

CUARENTA AÑOS DESPUÉS, ¿DÓNDE ESTÁN LAS REFORMAS ECLESIOLOGICAS PROYECTADAS EN EL VATICANO II?



valuar con precisión las reformas eclesiológicas inducidas por el Vaticano II exigiría un planteamiento histórico, e incluso interdisciplinar. En el presente artículo se propone únicamente una lectura teológica, en referencia al objetivo asignado al Concilio por Juan XXIII. Con una notable intuición, este papa había vinculado reforma pastoral y miras ecuménicas¹. Anunciar al mismo tiempo un sínodo diocesano para Roma y una reforma general del derecho canónico significaba que el *aggiornamento* pasaba por una renovación de las Iglesias diocesanas y de la figura

* HERVÉ LEGRAND, dominico, nacido en 1935, licenciado en Filosofía, diplomado en derecho canónico y doctor en Teología, ha estudiado en las facultades del Saulchoir, en las universidades de Estrasburgo, de Santo Tomás de Aquino (Roma) y de Atenas. Es profesor emérito de la facultad de Teología de París, donde ha dirigido el ciclo de estudios de doctorado y el Instituto Superior de estudios ecuménicos. Fue profesor asociado en la facultad de Derecho canónico.

Ha sido miembro de las Comisiones internacionales de diálogo de la Iglesia católica con los pentecostales y con la Federación luterana mundial, además de experto del Consejo de Conferencias episcopales de Europa. Actualmente es miembro de las Comisiones de diálogo del episcopado francés con la Iglesia ortodoxa y con el Comité permanente luterano-reformado, miembro fundador del grupo internacional de trabajo San Ireneo para el diálogo entre católicos y ortodoxos.

Dirección: 20, rue des Tanneries, París (Francia). Correo electrónico: hervelegrandop@yahoo.fr

¹ *Osservatore Romano* del 26-27 de enero de 1959: "El Concilio no tiene sólo como objetivo el bien del pueblo cristiano [...] quiere ser también una invitación a las comunidades separadas para la búsqueda de la Unidad".

del obispo católico² que, unida a una seria reforma de las instituciones, prepararía el Concilio.

Este programa se convirtió en el de los obispos. Para la mayoría, la “monarquía papal”, identificada con los dogmas del Vaticano I, representaba una desventaja pastoral y misionera³ y un escollo ecuménico⁴. La simpatía constante de esa mayoría por el “Secretariado para la unidad” da fe del vínculo que percibía entre ecumenismo y reformas. Su apoyo a la colegialidad episcopal, considerada necesaria para equilibrar el Vaticano I, será su cristalización. Así pues, la intuición de Juan XXIII se captó perfectamente; pero ¿sucedió lo mismo en lo tocante a las reformas institucionales? Resulta menos evidente.

El Vaticano II no prestó apenas atención a la dimensión canónica de las reformas que pretendía introducir

De todos los documentos del Vaticano II, sólo la Constitución *Sobre la liturgia* se preocupó de garantizar su puesta en práctica, al recurrir a 49 (!) prescripciones normativas. Más tarde, *Christus Dominus* será casi el único que recurra a este método, aunque expresando más deseos que normas⁵. Éste será el método de todo el Vaticano II, que no dedicó *ninguna* sesión plenaria a la reforma del *Codex*. Criticó severamente a la curia, sin promulgar directrices para su reforma. Su vocabulario, donde se encuentra “Iglesia” 1.135 veces, y “derecho canónico” sólo cinco⁶, muestra perfectamente que se abstuvo de diseñar un derecho coherente con su eclesiología. ¿Se debe solamente al hecho de que el derecho canónico de la época, apartado de su rica historia, no ofrecía más que una visión mezquina de la eclesiología a una mayoría influenciada por las diversas renovaciones y, por esto

² Los trabajos de A. Roncalli sobre san Carlos Borromeo le habían preparado para pensar así.

³ Los poderes concedidos mediante *Pastorale munus* (noviembre de 1963) no dejan lugar a dudas sobre este punto.

⁴ El mismo Pablo VI dirá que el papa es “el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo”, *Alocución al Secretariado para la Unidad*, 1967. En *Ut unum sint* 95, Juan Pablo II pide la ayuda de los otros cristianos en lo tocante a este asunto.

