

¿AMENAZA UNA CRISIS MODERNISTA?

Se trata de una "carta abierta" de Peter Hünermann, uno de los teólogos firmantes de la "declaración de Colonia", al presidente de la conferencia episcopal alemana, Karl Lehmann. En ella, por una parte, responde a la crítica de éste y, por otra, a su invitación al diálogo. Señala que dicha "declaración" frente a las actuaciones papales intenta contribuir a que no se llegue a consumir la que él llama "la tercera crisis modernista".

Droht eine dritte modernismuskrisis? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, Herder Korrespondenz, 43 (1989) 130-135.

Muy respetado y querido Sr. obispo:

Deseo con esta carta tomar partido ante la "Declaración de Colonia" que yo mismo he firmado. He tomado buena nota de que su toma de posición del 26 de enero de 1989 finaliza con un ofrecimiento al diálogo. Deseo hacer una contribución al respecto con este escrito.

Ante todo comenzaré con una nota previa: Vd. sostiene que la "Declaración de Colonia" usa un conjunto de términos inadecuados, tópicos y valoraciones ligeras que deberían ser matizados. Yo mismo hubiera deseado que la toma de posición de los teólogos hubiese sido elaborada con mayor cuidado e incluso intenté hacerlo. Al final, me decidí a firmarla porque me pareció que otra redacción no lograría el efecto que se pretendía. Vd. me conoce suficientemente bien para saber que yo no sólo no estoy afectivamente en contra de Roma, sino que jamás puse en cuestión ni el primado de Pedro, ni la competencia doctrinal del papa. Siendo esto así, ¿por qué esta adhesión mía a la carta? Voy a comenzar con el tercero de los puntos criticados en la citada "Declaración de Colonia".

I. El problema de la regulación de la natalidad

El Concilio Vaticano II ha tratado este problema en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. En ella se reconoce expresamente como principio la "corresponsabilidad de los esposos". Por primera vez se expresó así literalmente. Los Padres conciliares no pudieron abordar los problemas de los métodos de regulación de la natalidad porque el papa Pablo VI decidió transferir la cuestión a una comisión para su estudio. El 25 de julio de 1968 apareció la encíclica *Humanae vitae*. En ella se ratifica la doctrina de Pío XI en su encíclica *Casti connubii*. Así, en el número 11 de la nueva encíclica se nos enseña que "todo acto conyugal debe ordenarse a la procreación de la vida humana"; pero, añade, es también expresión de la unión conyugal en tanto en cuanto ambas significaciones se encuentran unidas inseparablemente por Dios. Junto a otras afirmaciones, se dice en el n.14 que todo acto conyugal que premeditadamente excluya la procreación es "intrínsecamente inhonesto" y malo por naturaleza. Lo cual no excluye que los cónyuges puedan aprovecharse de los "ciclos" de la mujer y períodos de esterilidad, siempre que lo hagan respetando profundamente el orden establecido por

Dios y por razones sólidas que lo justifiquen. Igualmente se permite, por exigencias de alguna enfermedad, el administrar algún tratamiento que, sin pretenderlo, conlleva la esterilidad de alguno de los cónyuges.

En las discusiones habidas entre los teólogos moralistas se prestó atención al hecho de que el problema de la regulación de la natalidad sólo indirectamente se encuentra referido al *depositum fidei* y que, por consiguiente, el papa debió fundamentar en razones éticas sus conclusiones y, de modo particular, lo que respecta a la inseparable unidad de las dos significaciones del acto conyugal. La encíclica no lo conseguiría. Tampoco tendría en cuenta los argumentos en contra. Además, se advirtió que subyacía en ella un concepto de derecho natural ya superado.

La Conferencia episcopal alemana hizo notar que las encíclicas no contienen ninguna decisión doctrinal infalible, aunque expresan una doctrina auténtica necesitada de ulteriores declaraciones que garanticen el respeto a las decisiones responsables de la conciencia. La misma posición sostuvo la Conferencia episcopal de Austria. La Conferencia episcopal de Bélgica, por su parte, afirmó que junto a las declaraciones pontificias existen otras fuentes para la formación de la propia conciencia. Ahora bien, se puede afirmar sin exagerar que la doctrina de la *Humanae vitae* no ha sido aceptada por gran parte de los católicos alemanes o europeos, ni por la inmensa mayoría de los médicos y teólogos moralistas. Tampoco es manifiesto que la mayoría del episcopado universal haya asentido a ella sin más. Sirva como ejemplo el que la Conferencia episcopal alemana en marzo de 1973 tratase el tema de la sexualidad humana silenciando la doctrina de la *Humanae vitae*.

