

## ECLESIOLOGÍA Y GOBERNACIÓN.

### El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la iglesia universal y la iglesia local

*El proceso de centralización que padeció la iglesia católica durante el pontificado de Juan Pablo II fue legitimado por una teología que, nacida en la curia vaticana, defendía la precedencia ontológica de la iglesia universal sobre la local. La Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) y el entonces cardenal Ratzinger fueron los principales valedores del giro eclesiológico que modificaba la teología promulgada por el Vaticano II. Un posicionamiento doctrinal, institucional y personal de tanta entidad provocó recelos y cautelas, porque avalaba teológicamente una forma de gobierno centralista, escasamente colegial y corresponsable; retomaba una doctrina unilateralmente desarrollada en la recepción del Vaticano I y marginaba la eclesiología propuesta en el último concilio. La elección de J. Ratzinger como Benedicto XVI ha vuelto a poner de actualidad las cuestiones en juego con ocasión de este posicionamiento y el debate posterior con W. Kasper. Queda por ver si lo interpretado por Juan Pablo II como legítima discusión entre teólogos acaba reforzando una forma de gobierno centralista o si propicia otro modo más colegial y corresponsable en este pontificado.*

*Eclesiología y gobernación. El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la iglesia universal y la iglesia local. Revista Latinoamericana de Teología 66 (2005) 229-250.*

## IGLESIA LOCAL E IGLESIA UNIVERSAL

### La iglesia local y la iglesia universal, en el Concilio Vaticano II (1962-1965)

El interés de los padres conciliares fue marcadamente pastoral, y por esto las precisiones terminológicas quedaron en un segundo lugar. Esto se puede apreciar claramente cuando se analiza la cuestión de la iglesia local. La lo-

cución *ecclesia localis* es empleada ocho veces: cuatro para designar a la diócesis, en una se refiere a la diócesis en su contexto cultural, en dos para describir un reagrupamiento de diócesis y en otra para calificar a la parroquia. La expresión *ecclesia particularis* es usada de una manera muy diversa: doce veces para designar a la diócesis, pero otras doce para referirse a una iglesia en su contex-

to cultural y cinco para hablar de las iglesias católicas de un rito diferente al romano. Tal imprecisión terminológica, en éste y otros puntos, marcará los debates eclesiológicos y algunas decisiones del periodo postconciliar.

Los padres conciliares también dieron indicaciones de por dónde se decantaban al preferir, por ejemplo, la expresión *portio* y desestimar la de *pars* para referirse a la diócesis. Entendían que la iglesia local diocesana no es una parte del pueblo de Dios, sino una “porción” que comprende todas las cualidades y todas las características esenciales del todo, cosa que no se puede decir de la “parte”. *Christus Dominus* 11 lo ilustra al sostener que “la diócesis es una porción del pueblo de Dios que se confía al obispo”.

Los padres conciliares defendieron la entidad propia de la iglesia local, facilitando la formulación de un discurso en el que se enfatizaba la territorialidad como principio objetivo de agrupamiento, más allá de los criterios de afinidad, pertenencia social, lingüística o nacional: la iglesia había de realizarse en un lugar determinado como condición fundamental de su catolicidad.

Finalmente, el uso de la expresión “iglesia local” propició el diálogo ecuménico ya que la expresión “iglesia particular” no era, ni es, aceptada por las diferentes confesiones cristianas.

## **El código de derecho canónico (1983)**

El posicionamiento conciliar reseñado empezó a quebrarse con la promulgación del código de Derecho Canónico (1983), que se decantó exclusivamente por la expresión “iglesia particular” e ignoró la de “iglesia local”. Sus redactores pretendían eliminar la imprecisión conciliar, pero también invalidaban jurídicamente la argumentación teológica aportada hasta ese momento en favor de la expresión “iglesia local”.

Algunos llamaron la atención sobre lo que estaría en juego con semejante decantamiento: la relativización del criterio territorial con el fin de equiparar las llamadas diócesis o circunscripciones eclesiales personales con las territoriales, algo que, hasta el presente, sólo habían sido las diócesis.

Esta crítica se basa en el canon 368, donde la prelatura territorial, la abadía territorial, el vicariato apostólico, la prefectura apostólica y la administración apostólica erigida de manera estable, son asimiladas a las iglesias particulares.