⁵ El decreto concluye remitiendo su elaboración al futuro Código, ya que él mismo no aporta normas obligatorias más que en el n. 8. Los demás decretos se contentan con deseos (PO 20 y AG 16 y 29).

⁶ LG 45, AG 19, CD 44, OT 16, AA 1.

mismo, desconfiada respecto a él⁷? Corresponde a los historiadores ahondar en esta cuestión.

El tratamiento de la colegialidad episcopal, disposición no obstante central de la reforma institucional del Vaticano II, privilegia el discurso teológico en detrimento del derecho

La mayoría pone su confianza en los teólogos. Éstos vieron en la votación favorable a la colegialidad “la espina dorsal de todo el Concilio”, “el centro de gravedad del Vaticano II”⁸. El futuro cardenal Congar escribe, incluso, que con dicha votación...

“Se había llegado a tener la sensación de que estaba hecho: el Vaticano II había equilibrado el Vaticano I [...] con una mayoría que no bajó nunca del 87%”⁹.

Según él, el Vaticano II había alcanzado así su objetivo:

“Da al episcopado más importancia e iniciativa en el régimen concreto de la Iglesia, actualmente dominada por un determinado ejercicio de la primacía papal que comporta el sistema de la curia y de la centralización romana”¹⁰, [sistema en el cual] “tropiezan todas las demás Iglesias que conciben el poder papal como absolutista y monárquico”¹¹.

Como historiador de las instituciones, supo matizar ese optimismo general desde el año siguiente:

“Sólo el futuro y la práctica dirán lo que esta doctrina de la colegialidad aportará tanto a las posibilidades del diálogo ecuménico como al equilibrio de las funciones papal y episcopal en el seno de la Iglesia católica. Igualmente dirán si el comienzo de una teología de las Iglesias locales contenido en *Lumen gentium* y retomado en

⁷ El éxito de Monseñor J. De Smedt al denunciar simultáneamente “el triunfalismo, el clericalismo y el juridicismo” ¿señala una confusión, en el ambiente de la época, entre juridicismo y derecho?

⁸ Sin citar sus fuentes, el cardenal Eyt atribuye la primera proposición a U. Betti y la segunda a A. Wenger. “La collégialité épiscopale”, *Le deuxième concile du Vatican 1959-1965*, Coll. de l’Ecole Française de Rome 113, Roma 1989, p. 54.

⁹ Y. Congar, *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Le Cerf, París 1964, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹¹ *Id.*, *Le concile au jour le jour*, Le Cerf, París 1963, p. 18.

Ad Gentes encontrará eco en la vida de la Iglesia, y con qué repercusión ecuménica”¹².

Cuarenta años después, ¿hay respuestas para sus preguntas? ¿Qué ha sido de la *colegialidad*, expresión de la voluntad de los obispos de tener responsabilidad directa sobre las orientaciones generales de la Iglesia? ¿Dónde está el estatuto de las *conferencias episcopales*, destinadas a permitir una colaboración entre las Iglesias diocesanas, en sus regiones e incluso en la Iglesia entera? Finalmente, la *reforma del derecho*, y la de la curia, ¿han correspondido a los deseos del Vaticano II? Las respuestas se escalonan en dos períodos, el del pontificado de Pablo VI y luego el de Juan Pablo II.

I. La primera recepción del Vaticano II: una revalorización del episcopado y de las Iglesias locales, fiel a la letra del Vaticano II

Durante el Concilio mismo

Al percibir el talante de los obispos, Pablo VI tomó la iniciativa de revalorizar su estatuto desde noviembre de 1963, y les “concedió” una serie de “facultades” liberándoles parcialmente de una sorprendente sujeción a la curia romana¹³. También mediante *motu proprio*, Pablo VI canalizó la voluntad del episcopado de participar de manera ordinaria en la definición de las grandes orientaciones de la vida de la Iglesia, instituyendo junto a él un sínodo de obispos¹⁴, “sometido directa e inmediatamente a Nuestra autoridad”, que no será dueño ni de su composición, ni de su orden del día (n. III), que no tendrá más que una “autoridad temporal y ocasional” (n. I).

