificias en las que se hacían concesiones a la minoría tradicional, descontenta con las innovaciones y rupturas del Concilio con la época anterior. La eclesiología tradicional se ha impuesto en el posconcilio, acentuando los fallos del Concilio, más que sus aportaciones y su intento de revitalizar la eclesiología de comunión y la episcopalidad de los primeros siglos. El modelo eclesial actual está más vinculado al de institución jerárquica que al de comunidad y pueblo de Dios, eje vertebral del Concilio.

Las últimas décadas han supuesto el abandono de cambios e innovaciones, que se veían como peligros para la iglesia y los fieles. El contraste de esta actitud ha sido enorme: los últimos treinta años se han caracterizado por una enorme transformación de la sociedad y un cambio acelerado de las mentalidades. Cuando parece que el curso de la historia se aceleraba, la Iglesia se retiraba a los “cuarteles de invierno”, huyendo de la primavera conciliar. La reforma estructural iniciada por el Concilio dejó paso al retorno al modelo institucional,

jerárquico y clerical, propio de la eclesiología anterior. La Iglesia seguía identificándose con la jerarquía, no con el pueblo de Dios.

## LA NECESARIA REFORMA INSTITUCIONAL DEL TERCER MILENIO

La globalización está marcada por la tensión entre el centro y la periferia, el Norte y el Sur, entre el primer y el tercer mundo. Hay que distinguir entre la universalidad de un proceso estructural que vincula a todos los países, abre las sociedades y relaciona los pueblos entre sí, y la imposición de un modelo económico y sociopolítico de desarrollo que consagra la cultura occidental como la única posible. En este contexto, la Iglesia católica tiene que reafirmar su vocación universal de servicio y romper con el eclesiocentrismo de la antimodernidad. La *Gaudium et Spes* afirmó el papel de la Iglesia en el mundo y en la sociedad, que tiene que actualizarse en el contexto de la globalización, haciendo de ella una instancia crítica respecto a la cultura y países dominantes.

Hay que renovar la doctrina social de la Iglesia, defender a los pueblos del tercer mundo del modelo sociocultural y económico que se les impone, y propugnar una etización de la política. Es necesario que las iglesias dejen de ser instancias legitimadoras del orden social, recuperando la dimensión mesiánica y profética del cristianismo. Es necesario un replanteamiento de la colaboración tradicional entre la Iglesia y el Estado y una renuncia de muchas de las ventajas sociales y económicas propias de la sociedad de cristiandad. Sólo una Iglesia renovada puede atraer a las jóvenes generaciones, que desconfían de las instituciones tradicionales y buscan en los movimientos emergentes y en las ONG ámbitos de actuación contra el orden social vigente, tanto a nivel cultural como económico.

Pero la globalización incide también en el marco interno de la misma Iglesia, replanteando su forma de gobierno central, su papel respecto a otras iglesias particulares, y la misma relación del cristianismo occidental respecto de los otros. Hay que tomar conciencia de que el eurocentrismo, que ha marcado el catolicismo en el segundo milenio, no tiene futuro en el tercero. Incluso demográficamente la mayoría de católicos viven fuera de Europa. Una Iglesia auténticamente católica tiene que abrirse a otras inculturaciones. El catolicismo tiene que ser plural, perdiendo su uniformidad romana, característica de la Contrarreforma.

El gran reto del tercer milenio es el de transformar las estructuras de la Iglesia, adaptándolas a una eclesiología de comunión y a las demandas de un mundo globalizado. El modelo de Iglesia en comunión permite una Iglesia única y católica, pero diferenciada, inculturada en distintas sociedades y culturas. La uniformidad deja paso a la comunión con las diferencias, lo que posibilita modelos distintos de ministerios, de teología, de liturgia, de derecho canónico, etc. Una Iglesia mundial que recoge la variedad de la humanidad, es la de la comunión plural e inculturada, a diferencia de la del segundo milenio, que tomaba la uniformidad como criterio de catolicidad, viendo a Europa como punta de lanza del progreso eclesiológico y teológico.