## **El sínodo extraordinario de 1985**

El sínodo fue convocado el 25 de enero de 1985. El anuncio suscitó recelos al ser interpretado como un intento de restauración

eclesial. Siendo cierto que un sínodo (consultivo) no puede desplazar a un concilio (deliberativo), no era menos cierto que preocupaban las fronteras de una eventual revisión.

Los temores aumentaron al publicarse, en mayo de 1985, el “Informe sobre la fe”, entrevista hecha a Ratzinger en verano de 1984. En ella manifestaba que “si por restauración se entiende volver atrás, entonces no es posible una restauración. La Iglesia marcha adelante, hacia el cumplimiento de la historia y mira adelante hacia el Señor. Pero si por restauración se entiende la búsqueda de un nuevo equilibrio tras las exigencias de una apertura indiscriminada al mundo y tras las interpretaciones exageradamente positivas de un mundo agnóstico y ateo, entonces sí, semejante restauración es deseable, y además, está ya en marcha en la Iglesia. Se puede decir que se ha cerrado la primera fase después del Vaticano II”. Algunos vieron en este informe un “auto de fe” al posconcilio y al mismo concilio y se empezaron a oír teólogos que discrepaban o compartían este diagnóstico.

Las conferencias episcopales de Estados Unidos, Gran Bretaña y Gales publicaron sus respuestas al cuestionario sinodal y las de Suiza, Holanda y España dieron a conocer amplios resúmenes. Apostaban por una recepción creativa y abierta del concilio. El posterior toque de atención de la

curia vaticana impidió conocer los pareceres de las de Irlanda, Bélgica y Canadá.

Juan Pablo II calló y no comentó las afirmaciones de Ratzinger. En el aula sinodal había tres tendencias teológicas y pastorales. La 1ª, integrada por obispos centroeuropeos, para quienes la apelación al imaginario de la iglesia como “pueblo de Dios” se había convertido en un *slogan* con el cual acomodar miméticamente la iglesia a las sociedades democráticas. La 2ª, integrada por obispos anglosajones que reclamaban una mayor participación de los laicos y una potenciación de las estructuras colegiales y sinodales; y la 3ª, con la mayoría de los obispos del tercer mundo, preocupados por la opción por los pobres.

Poco después de iniciado el sínodo, irrumpió en la sala el concepto de “comunidad” como una idea eclesiológica fundamental, en torno a la cual podían articularse estas sensibilidades, desplazando -e incluso sustituyendo- a la de “pueblo de Dios”.

El primer grupo de obispos se sentía cómodo con esta expresión, porque remitía a la comunión con Dios, por Jesucristo, en el Espíritu Santo, algo que se entrega con el bautismo, se actualiza en la palabra de Dios y, particularmente, en la eucaristía, “núcleo del misterio de la iglesia” (Juan Pablo II). La tendencia anglosajona también se sentía cómoda con este concepto, ya que integraba los puntos fundamentales de la iglesia com-

prendida como pueblo de Dios, propiciaba la comunión ecuménica, impulsaba el principio de subsidiaridad y posibilitaba una reflexión a fondo sobre la colegialidad, las conferencias episcopales, la participación y la corresponsabilidad en la iglesia. Y, recordando que “la iglesia como comunión es sacramento para la salvación del mundo”, se daba acogida a los intereses del tercer grupo, atento a la opción por los pobres, promoción humana, inculturación y al diálogo interreligioso y con los no creyentes.

Parecía que el concepto “comunión” era polivalente y recapitulaba en su seno todas las sensibilidades y doctrinas conciliares y postconciliares. La expresión “pueblo de Dios” pasaba a un segundo lugar y su contenido era integrado en el de “comunión”.

Pero algunos padres sinodales ya apuntaron que con el concepto de “comunión” no se resolvían debidamente las cuestiones en juego. Al ser una expresión que integraba el imaginario de “pueblo de Dios”, daba alas a quienes exigían reformas estructurales, conducentes a un gobierno más “comunional” (democrático), y a quienes pedían una mayor presencia institucional de los diferentes carismas y vocaciones en la iglesia. También se apuntó, por el contrario, que al acoger el indudable carácter misterico de la iglesia, favorecía la ambigüedad y se prestaba al juego centralista y restauracionista.

En síntesis: el sínodo de 1985 no respondió al temor de disgregación que -según la curia- arrojaba la aplicación del Vaticano II. Esta insatisfacción explica la evolución que experimentará el mismo concepto de “comunión” en los años posteriores.