Otros casos los indicamos someramente. El sínodo de los obispos de 1980 trató el tema de la misión de la familia cristiana en el mundo de hoy. Los obispos presentes hicieron constar la enorme distancia que existe entre la doctrina de la iglesia relativa a la regulación de la natalidad y la praxis real de la inmensa mayoría de los católicos. Buena parte de los obispos abogaron por una modificación de lo establecido en la *Humanae vitae*. En el informe acerca del sínodo que el cardenal Ratzinger dio a conocer al clero de Munich, no fueron mencionadas tales intervenciones del episcopado. El cardenal, ante las enseñanzas controvertidas de la *Humanae vitae*, se limitó a criticar la actual civilización técnica y científica. En ella, según él, impera un tal espíritu de soberbia absolutizador del hombre, que hace un uso pecaminoso de los medios técnico-sanitarios para la regulación de la natalidad.

En noviembre de 1981 sostiene el papa en su escrito apostólico *Familiaris consortio* la misma doctrina de la encíclica *Humanae vitae* subrayando la inseparabilidad de los significados, cuya separación constituye un acto *contra natura*. Decisivo es, pues, el concepto de "naturaleza". ¿Qué sentido tiene este concepto? El propugnado en la encíclica se funda en que, a partir de la orientación natural de la sexualidad humana que expresa la entrega interpersonal de los cónyuges y la exigencia de transmitir la vida, se "infiere" que "cada uno de los actos" debe, en principio, satisfacer ambos significados. Sin duda alguna, en la consumación del acto conyugal puede darse una disociación temporal de ambas significaciones, pero permanece siempre el supuesto de que, en principio, la posibilidad de lo uno y lo otro viene unida "biológicamente" y de modo inmediato. Para reforzar este último paso, se argumenta criticando a la cultura.

"En relación con una cultura que ha perdido el verdadero significado de la sexualidad, porque ha perdido su sentido interpersonal de entrega, siente la iglesia como misión imperativa e insoslayable suya el proponer la sexualidad como valor y cometido interpersonal del hombre y la mujer que han sido creados a imagen de Dios" (n. 32). A los teólogos se les encomienda el estudio y la profundización en "la diferencia antropológica y moral" que existe "entre la contracepción y el recurso a la elección de los períodos infecundos de la mujer. Se trata de una diferencia que, en último análisis, está ligada a dos concepciones de la persona y de la sexualidad que son entre sí irreductibles".

La antedicha concepción que insiste en la inseparabilidad de los dos significados de la unión sexual, el de la entrega interpersonal y el procreativo, ha sido subrayada por el papa en su alocución a los participantes del congreso interprofesional de teólogos moralistas del 12 noviembre de 1988. Por su parte, los obispos alemanes habían presentado la doctrina de la encíclica no como infalible, añadiendo a continuación: "pertenece a la auténtica actitud creyente de todo cristiano católico, el esforzarse seriamente en respetar las enseñanzas no infalibles de la iglesia. Quien cree, no obstante, conforme a su propia teórica concepción y en su fuero privado que "debe" separarse de una doctrina concreta no infalible de la iglesia -cosa que no es imposible- debe preguntarse sincera y críticamente en conciencia si puede asumir ante Dios tal responsabilidad". (Declaración de Königsteiner, n. 3). Sin embargo, en el discurso del papa se dice a este respecto: "que el magisterio de la iglesia haya sido establecido por Cristo, el Señor, para ilustrar la conciencia, significa que el recurso a esa conciencia para poner en cuestión la doctrina expuesta por dicho magisterio es una recusación de la concepción católica del mismo magisterio y aun de la propia conciencia moral" (Discurso papal al congreso internacional de teólogos moralista del 12 de noviembre de 1988, n. 4). Y el papa añade a continuación: "Cuando el papa Pablo VI señaló como no permitida esencialmente la contracepción, pretendió enseñar que aquí la norma moral no admite excepción alguna... y cuando esto se pone en duda, cuando se rechaza esta doctrina, es el pensamiento de la misma santidad divina que se rechaza" (n. 5).