Actualmente, las iglesias no europeas muestran una mayor creatividad y vitalidad, mientras que Europa se ha transformado progresivamente en un territorio de misión, alejándose de sus raíces cristianas. El cristianismo europeo y romano no es el único posible, ni el más adecuado para otras iglesias continentales y nacionales, menos afectadas por el proceso de secularización de las viejas cristiandades. El proceso de recuperación de los laicos y la potenciación de la comunitariedad en los distintos ámbitos de la Iglesia está en contra del modelo de Iglesia de masas, dirigidas por el clero, todavía hoy prevalente. Las frecuentes apelaciones a la Iglesia como pueblo de Dios, se contrarrestan con un modelo organizativo que responde a la eclesiología anterior al Vaticano II. De ahí la importancia de los movimientos apostólicos y de las comunidades de base, que desde América se han expandido

a las otras iglesias. De la vitalidad de este proceso depende en buena parte el futuro de la Iglesia en el s. XXI.

Este proceso incide en el marco institucional del catolicismo. Los principios de subsidiariedad y colegialidad son las nuevas líneas directrices que marcan una eclesiología de comunión. Hay un gran deseo de descentralización e inculturación plural, que lleva a revalorizar el modelo patrístico, que veía la Iglesia como una pentarquía constituida por cinco grandes patriarcados, autónomos y con competencias propias, sin que el modelo latino se pudiera imponer a las otras grandes familias de iglesias. Este modelo podría hoy servir para reconocer la autonomía de las iglesias africanas, asiáticas, americanas e incluso europeas de rito no latino. Sería volver a un modelo plenamente compatible con la concepción católica de la Iglesia y el papel decisivo del primado papal.

### **La renovación del ministerio episcopal**

Un elemento decisivo para implementar una eclesiología de comunión es el de la colegialidad episcopal. Queda pendiente el tema del estatuto de las conferencias episcopales, al que ya se aludió en 1985 cuando se evaluó el desarrollo del Vaticano II y del que ha tratado el Motu Proprio *"Apostolos suos"*, de Juan Pablo II. Las dos tendencias actuales contraponen la autoridad magisterial de cada obispo particular a la de las conferencias episcopales, cuya magisterialidad se rechaza. Se tiende a ver en las conferencias episcopales un mero instrumento práctico y pastoral, derivado del "afecto" colegial, a la que se oponen los que defienden que las conferencias episcopales no representan sólo a un conjunto de obispos, sino también de iglesias particulares, cuyo referente último es la eclesiología de comunión.

Hay una contraposición de eclesiologías. En la primera se defiende al obispo singular y se le exonera de cualquier dependencia respecto de las conferencias episcopales. En la segunda se parte de la concepción sinodal y provincial de la Iglesia antigua, en la que los obispos estaban integrados en una estructura conciliar y episcopal dentro de la cual se integraban sus derechos, para, a partir de ahí, reivindicar el valor magisterial de las conferencias episcopales. Las reuniones de los obispos de una provincia eclesiástica debían tenerse cada cinco años y las conferencias episcopales fueron constituidas en 1968 por Pablo VI para todos los países y reguladas en el nuevo CIC de 1983. Inicialmente, las conferencias episcopales surgieron por iniciativa propia de los obispos, mientras que ahora su erección y control ha pasado al gobierno papal. Queda en la penumbra el estatuto teológico de las conferencias y su relación con la colegialidad.

El Motu Proprio de Juan Pablo II ha optado por un camino de compromiso, reconociendo valor magisterial propio a las conferencias episcopales, pero sólo si las decisiones se toman por unanimidad. Un obispo no tendría que someterse a una decisión que no contara con su voto. Algo parecido ocurre respecto a la identidad eclesial de las conferencias: no concreta la relación entre la colegialidad de los obispos y las conferencias episcopales, pero rechaza de plano la equiparación entre colegialidad y estas conferencias. Queda, sin embargo, un amplio margen para debates y concreciones, dependientes de la concepción de Iglesia de la que se parte.

El problema de fondo es si se analizan las conferencias episcopales a partir del ministerio episcopal como cargo cuyo nombramiento y autoridad vienen del papa, o si se parte de iglesias particulares y de su representación episcopal. Quienes defienden la autoridad del obispo singular, rechazando cualquier autoridad intermedia entre ellos y el papa, enfatizan más el sometimiento a la curia romana y sus congregaciones, que frecuentemente actúan como una tercera autoridad, subordinada al papa pero diferente del papado. El mismo estatuto de la curia romana es poco claro. A veces se presenta como un instrumento papal; otras se tiende a ver en ella una representación internacional del episcopado y de la Iglesia universal.