### **La carta *Communio* notio (1992) y clarificación oficiosa (1993)**

Publicada el 15 de junio de 1992 por la CDF, en ella se asume la centralidad de la comunión en el proyecto eclesiológico del Vaticano II, y se señala que al defender que “cada iglesia particular es un sujeto en sí mismo completo y que la iglesia universal resulta del reconocimiento recíproco de las iglesias particulares”, se propone una unilateralidad eclesiológica, no sólo reductiva del concepto de iglesia universal, sino también de la misma iglesia particular. “En el fondo existe una insuficiente comprensión del concepto de comunión y un incuestionable debilitamiento de la unidad de la iglesia. La historia muestra que cuando la iglesia particular ha querido ser autosuficiente, debilitando su comunión con la iglesia universal y con su centro visible, ha acabado cuarteándose internamente y ha visto cómo perdía su libertad ante los que buscaban su servidumbre”.

A partir de ahí, se proclama que la iglesia universal es “una

realidad ontológica y cronológicamente anterior a toda iglesia particular singular” en contra de quienes la entienden como “la suma de las iglesias particulares” o “la federación de iglesias particulares” o “el resultado de su comunión”. La CDF sostiene que entre la iglesia universal y las iglesias particulares se da una “mutua interioridad”.

A continuación, la CDF argumenta lo que entiende ser una mejora de la fórmula conciliar *in quibus et ex quibus* de LG 23, en los siguientes términos: “proclamando su universalidad desde su origen, la iglesia ha dado origen a las diversas iglesias locales, como realizaciones particulares de la iglesia una y única de Jesucristo. Naciendo en y de la iglesia universal, es de ella y en ella como encuentran su eclesialidad”.

La fórmula del Vaticano II, “la iglesia en y a partir de las iglesias” (*ecclesia in et ex ecclesiis*), es inseparable de esta otra: las iglesias en y a partir de la iglesia (*ecclesiae in et ex ecclesia*)”, tesis de Ratzinger propuesta ya en 1990.

El equilibrio teológico alcanzado en el texto conciliar y su decantamiento por una eclesiología de comunión entre la iglesia universal y la local, a partir de la precedencia de esta última, quedaba alterado con esta carta. De ello se hicieron eco una gran cantidad de valoraciones, la mayoría críticas.

La entidad y calidad de las críticas motivó que el 23 de junio de

1993 se publicara en *L'Osservatore Romano* una nota en la cual se clarificaba oficiosamente que “la iglesia como totalidad no se diferencia de la comunión de las iglesias particulares, sin que ello signifique que sea una mera fusión de las mismas”. Se indicaba que la única iglesia de Cristo no existe en abstracto, sino que se manifiesta en la historia, a la vez, como iglesia universal y como iglesia local.

### **La carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) y el *motu proprio Apostolos suos* (1998)**

La teología trinitaria experimentó, en los últimos decenios del siglo XX, un gran desarrollo, favoreciendo también el desarrollo de una eclesiología de comunión.

Las exhortaciones *Christifideles laici* (1989) y *Pastores dabo vobis* (1992) se hacen eco de esta expresión. En la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, Juan Pablo II examinaba las grandes cuestiones conciliares necesitadas de revisión. Diagnosticaba la recepción conciliar y formulaba la siguiente cuestión referida a la eclesiología de comunión: “¿Se consolida, en la iglesia universal y en las iglesias particulares, la eclesiología de comunión de LG, dando espacio a los carismas, ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios,

aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?”.

El 23 de junio de 1998, Juan Pablo II publica *Apostolos suos* sobre la naturaleza y los límites de la autoridad de las conferencias

episcopales corrigiendo la expresión teológica de LG 23 (es “en y a partir de las iglesias particulares como existe la iglesia católica, una y única”), en favor de esta otra, la iglesia universal “es una realidad ontológica cronológicamente previa a toda iglesia particular singular”.

## **EL DEBATE ENTRE W. KASPER Y J. RATZINGER (1999-2001)**

Podría parecer que el debate estaba cerrado. Nada más lejos de la realidad. El diálogo entre Kasper y Ratzinger así lo evidencia.