Al principio, arriba enunciado, responde la praxis administrativa de exigir, para obtener el *nihil obstat*, que los profesores de teología moral expresen su adhesión a la doctrina de la *Humanae vitae* (sospecho que esta misma medida se ha usado en los recientes nombramientos de obispos). Por otra parte, dicha doctrina es considerada como infalible en los escritos del "Instituto de estudios sobre el matrimonio y la familia", erigido por Juan Pablo II y dirigido por monseñor Caffarra. Este llega a llamar "asesinos" a quienes usan medios artificiales para la contracepción. Corre además la noticia de que el papa quiere declarar infalible la doctrina de la *Humanae vitae*.

Permítame, señor obispo, proponer con el máximo respeto al magisterio de la iglesia mi pensamiento:

a) Consideraciones con respecto a la argumentación

Tanto el magisterio de la iglesia, como el papa y los obispos han prestado un gran servicio al pueblo de Dios al exponer en el concilio Vaticano II y en la encíclica *Humanae vitae* los principios generales de la moral sexual (y esto tanto a la iglesia, como a la humanidad), a saber, "que el amor conyugal debe ser plenamente humano,

exclusivo y abierto a la procreación" (sínodo de obispos de 1980, Prop. n. 22). Ahora bien, sólo mediante una "deducción argumentativa" se puede conseguir el tránsito de estos principios generales a las consecuencias que recogen la *Humanae vitae* y la *Familiaris consortio*. Tal "deducción" me parece incorrecta fundado en las razones siguientes:

1. El acto conyugal, precisamente por ser personal, está abierto al desarrollo humano. De acuerdo con esto, tal acto no puede perjudicar a la dignidad del hombre, ni a sus propias responsabilidades.
2. Se confirma que la sexualidad humana, según el sentir de los médicos y los antropólogos, está abierta y que en modo alguno puede ser referida directa y unilateralmente a la procreación. En ello se muestra precisamente la diferencia entre la sexualidad humana y la animal. La disociación temporal de los dos significados del acto conyugal tiene por tanto su fundamento en la naturaleza humana.
3. La limitación de la posible disociación a los "períodos naturales" de la mujer, contraponiéndolos a los medios técnicos, no tiene en cuenta que la elección del "período", como medio para la regulación de la natalidad, sólo puede ser lograda en una cultura científico-técnica y supone, para su aplicación, medios igualmente técnicos y científicos. La citada limitación en cuanto contrapone lo que es "natural" a lo que es "artificial" presupone un concepto de lo "técnico" que no resiste el análisis estricto ni filosófico, ni teológico.
4. La afirmación de que la norma establecida en la *Humanae vitae* pertenece a aquellas que no admiten nunca jamás excepciones, contiene un defecto lógico que se pone de manifiesto cada día más en las argumentaciones de la citada encíclica. La norma general afirma: "que todo acto conyugal debe estar ordenado por sí mismo a la procreación de la vida humana" (n. 11). Pero posteriormente se admite la excepción: "una excepción previa, relativa a la ordenación que tiene el acto conyugal con respecto a la procreación, es permisible bajo las siguientes condiciones: a) que se den buenas razones para poder evitar la generación, y b) que se usen como método para evitarla los "períodos infecundos" de la mujer" (n. 16).

b) Consideraciones con respecto a la obligatoriedad

Con respecto a la obligación moral de aceptar la doctrina de la *Humanae vitae*, establecemos firmemente las siguientes consideraciones:

1. La doctrina diseñada fue propuesta por primera vez por el papa Pío XI y reiterada por sus sucesores. En toda esta breve tradición doctrinal no se aprecia ninguna profundización de las enseñanzas iniciales.
2. No es claro que ni los Padres del concilio Vaticano II, ni las posiciones de las conferencias episcopales con respecto a la *Humanae vitae*, ni las discusiones del sínodo romano; no es claro -decimos- que los obispos, como testigos de la fe, sostengan con un consenso unánime las conclusiones de la *Humanae vitae* deducidas del principio general.