## Replantear el papado

La colegialidad depende de la transformación en profundidad de la institución papal, tanto en su vertiente secular, la más visible para los no cristianos y los no católicos, como en lo que afecta al primado en el marco de la eclesiología. Hay que transformar una institución papal centralista, uniformadora y centrada en la curia, por otro modelo descentralizado e internacional, cuya pieza clave es la colegialidad de los obispos y la potenciación de las iglesias nacionales. Hay que reformar las congregaciones romanas e instaurar un modelo de comunión donde el primado ejercería el papel de velar por la unidad de una Iglesia católica e inculturada. La reforma de la Iglesia sigue pasando por la del papado y la jerarquía, como en la época tridentina. Hay que distinguir entre estructura jerárquica constitutiva de la Iglesia y los actuales modelos de organización, contingentes y reformables. Una cosa es defender el primado del papa, propio de la religión católica, y otra que la actual organización del papado tenga que seguir siendo la de la Contrarreforma.

Este problema subsiste y no se resolvió en el Concilio. Hoy cobra nuevo significado al determinar el papel del primado y la manera de entenderlo. Comenzando por el papel temporal, ya que la soberanía papal sobre el Estado Vaticano, herencia del siglo XX, es la base de su autonomía moral y política, pero también causa de conflictos que, a veces, escandalizan a creyentes y no católicos. No debemos olvidar que el actual proceso de globalización hace que, cada vez más, el ejercicio de la soberanía estatal devenga un asunto internacional. Cada vez más resulta difícil recurrir a razones de Estado para justificar formas abusivas de ejercer el poder político. La creciente demanda de un tribunal internacional y las críticas crecientes a los gobernantes responden a una nueva sensibilidad. Se pasa de súbditos a ciudadanos y se rechaza que los atentados a los derechos humanos sean competencia exclusiva de la soberanía nacional. La democracia, la descentralización y el respeto a los derechos humanos, son los referentes fundamentales a la hora de juzgar Estados y gobiernos. Esto también tiene repercusiones para la Iglesia, sus instituciones y su forma de gobierno.

Al promulgarse el nuevo estatuto del Vaticano, que sustituye al acordado entre Pío XI y Mussolini, se mantiene el concepto de una soberanía absoluta que reúne los poderes judicial, legislativo y ejecutivo. Los cambios en el orden político, distinguiendo entre poderes y limitando la soberanía con los derechos humanos y ciudadanos, no han dejado huella en la *Nueva Ley Fundamental del Estado del Vaticano*, en vigor el 22 de Febrero de 2001. El Vaticano sigue siendo uno de los pocos Estados absolutos que existen actualmente. Esto afecta al gobierno central de la Iglesia, pues la misma persona desempeña el poder temporal y espiritual, cuando se podrían separar en personas jurídicas y físicas distintas. Las necesidades de la política y la razón de Estado interfieren con los problemas espirituales, morales y teológicos, como ocurrió con la teología de la liberación, en lo referente a la situación de la Iglesia en los países del Este o bajo gobiernos dictatoriales del tercer mundo.

## De la democracia a la Iglesia como fraternidad

Desde el *Syllabus*, la Iglesia ha tenido muchos problemas para aceptar los derechos humanos y la democracia. El miedo a las ideologías liberales imposibilitó su apoyo a la democracia y, más aun, asumir su espíritu para el gobierno eclesial. Solo Pablo VI rompió este distanciamiento, asumiendo el valor de la democracia y abriendo camino al reconocimiento de los derechos humanos. Juan Pablo II también ha asumido la democracia como el régimen político que mejor protege los derechos humanos, pero, en ambos casos, sin aplicación eclesial alguna. Esta falta de sintonía entre la doctrina de los derechos humanos y



el ámbito institucional de la Iglesia explica porqué el Estado Vaticano no ha suscrito una larga lista de acuerdos internacionales para la protección de los derechos humanos.

De las 72 convenciones suscritas por las Naciones Unidas hasta 1995 para el cumplimiento de los derechos humanos, la Santa Sede sólo ha suscrito diez. Ha ratificado algunas convenciones (sobre refugiados, derechos del niño y discriminación racial), pero no las convenciones generales sobre derechos civiles, políticos, económicos y socioculturales y las concernientes a discriminaciones de guerra, tortura, pena de muerte, etc. Esto contribuye al desprestigio del papado y de la Iglesia católica. No se pueden reivindicar derechos en el ámbito externo de la sociedad civil sin que tengan repercusiones internas.