### **W. Kasper: el temor a un centralismo romano subyacente (1999)**

Kasper, entonces obispo de Rottemburg-Stuttgart, publicó en 1999 un trabajo sobre la teología y la praxis del ministerio episcopal en la actual situación de la iglesia. En él aborda la relación entre iglesia universal y las iglesias locales, llamando la atención sobre el riesgo de un centralismo romano, latente en el documento de la CDF de 1992. En particular, porque tiende a identificar la realidad teológica “iglesia universal” con la curia romana y con una forma de gobierno centralizadora: “si esto sucede, la carta de la CDF no se puede entender como una contribución al esclarecimiento de la eclesiología de comunión; se debe comprender como su abandono,

como el intento de restauración del centralismo romano. Entiende que la comunidad originaria de Jerusalén fue iglesia universal y local al mismo tiempo

### **La postura de J. Ratzinger**

La respuesta de Ratzinger llega en el congreso internacional sobre la aplicación del concilio Vaticano II (febrero de 2000). Ratzinger presenta la eclesiología de LG, analizando las potencialidades y limitaciones de la iglesia como “pueblo de Dios” y del concepto integrador de “comunión”, propuesto en el sínodo de 1985.

Reconoce la existencia de desequilibrios que deben corregirse como consecuencia de un centralismo romano excesivo, defiende el texto de la Congregación de 1992, en su intento por superar el “igualitarismo” y el reparto de competencias en la iglesia, critica a los teólogos que sienten el deber de valorar negativamente los

documentos de la CDF con el fin de “cuidar su celebridad” personal, estudia la relación entre iglesia universal e iglesias locales, defendiendo la precedencia de la primera, argumenta dicha antecendencia a partir de los sacramentos (bautismo y eucaristía, particularmente) y muestra su desacuerdo con quienes afirman la simultaneidad de la iglesia universal y de las iglesias particulares.

Al abordar algunos de estos puntos, había que pasar por una referencia directa y explícita a W. Kasper, presente en el encuentro.

### **La réplica de W. Kasper**

La réplica de Kasper llegó en diciembre del 2000, en un artículo titulado: “Acerca de la Iglesia. Discusión amigable con la crítica del cardenal J. Ratzinger”. Kasper ahonda en los problemas prácticos que tiene que abordar como pastor de una iglesia que vive una creciente separación entre las normas de la iglesia universal y la praxis de un lugar. “Como obispo de una vasta diócesis, he podido observar cómo ha ido surgiendo una brecha entre las normas promulgadas en Roma por la iglesia universal y las necesidades y prácticas de nuestra iglesia particular. Gran parte de nuestro pueblo, incluso sacerdotes, no podía comprender la razón que estaba detrás de las reglamentaciones provenientes del centro; y tendía por ello a ignorarlas”. Es un compor-

tamiento que afecta cuestiones éticas, disciplinares, sacramentales y ecuménicas.

El obispo se siente impelido en dos direcciones: una le recuerda la solidaridad con el colegio episcopal y con el papa y su cuidado de la unidad, y otra le urge a atender las expectativas y preguntas de la iglesia local que preside. El obispo puede tener la impresión de estar sorteando permanentemente el doble filo de la desobediencia (a los ojos de Roma) y de la imposición (a los ojos de sus fieles). Para salvar esta situación es preciso permitir que los obispos puedan tomar las decisiones oportunas, en la aplicación de las leyes disciplinares, dejando a salvo las materias inmutables de fe y moral.

Esta manera de gobernar se funda en la teología de la iglesia particular y en la función del obispo. Para Kasper “la iglesia particular [...] es la iglesia en un lugar determinado. El obispo local es alguien enviado por Jesucristo, quien le confió una responsabilidad personal. Mediante su consagración sacramental, recibe la plenitud del poder que necesita para gobernar su diócesis. Esta es la enseñanza del Vaticano II”. Si se hubiera comprendido adecuadamente la misión del obispo, se hubiera activado un proceso descentralizador en el gobierno de la iglesia.

Ratzinger -apunta Kasper- se ha limitado a enfocar la cuestión desde un punto de vista teórico y



abstracto. Además, le ha acusado de proponer una teología eclesial carente de profundidad teológica y que reduce la esencia eclesial a comunidades separadas, empíricamente desarrolladas. Todo esto lleva a Kasper a dar una cuidadosa explicación de su posición, desde el punto de vista histórico para pasar a exponer los puntos de acuerdo y los núcleos en los cuales quedan centrados los desacuerdos.

### **Argumentación histórica**

Cuando se deja que los textos escriturísticos, patrísticos y conciliares hablen por sí mismos, vemos que desde los primeros tiempos funcionó un sistema de comunión, a partir de los obispos de las diferentes iglesias. Nadie discute que el segundo milenio estuvo presidido por una fuerte afirmación del primado, ni que tal afirmación estuvo marcada por su confrontación con las fuerzas centrífugas del conciliarismo, de la reforma, del estado absolutista moderno, del galicanismo y del josefinismo. Semejante confrontación desembocó en la doctrina del primado de jurisdicción del papado.