3. ¿Cree y afirma la doctrina de la *Humanae vitae* el pueblo de Dios? Yo no lo veo. Cuando un gran número de matrimonios cristianos comprometidos, tras una suficiente información, madurez de conciencia y una adecuada ponderación de las propias circunstancias, usa medios anticonceptivos, esto debe ser tenido como un signo del *sensus fidelium*, del sentido infalible de los creyentes, y no como un mero síntoma de su adecuación a los tiempos modernos o como un caso falseado de su comprensión de la fe.

En consecuencia, la de la *Humanae vitae* es una doctrina: 1. que formalmente y en sus singularidades no existe ni en la Tradición, ni en las Escrituras (de la paternidad responsable, por ejemplo, se habla por primera vez con Pío XII; y los papas no apelan, con toda razón, ni a las Escrituras, ni a la Tradición); 2. que no tiene el consenso universal del episcopado; y 3. que no se funda en el testimonio general del pueblo de Dios (por ello es necesaria una profunda formación de la conciencia personal, tal y como lo afirma el papa en su discurso a los teólogos moralistas).

La doctrina de la *Humanae vitae*, por tanto, en lo concerniente a su obligatoriedad, no puede ser interpretada más que como lo hizo la conferencia episcopal alemana en su "Declaración de Königsteiner".

II. Las tres crisis del modernismo

La disputa sobre la moral sexual pertenece, a mi juicio, a las consecuencias de las "crisis modernistas". Estas crisis mostraron siempre los mismos pasos: 1° se trata de la aparición de problemas que se refieren a los fundamentos de la sociedad actual y a la comprensión que el mundo de hoy tiene del hombre y de la creación; 2° por su parte, la iglesia mantiene inflexible la concepción de los valores y del pensamiento de la tradición, considerándolos como esenciales a la fe y que deben ser custodiados por la iglesia y por los pontífices; y 3° se imponen mediante medidas administrativas. Ello provoca fuertes enfrentamientos que hacen muy lenta la renovación.

Sus períodos son los siguientes: 1. La primera crisis la provocó la contraposición de las nuevas formas de vida social y política y las posiciones eclesiástico-tradicionales al respecto. El papa y los obispos acometieron la empresa de condenar una serie de "ideologías". El modo como Pío IX llevó a cabo esto en el *Syllabus* produjo una fuerte conmoción. A lo largo de 15 años estuvieron en primer plano los extremistas, tanto radicales como ultramontanos, que intentaban imponer sus ideologías de modo intolerante.

2. La segunda crisis fue suscitada en la encíclica *Pascendi* de 1907. En ella se trataba de la disputa acerca de la aplicación del método histórico-crítico a la exégesis y a la historia del dogma. También aquí se prohibieron concepciones y métodos que hoy pertenecen a una seria y moderna teología. Se llegó al extremo de exigir a los profesores y candidatos al episcopado un juramento antimodernista como condición para sus designaciones. Esta praxis de medio siglo no ha producido una formación mejor de la conciencia de los jóvenes clérigos, y en general, sino todo lo contrario.

3. La tercera crisis modernista tuvo lugar tras la apertura de la iglesia a una confrontación crítica con el mundo moderno, cuya mejor muestra la encontramos en el

concilio Vaticano II. Esta vez la confrontación se centró sobre las cuestiones de la sexualidad y el lugar de la mujer en la iglesia. De nuevo apareció la temida imagen del mundo moderno. De nuevo aparecieron los "caballeros de lo absoluto". De nuevo se dieron "alianzas no santas". Aquí cabe preguntarse qué significa que Roma se dé por satisfecha, para levantar a los seguidores de Lefebvre la excomunión, si se obligan tan sólo a: 1°- ser fieles a la iglesia católica y al papa de Roma; 2° asumir el magisterio de la iglesia con la fidelidad que le es debida; y 3° mantener una actitud dialogante con la cátedra de Pedro, evitando toda polémica en relación con los puntos doctrinales del Vaticano II o con las reformas subsiguientes, que a ellos les parezcan difícil de armonizar con la tradición de la iglesia. Así se están formando sacerdotes que no aceptan ni la libertad religiosa y de conciencia, ni la colegialidad del episcopado universal. Yo no conozco un caso parecido en la historia de la iglesia en que se hayan puesto entre paréntesis las conclusiones de todo un concilio ecuménico.