No se comprende que la Iglesia jerárquica defienda los derechos humanos en la sociedad civil sin aplicarlos en el mismo Estado de la Iglesia. La evangelización debe basarse en el testimonio y no simplemente en la autoridad. Además, estas actitudes se corresponden con otras de la misma vida interna de la Iglesia, en la que se acusa falta de sensibilidad para la dignidad y derechos humanos. Es lo que ocurre con la dignidad de la mujer, muy subordinada a una mentalidad masculina y patriarcal; con la promoción de los laicos, sofocados por el clericalismo vigente; el respeto y valoración de la labor de los teólogos, subordinados a una Congregación de la Fe, donde se utilizan procedimientos anacrónicos, en los que acusación y juez son ejercidos por las mismas instancias, etc.

Difícilmente se pueden predicar los derechos humanos sin asumirlos dentro de la misma Iglesia. Está en juego la credibilidad del evangelio. Hay una relación entre la concepción de la democracia y el respeto a los derechos humanos en el ejercicio del poder, y las exigencias de una eclesiología de comunión. Esta reivindica la participación de todos, una igualdad jurídica y teológica mínima, basada en el sacramento del bautismo, y la exigencia del discernimiento como virtud cardinal de la nueva eclesiología, que sustituye la apelación a la obediencia sin más, propia de la eclesiología verticalista y jerárquica. La Iglesia es mucho más que una democracia: en cuanto “familia de Dios”, es pueblo de Dios y fraternidad cristiana. Por eso, hay que replantear también el primado eclesial en el contexto de una eclesiología de comunión y de colegialidad episcopal.

### **Primado y colegialidad en un nuevo contexto**

La globalización favorece hoy la aceptación del primado, ya que una Iglesia mundial hace más necesario garantizar la unidad. El pluralismo es enriquecedor y también conflictivo. Esto explica la mayor predisposición de algunas iglesias no católicas para asumir el primado papal, reconociendo la validez de la teología católica que siempre ha reivindicado la necesidad de encontrar un equilibrio entre la autonomía de las iglesias particulares y el gobierno central de la Iglesia, garante de la comunión. Pero esta nueva situación, aparentemente favorable al catolicismo, ha agudizado los problemas con el papado.

Pablo VI captó la paradoja de que el ministerio petrino de unidad, que hace necesario el primado, se ha convertido hoy en el gran obstáculo para la unificación de las Iglesias. El modelo generado por la reforma gregoriana, y consolidado en Trento y en el Vaticano I, no es viable a comienzos del tercer milenio. Hay que cambiarlo para que sirva a la Iglesia, en lugar de erosionar su credibilidad. Los cambios que producidos en el postconcilio no han sido eficaces en este sentido: se han creado estructuras sinodales, pero éstas no son permanentes ni toman decisiones (son sólo consultivas), ni son autónomas (están controladas por las congregaciones romanas). La misma internacionalidad de la Iglesia es muy limitada: incluso sínodos continentales, como el de África, se han tenido en Roma y bajo el control de la Curia, en lugar de dejar espacios a la libertad y creatividad de las respectivas iglesias.

Más que la figura de un primado, dentro de la comunión de obispos, se ha desarrollado la idea del papa como un obispo universal de la Iglesia católica. A esto ha contribuido el título

de “vicario de Cristo”, que desplazó en el segundo milenio al de “sucesor de Pedro”, pasando así de una estructura eclesial sinodal, episcopal y de comunión a una monarquía absoluta del vicario de Cristo Rey. Actualmente, el proceso ecuménico se encuentra, en parte, bloqueado. Los mismos documentos que emanan del gobierno central de la Iglesia parecen regresivos con respecto al pasado, como ha ocurrido con la *Dominus Iesus* y el problema de la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la católica. La involución teológica e institucional de las dos últimas décadas son una muestra de los graves problemas que persisten en el campo ecuménico en relación con el papado.