El Vaticano II equilibró la tradición eclesial más antigua con el concepto de primado, consolidada en el Vaticano I. Este equilibrio descansa en tres pilares: la doctrina de la iglesia local, la sacramentalidad de la consagración episcopal y la colegialidad del

episcopado. Así, la tesis del primado ontológico de la iglesia universal sobre las iglesias locales de *Communione notio* rompe dicho equilibrio e invalida el sínodo de 1985.

### **Argumentación sistemática**

Ratzinger -recuerda Kasper- se basa en la tesis de la preexistencia de la iglesia. Reconoce que existen textos en los que se habla del *mysterion* escondido y revelado en la iglesia, y a través de la iglesia (*cfr.* Ef 1,3-14; 3,3-12; Col 1,26ss). No se puede ignorar la idea de una iglesia preexistente. Pero de esta preexistencia no se deriva ninguna consecuencia sobre la relación entre la iglesia universal y las iglesias locales en el sentido de una prioridad de la iglesia universal. La preexistencia de la iglesia puede fundar también la tesis de la simultaneidad (*perijóresis*) entre la iglesia universal y las particulares. Las reflexiones de Ratzinger no han logrado probar la prioridad de la iglesia universal sobre las iglesias locales. Dios no ama abstracciones vacías sino a las personas concretas.

### **Los puntos de acuerdo**

Existen puntos que comparten ambos y que Kasper se encarga de explicitar: a) La única iglesia de Jesucristo existe en el presente. No es una “suma de fragmentos



de la única iglesia”, sino que “subsiste en” la iglesia católica romana. b) La única iglesia de Jesucristo existe “en y a partir de” las iglesias locales. Existe, por tanto, en cada iglesia local. Por eso, no puede haber iglesia local aislada sino sólo en comunión con las demás iglesias locales. La unidad de la iglesia universal es unidad en comunión. Las iglesias locales y la iglesia universal, pues, se incluyen mutuamente cada una en las otras. c) La iglesia universal no es la suma ni la federación de las iglesias locales. Su estructura constitucional está configurada a imagen de la Trinidad de tal manera que la unidad de la iglesia no es uniformidad, ni excluye la diversidad.

Se debaten perspectivas diferenciadas: la de Ratzinger, defensora de una concepción universalista del primado, y la de Kasper, para quien lo universal existe en una realidad concreta. Se repite el diálogo que ya sostuvieron santo Tomás y san Buenaventura. Si entonces se admitía semejante diversidad en la comprensión de la autoridad del papa, ¿por qué no puede ser posible hoy? Finalmente, a Kasper no se le escapa la fuerza ecuménica de la expresión “comunión” como principio regulador de una unidad no uniformadora e impulsora de una iglesia reconciliada con la diversidad, es decir, de una iglesia atenta a la unidad, respetando la diversidad y cuidadosa de la pluralidad en la unidad.

## El cierre del debate (2001)

Al año siguiente, Ratzinger es invitado por la revista *America* a exponer su parecer sobre la postura de Kasper. Ratzinger manifiesta su satisfacción por los puntos de acuerdo alcanzados a lo largo de este debate y que Kasper ha explicitado. Le agrada que el recientemente nombrado cardenal supere la identificación que establecía en 1999 entre papa y curia vaticana con la iglesia universal y su temor a una restauración del centralismo romano.

Dice no tener dificultades para aceptar la interpretación que propone Kasper. Ello no le impide reconocer lo sorprendente que le resulta que su tesis sobre la iglesia universal haya levantado tantos recelos en teólogos de la solvencia del entonces obispo de Rottemburg-Stuttgart, habida cuenta de que la iglesia local de Roma es también una iglesia con una responsabilidad singular por la universalidad.

A continuación, apunta que la primacía de la iglesia universal no es de naturaleza ontológica sino teleológica. Esta consideración no le aparta de sus tesis sobre la precedencia en la intención salvífica de Dios de la iglesia una con respecto a la realización empírica de las iglesias particulares. Sitúa el problema en la noción de historia de la salvación en la Biblia.