III. El poder y su ejercicio en la Iglesia

Las tres crisis del "Modernismo" se relacionan con las estructuras del poder. La irritación del pueblo a propósito de las circunstancias del nombramiento del obispo de Colonia, es un síntoma de unos modos de gobierno que exigen medidas y soluciones urgentes.

Evidentemente se da en la iglesia poder y ejercicio del mismo: se pagan impuestos que la jerarquía administra, se nombran gestores, se transfieren competencias, etc. Todo ello supone un ejercicio del poder enteramente normal. Ahora bien, donde quiera que se dé poder, existe el peligro de que sea mal ejercido. En la sociedad civil el hombre moderno busca por todos los medios defenderse de este peligro introduciendo la división de poderes, delimitación de competencias, organismos de control, etc. Algo análogo debe valer para la iglesia. No es que nosotros abogemos por una democratización de la misma. Tal pretensión pasaría por alto que las formas jurídicas e institucionales de los Estados no son transferibles a la iglesia. Sin embargo, los Padres del concilio Vaticano II han expuesto las líneas que permiten una diferenciación y organización del ejercicio del poder en la iglesia. Así, se reconoce el principio de "colegialidad", la personalidad de las iglesias locales, se establecen las conferencias episcopales. Su traducción a la realidad se ha llevado a cabo en grado mínimo en la fase postconciliar. El nuevo Código de derecho canónico subraya la verticalidad en el ejercicio del poder, tan fuerte como antes, sin que se hayan establecido las condiciones que impidan el ejercicio abusivo del poder. Esto vale tanto para los ámbitos legislativos y administrativos, como para las competencias doctrinales.

Sobre la base cultural de una estructura social libre que ha cristalizado en instituciones democráticas, nuestro pueblo habla de abuso de poder cuando no se salvaguardan los derechos, las competencias y los cometidos de las pequeñas comunidades.

Es mortal para el prestigio de la autoridad de la iglesia en nuestra sociedad, si no cuida las actitudes y la máxima transparencia. Es mortal para su credibilidad si no respeta ni fortalece las peculiaridades y la responsabilidad de las iglesias locales, con su historia y sus culturas.

Se perfila hoy una tendencia centralista y autoritaria por parte de la curia romana, sin que existan principios o instituciones jurídicas que permitan protegernos de ella.

En el campo doctrinal y de la predicación deseo aclarar este problema:

a) La complejidad de los problemas de nuestro tiempo exige que en muchos campos de la acción de la iglesia se dé una cooperación con peritos y científicos independientes. La mayoría de edad de los laicos obliga a que se expresen ante multitud de problemas con la autoridad que les es propia, si no se quiere empobrecer el anuncio de la Buena Nueva. En el ámbito de las conferencias episcopales encontramos con frecuencia grupos seculares de trabajo que actúan ejemplarmente y que deberían ser institucionalizados. Se impone la creación de formas jurídicas e institucionales a través de las cuales los laicos, libres de dependencias, puedan aportar sus valiosos conocimientos y ejercer sus propias competencias.

b) Con respecto al magisterio supremo del papa y del colegio episcopal, hay que decir que se da una notoria precariedad de instituciones y ordenaciones jurídicas que permitan el adecuado ejercicio magisterial. A este respecto podría servir de ejemplo, entre otros, el caso del teólogo Hans Küng. En cualquier caso lo cierto es que los concilios Vaticano I y II otorgaron el supremo magisterio al papa y al colegio episcopal reunido en concilio, sin que fueran ni tan siquiera nombradas las condiciones que posibiliten la comprensión de tales competencias. En cualquier introducción a la teología se afirma que el papa y los obispos son "testigos de la fe", pero no "portadores de la Revelación". Con otras palabras la teología nos habla de los criterios que hacen que un testimonio sea auténtico. Tales criterios, sin embargo, no encuentran su traducción ni jurídica, ni institucional. Se hace preciso poner remedio a esta situación.

Señor obispo, el Espíritu de Dios ha conducido a la iglesia a través de las anteriores crisis modernistas. El ha asistido a todos los creyentes que han sido capaces de acometer empresas difíciles, arduas y muchas veces desconocidas. Son los que hablan *opportune* et *importune*. En ellos pongo yo mis esperanzas...

Tradujo y condensó: JOSE ALEU