Los mismos viajes papales se han orientado más en la línea de reforzar el control romano sobre las otras iglesias, que en potenciar las iglesias nacionales y las conferencias episcopales. Aunque los modernos medios de transporte y comunicación permiten una comunicación más fluida con Roma, el actual modelo de papado ha multiplicado su presencia en todo el catolicismo, más en la línea de obispo universal, que de primado y presidente del colegio de los obispos. No se trata de viajes en los que el papa dialoga y escucha los problemas de las iglesias locales. Es la instancia del gobierno central que amonesta, supervisa y controla, subrayando el carácter asimétrico de las relaciones con los obispos, en lugar de resaltar la comunión entre obispos e iglesias, en la línea de la eclesiología patrística.

Un primado que vele por los asuntos de la Iglesia universal resulta más necesario en el actual proceso de globalización, pero tiene que estar equilibrado por el respeto a las diferencias socioculturales y eclesiales, en el marco de la unidad entendida como comunión y no desde la uniformidad. Esto exige un replanteamiento de los patriarcados, dando más competencias y autonomías a iglesias del continente asiático, africano y americano, zonas claramente diferenciadas del Occidente europeo. La misma sinodalidad de la Iglesia exige el complemento de la inculturación. Los concilios africanos, asiáticos o americanos deberían desarrollarse en sus propios países, sin estar subordinados a las pautas que marcan las congregaciones romanas, y sin tener sólo un valor consultivo.

La unidad de la Iglesia pasa hoy por la comunión en la pluralidad, en el marco de una sociedad planetaria cada vez más interdependiente. No se puede imponer un mismo modelo a pueblos con diversos grados de desarrollo histórico y sociocultural, ni es posible el aislamiento y la fragmentación autárquica. Los problemas del siglo XXI vienen de una sociedad cada vez más mundial y relacionada, que imposibilita aislamientos y, al mismo tiempo, erosiona la pluralidad ante el avance irresistible del modo de vida occidental. La Iglesia debería ser un referente de unidad plural, a partir de una transformación institucional que reflejara la opción teológica por la Iglesia de los pobres.

Estas exigencias se completan por necesidades internas de la Iglesia. El uso de los medios de comunicación de masas ha hecho del papa el maestro universal de toda la Iglesia. Al multiplicarse los pronunciamientos papales sobre todas las materias de la teología, se crea una teología oficial romana como referente obligatorio, que limita al máximo la libertad de investigación, opinión y expresión en la Iglesia, haciendo cada vez más difícil la pluralidad y la autonomía de la teología. Este proceso se agudiza por la búsqueda de lo más seguro en los campos doctrinal, moral y ministerial, que hacen inviables los intentos creativos por buscar nuevos caminos. La desconfianza hacia la teología renovadora, como ocurrió con la *Humani Generis*, parece aumentar en una época histórica de cambios sociales cada vez más acelerados y radicales, haciendo menos creíbles y plausibles las doctrinas tradicionales.

El papado tiene dificultades para aparecer como una autoridad moral universal al verse cada vez más identificado con las corrientes más conservadoras y las instancias más tradicionales de la Iglesia. La diferente sensibilidad con que se tratan los conflictos generados por teólogos, obispos e instancias conservadoras o progresistas redundan en un desprestigio moral del papado como institución. De ahí la proliferación de movimientos contestatarios que

hubieran sido impensables hace unas décadas, o la huida de muchos cristianos que no protestan, pero que emigran en silencio y reducen a un mínimo su pertenencia a la Iglesia.

El estilo de gobierno de la Iglesia ha estado marcado por el afianzamiento de la autoridad, favorecido por el talante carismático del actual pontífice, que ha hecho más fácil la consolidación de una concepción estamental, vertical de la jerarquía. No ha habido un cambio profundo en la forma de comprender la relación entre la autoridad y la comunidad, sino una modernización de la concepción asimétrica de la Iglesia, sin faltar apelaciones puntuales a los textos del Concilio Vaticano II. El estilo de autoridad sigue siendo verticalista, directivo y monárquico, aunque el lenguaje sea más ministerial y comunitario.

### **Reformas institucionales en favor del pueblo de Dios**

Esta falta de reforma institucional limita muchas aportaciones y novedades posconciliares. Por ejemplo, los intentos posconciliares de instituir consejos presbiterales, como colegio que gobierna la Iglesia local bajo la autoridad episcopal; o de promover consejos de laicos que colaboraran y asesoraran en el gobierno de la Iglesia. Lo mismo ocurre con los intentos de Pablo VI de favorecer la multiplicación de ministerios laicales, con resultados muy modestos. Los problemas institucionales se acumulan porque el marco es inadecuado: como la demanda de posibilitar varios tipos de ministerio sacerdotal, a tiempo completo y parcial, con celibato o no; la de replantear el papel de la mujer en la Iglesia; la posibilidad de laicos que accedan a cargos eclesiástico y a cátedras de teología; el mayor control de las comunidades sobre la formación y promoción de candidatos al sacerdocio, para que se eduquen en contacto con la Iglesia real y con las comunidades a las que tienen que servir, etc.