Kasper se alegrará de la superación de los malentendidos y por

el avance positivo del debate y preguntará a Ratzinger si la pre-existencia de la iglesia en la voluntad salvífica de Dios no vale al mismo tiempo para la iglesia universal y para las iglesias locales. Reafirma que la clave hermenéu-

tica del debate se encuentra en la apuesta por la prioridad de la iglesia universal sobre la local (Ratzinger) o de la “mutua interioridad”, “mutua inclusión”, “simultaneidad” o *perijóresis* entre ambas (Kasper).

## REACCIONES A FAVOR Y EN CONTRA

La declaración de la CDF sobre el concepto de “comunión” y el debate entre ambos cardenales propician posturas a favor y en contra. Basten dos ejemplos

### **Jürgen Werbeck: una infeliz formulación**

Hablar de precedencia ontológica y cronológica de la iglesia universal sobre la local es para Werbeck una “infeliz formulación”, que lleva a abandonar el equilibrio, alcanzado por los padres conciliares, entre las dimensiones universales y locales de la iglesia. La formulación propuesta por la CDF entra en contradicción con la doctrina del Vaticano II subrayando el componente jerárquico de la comunión y descuidando su irrenunciable poliformidad y variedad.

La declaración concibe de manera tan estrecha la “íntima” dependencia de las iglesias locales de su vértice jerárquico que casi no queda espacio para la legítima autonomía y diversidad en la *comunio* de las iglesias locales. La

declaración se convierte en un intento de legitimación teológica del actual régimen eclesiástico, muy centralista, algo que no había sucedido en toda la historia postconciliar de la iglesia.

No hay que sorprenderse, prosigue Werbeck, de que en el documento no haya referencia alguna al peligro opuesto, es decir, a que el centralismo puede vaciar la responsabilidad por la comunión propia de las iglesias locales, para acabar haciendo de la iglesia una mega-institución burocratizada y lejana de las situaciones concretas, en las cuales se pone a prueba la fe. Tampoco de que no haya referencia al equilibrio entre la unidad y la autonomía o sobre un ministerio petrino que favorezca la unidad y la comunión sinodal. Da la impresión de sostener que la participación contradice la “naturalidad” y el “misterio” de la iglesia.

Estos silencios son consecuencia de una concepción de la comunión y de la colegialidad pensada desde la perspectiva de la unidad. No hay que extrañarse de que el significado eclesiológico positivo de la diversidad y de la

pluralidad de las iglesias y de los sujetos particulares -que está en la *communio* eclesial- no sea explicada nunca.

Para los autores de la declaración de la CDF, *communio* significa un rebaño reunido por los pastores, bajo el supremo pastor, o una comunidad cultural eucarística a la cual se garantiza la participación en la santidad, por la presencia de presbíteros.

### **Avery Dulles: la consistencia y oportunidad de la posición adoptada por J. Ratzinger**

El año 2001, el cardenal Dulles interviene en el debate entre Kasper y Ratzinger indicando que la revista *America* y su director, Thomas Reese, han exagerado la “polémica” sobre la iglesia entre ambos cardenales. Recuerda que el semanario *America* publicó, en abril de 2001, la traducción de un artículo de Kasper, impreso en diciembre del 2000 por la revista alemana *Stimmen der Zeit* (antes de que fuera nombrado cardenal y presidente del pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos).

El hecho de presentarlo como una disputa entre cardenales (“sobre la iglesia universal: una amistosa respuesta del cardenal Walter Kasper al cardenal Joseph Ratzinger”), sin indicar que Kasper era todavía obispo, se presta a engaño. *America* no aclara este extremo, permitiendo interpretar que estamos ante un debate entre dos

responsables de diferentes dicasterios romanos: “si el artículo hubiera estado escrito por Kasper en su actual cargo, eso habría sugerido que la iglesia no tiene una, sino dos CDF y que ambas estaban virtualmente en guerra”.

Dulles manifiesta desconocer si Kasper aprobó la publicación de su artículo en inglés porque los términos empleados en la traducción inglesa son mucho más agresivos que los del original alemán. Cita varios ejemplos: la versión inglesa habla de “dura resistencia” (*adamant refusal*) de la Santa Sede para aceptar algunas propuestas, o de las “reglas altamente restrictivas” (*highly restrictive rules*) de Roma, o de las supuestas expectativas de Roma de que los obispos “fuercen rudamente la aplicación de normas generales”. Estos términos acusatorios no se encuentran en el texto original alemán.

Dulles sintetiza las posiciones de Kasper y Ratzinger, al hilo de la declaración de la CDF sobre el concepto “comunidad” (1992), intentando mostrar que existen más puntos en común de los supuestos y de los que *America* da a entender. Coincide con Ratzinger en que la iglesia universal es la “Jerusalén de arriba” descrita por Pablo como “nuestra madre” (Gal 4,26). Por su parte, Kasper, indica Dulles, no niega la preexistencia de la iglesia. Sostiene que dicha preexistencia es propia también de las iglesias históricas concretas que hunden sus raíces en el

misterio eterno de Dios. Dulles también dice que no demuestra que la nueva Jerusalén del NT y de las fuentes patrísticas consista en una multitud de iglesias.

En el plano histórico, en el que se coloca Kasper, es preciso reconocer la prioridad de la iglesia universal sobre la local. Es incuestionable que Cristo ha congregado la comunidad de los discípulos y ha preparado a los apóstoles para la misión. Las iglesias particulares han aparecido sólo cuando la iglesia se ha dispersado y ha sido necesario constituir asambleas locales con su propia jerarquía.

Kasper afirma, prosigue Dulles, que Ratzinger adopta una perspectiva platónica, ya que parte de conceptos universales, en vez de entender que dichos conceptos universales no son sino una simple abstracción de la realidad concreta que es, por definición, particular. Dulles reconoce que Ratzinger presenta una cierta afinidad con el platonismo cristiano, lo que no le impide fundamentar su posición en la escritura y en la tradición y no en la filosofía platónica. La iglesia universal, animada por el Espíritu Santo, existe aquí en la tierra, en la historia. Y, atribuyendo a Ratzinger la clarificación oficiosa de 1993, apunta que en ella insiste en el hecho de que no hay nada más concreto que la reunión de 120 discípulos en Jerusalén.

También, indica Dulles, Kas-

per afirma que, según el Vaticano II, el obispo recibe la tarea de gobernar de forma directa de Cristo, por medio del sacramento del orden (*LG 21*), pero olvida decir que no puede gobernar una diócesis si no ha sido canónicamente nombrado por el papa y si no conserva la comunión jerárquica con el colegio de los obispos y con el obispo de Roma (*LG 24*). El obispo sólo puede ejercer su cargo en comunión con el romano pontífice (*LG 22*).

La aplicación de este principio quiere decir que ningún problema grave en una iglesia particular puede justificar la aplicación de normas excepcionales, diferentes de las establecidas para la iglesia universal. No se pueden ensayar soluciones locales a cuestiones que no son exclusivas de la diócesis que presidía el ahora cardenal Kasper. Cualquier política permitida en Rottemburg-Stuttgart no sólo concierne a esa diócesis, sino al resto del mundo católico.

Kasper, concluye Dulles, no es ningún extremista partidario de una iglesia concebida como una federación de iglesias locales o nacionales. La experiencia del galicanismo y de movimientos análogos le ha enseñado a recelar de semejante modelo. Tendría que reconocer que en los tiempos actuales es capital tener un primado que vele por la unidad de todas las iglesias particulares en la fe, la moralidad y en el culto.

## ALGUNAS CONCLUSIONES

### Las perspectivas teológicas en juego

En este debate subsisten acenos que acaban configurando perspectivas diferenciadas, más allá del nombre que se les quiera adjudicar.

Ratzinger subraya la dimensión trinitaria del concepto de *communio* para salir al paso de una reducción sociológica y de una “progresiva horizontalización” del mismo y de la iglesia. Para él, el significado trinitario del término *communio* se encuentra en 1 Jn 1,3: “lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo”.

La iglesia, en particular la jerárquica, media y comunica la comunión de las personas divinas. Gracias a los sucesores de los apóstoles es instrumento de la comunión con Dios en Cristo por el Espíritu (LG 1). Esta comunión, celebrada en la eucaristía, lo es de diferentes servicios, tareas y ministerios. La iglesia es una realidad universal que preexiste y precede ontológica y temporalmente a las iglesias locales.

Kasper habla de la simultaneidad o *perijóresis* entre la iglesia universal y la local. Entiende que subrayar la iglesia local no pro-

voca un reduccionismo sociológico, porque su unidad no queda constituida de manera autónoma con las otras, sino que nace como iglesia, unida *a priori* con ellas. No tiene dificultad en aceptar una prioridad interna de la unidad eclesial. En la eternidad de Dios preexistiría la idea de la iglesia universal, junto a la de las iglesias locales.