La potenciación del laicado, la reforma de los ministerios, la impulsión de una iglesia comunitaria y la emancipación de la mujer en la Iglesia tropiezan con una estructura institucional que limita mucho el cambio. La teología más crítica no pretende una eclesiología carismática al margen de lo institucional. Al contrario, el problema es que se quiere un cambio espiritual y moral, sin abordar el problema de las instituciones. Es decir, paradójicamente, se entiende la Iglesia desde una visión espiritual, mística e invisible, típica de las eclesiologías protestantes, sin querer abordar la necesaria transformación institucional. Se olvida que la gracia presupone la naturaleza, y que una cosa es el primado, el episcopado o el sacerdocio ministerial, como instituciones irrenunciables de la Iglesia, y otra la configuración organizativa que han adoptado en el segundo milenio.

La estrategia inmovilista insiste en cambiar los aspectos morales y espirituales de la Iglesia, dejando intactas las instituciones. Tradicionalmente, los grupos más progresistas defendían el carisma contra la institución. Hoy habría que insistir en la transformación institucional contra los que sólo postulan un cambio espiritual, dejando intacto el actual *statu quo* eclesial. No ha habido una reforma que tradujera al campo de la organización lo que se ha vivido a nivel conciliar. Este problema ha sido decisivo en la época del postconcilio. Se ha impuesto la “minoría tradicional conciliar”, que ha copado los cargos eclesiásticos.

Hoy el catolicismo está lastrado por una institucionalización que ya no corresponde ni a las necesidades actuales, ni a las exigencias ecuménicas, ni a la sensibilidad de los fieles. Tampoco cuenta con el consenso global de la teología. Abundan más las corrientes que impugnan el modelo vigente y proponen cambios desde un conocimiento renovado de la Escritura y de la Tradición. Si el modelo de primado tiene que replantearse en el contexto de la sinodalidad eclesial y la colegialidad episcopal, lo mismo ocurre con la figura del obispo, que repite en su iglesia local el modelo monárquico y acapara todas las decisiones y potestades. El contrapeso de consejos presbiterales y laicales, que intentó promover el Concilio, apenas ha tenido repercusiones prácticas en el funcionamiento de las iglesias. La

teología del pueblo de Dios, de la comunidad y de la eclesiología de comunión sigue siendo, en buena parte, una herencia no realizada del Vaticano II.

Especial importancia tiene el proceso de selección y nombramiento de los obispos, sustraído a las comunidades y bajo el control exclusivo del gobierno central de la Iglesia. La misma duración de los cargos eclesiásticos es objeto hoy de interrogantes. La Iglesia es gobernada por una gerontocracia de mentalidad conservadora, cuando los cambios socioculturales se suceden hoy con gran rapidez e intensidad. En un contexto de cambios profundos, es necesaria una reestructuración de los ministerios y un mayor protagonismo de los laicos y las comunidades a la hora de seleccionar, formar y orientar las tareas de los ministros.

La gran tarea de catolicismo en el tercer milenio es la de llevar adelante la actualización que buscaba el Concilio y abordar la reforma institucional, insistentemente pedida en Trento y el Vaticano II, siempre con la oposición global de la curia romana y de los grupos más tradicionalistas del catolicismo. La globalización exige el contrapeso de una pluralidad de centros y una autonomía a nivel local y regional, como ocurre a nivel político, y la coordinación de países dentro de una unión supranacional. En ambos casos es necesario un poder central con la función de actuar como juez, interlocutor y vigilante de la unidad. Este era el papel del primado en el primer milenio, en el que actuaba como primero entre pares en una iglesia sinodal y patriarcal. Por eso, el modelo de comunión tiene una amplia tradición en la Iglesia y es el que mejor se adapta a las necesidades del tercer milenio, aunque el segundo haya recorrido un camino opuesto que ahora hay que desandar.

Condensó: **JOAQUIM PONS**