Ratzinger tiene razón cuando recuerda que cada obispo es sólo obispo de una iglesia local, en la medida en que se encuentra en comunión jerárquica, en unión con el colegio episcopal y con el sucesor de Pedro. Urs von Balthasar recordó que el sentido del término *communio* indica un *a priori* con relación a las iniciativas del individuo.

Es preciso reconocer que su posición presenta dificultades conceptuales y epistemológicas. *Conceptualmente*, define a la diócesis como una parte de un todo (la iglesia universal). En esto concuerda con la opción del CIC de 1983 (a favor de “particular” en vez de “local”) pero no con el Vaticano II (*Christus Dominus* 11). El Vaticano II no impone la expresión “iglesia particular” pero prefiere la expresión “iglesia local”. *Epistemológicamente*, es difícil concebir una iglesia que sea anterior a sus miembros, a la fe y a los sacramentos que la hacen existir. Esto refleja una concep-

ción platónica difícilmente compatible con LG 8 y que no tiene nada que ver con la preexistencia de la iglesia en el designio de Dios.

Parece más correcto concebir la iglesia entera no como el resultado de la comunión entre las iglesias, sino como su comunión en una “inclusión mutua” (fórmula empleada por Juan Pablo II en 1985). Una iglesia local es plenamente iglesia de Dios porque la preside un obispo. Este hecho expresa la comunión entre todas las iglesias porque los obispos colegialmente son responsables de la iglesia de Dios.

## **Las formas de gobierno en juego**

Pero el debate no se ciñe a la discusión de distintas perspectivas eclesiológicas, sino que trasciende, sobre todo, a las diferentes formas de entender el gobierno eclesial (centralizado o colegial y corresponsable).

La forma de gobernar que propone Dulles está presidida por la firme voluntad de mantener la unidad de la iglesia en un mundo globalizado. Es una forma de gobierno vigilante de todo lo que sea magisterio discordante o simple reivindicación de lo particular. El papa es concebido como una especie de obispo de toda la tierra. Cualquier propuesta de inculturación encuentra dificultades para eludir la sospecha de colaborar en

una ruptura de la unidad.

Un diagnóstico así explica la inquebrantable adhesión a la propuesta eclesiológica defendida por Ratzinger y a decisiones tales como que se prohíba que los sínodos se pronuncien sobre cualquier tema que implique posiciones discordantes con la doctrina perenne de la iglesia o del magisterio, o que afecten a materias disciplinares reservadas a la autoridad eclesiástica superior. Las iglesias locales no pueden proponer un testimonio de fe mínimamente diferente en su expresión del magisterio pontificio.

Nos encontramos *de facto*, con la eclesiología preconiliar, en la cual 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, ejerce, cuando menos, un control estricto y actúa como si fuera la guía inmediata, conservando -o 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.

La propuesta de Kasper es bien diferente. Apuesta claramente por la colegialidad y la sinodalidad y por buscar mecanismos que puedan canalizarlas. Un ejemplo claro se dio con ocasión de las elecciones presidenciales de Estados

Unidos, el año 2004. La curia romana se pronunció negando la comunión a los políticos católicos que defendieran públicamente el aborto (el caso de J.F. Kerry). Los obispos estadounidenses reivindicaron la competencia de cada uno de ellos a la hora de evaluar y aplicar semejante medida, que nadie discutía en sus respectivas diócesis. Ante esto, el semanario *L'Espresso* sostuvo que esta postura era contraria a los principios generales, formulados por Ratzinger, en *Dignità a ricevere la santa comunione*. El equívoco tuvo que ser clarificado con la publicación de una carta del entonces prefecto de la CDF al cardenal McCarrick, en la que comunicaba que el criterio de los obispos estadounidenses estaba “en grandísima armonía con los principios generales enviados con anteriori-

dad por la congregación”.

Es probable que el momento más logrado de gobierno colegial y corresponsable haya sido el vivido durante los sínodos que se celebraron en el tiempo inmediatamente posterior a la finalización del Vaticano II. Los sínodos fueron una forma de colegialidad muy privilegiada por Pablo VI, hasta el punto que el papa asumió como propios algunos textos aprobados en ellos.

Esta forma de gobernar desencadenó el temor a un posible cisma en la iglesia católica -posibilidad atisbada no sólo en el caso de la iglesia holandesa- y propició un proceso de centralización que parece no haber acabado y que sigue dando alas a esta forma de gobierno y eclesiología en nuestros días.

**Condensó: JOSEP M. BULLICH**