Cuando Pablo VI se encargue de la puesta en práctica del Concilio¹⁵, sus reformas estarán todas marcadas por ese mismo espíritu. Se cum-

¹² *Id.*, *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Le Cerf, París 1966, p. 134.

¹³ *Motu proprio Pastorale Munus*, AAS 56 (1964) 5-12. Para aligerar nuestro texto, en lo sucesivo citaremos los documentos por su título latino, sin referencia a AAS. Se pueden encontrar en nuestros trabajos más detallados “Les évêques, les Églises locales et l’Église entière”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001) 461-509 y “La théologie des Églises soeurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004) 461-496.

¹⁴ *Apostolica sollicitudo* (1965).

¹⁵ En enero de 1966, el *motu proprio Finis concilio* crea la Comisión central posconciliar, que no es más que un comité de continuación encargado

plirán los requerimientos conciliares, en el sentido de que la Iglesia local comenzará a ser revalorizada en torno a su obispo, y el episcopado en su relación con la Santa Sede, pero en el marco invariado de una “monarquía pontificia”, concebida como inseparable de los dogmas del Vaticano I¹⁶.

Una revalorización de las diócesis en torno a su obispo

Ecclesiae Sanctae (1966) es una reforma importante. Da al obispo nuevos colaboradores institucionales en el seno de su Iglesia: el consejo presbiteral (n. 15) y el consejo pastoral (n. 15). Pone los primeros hitos de una renovación de las relaciones con los religiosos (nn. 22-40). Introduce una correlación más estrecha entre el obispo y su Iglesia, al integrar mejor la figura del coadjutor y del auxiliar (nn. 13-14) y al introducir un límite de edad en el cargo (n. 11). Precisa, finalmente, el régimen jurídico de las conferencias episcopales (n. 41). Sin embargo, el obispo continúa estando en posesión de todos los poderes. El capítulo de LG sobre el pueblo de Dios no es recibido apenas, como lo pone de manifiesto el silencio sobre el sínodo diocesano.

Una revalorización del episcopado en su relación con la Santa Sede

Dentro del régimen de concesión de poderes a los obispos por parte del papa, el *De episcoporum muneribus* (1966), conforme a la norma de CD 8, reemplaza el de la reserva papal. En el plano de los principios, es una reforma pastoral y ecuménica importante. En lo sucesivo, los obispos tienen en su diócesis todos los poderes inherentes a su cargo, mientras que el papa sólo se reserva algunos, con vistas al bien común de la Iglesia. Pero la adopción de esta norma no producirá apenas efectos prácticos.

por los Padres conciliares: la puesta en práctica del Concilio y su interpretación corresponden al papa.

¹⁶ Y. Congar presintió esta posibilidad: el Vaticano II “afirma tan a menudo la primacía pontificia y el dogma del Vaticano I que es muy posible que en un primer momento endurezca, más que disipe, la oposición de los ortodoxos”, *Le concile au jour le jour*, Le Cerf, París 1963, p. 47. Según A. Acerbi: “El reconocimiento de la autoridad de los obispos sobre la Iglesia universal no se traduce [en el Código] en ninguna determinación legal que sea exterior a la autoridad papal. Ésta sigue siendo ‘absoluta’ o ‘de pura monarquía, como se quiera’”, “Per una nuova forma del ministero petrino”, en A. Acerbi (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Vita e pensiero, Milán 1999, p. 308.

Más allá de la diócesis, el episcopado será revalorizado mediante la creación o confirmación de varias instituciones. A las conferencias episcopales, convertidas en obligatorias allí donde no existían, no se les asignará más que un modesto papel de coordinación del trabajo pastoral. Eligen a sus delegados para el sínodo instituido junto al papa. Por otro lado, conforme a CD 38,5, se formarán agrupamientos de conferencias episcopales por continentes, a imagen del CELAM. Dotados de poder consultivo, podrían reforzar una conciencia de Iglesias regionales. Se favorecía así cierta diversidad en la unidad, como lo hacían los patriarcados de la Iglesia antigua¹⁷, que impediría la confusión entre catolicidad y universalismo.

En 1967, *Pro comperto sane* decide que siete obispos diocesanos formarán normalmente parte, sin residir en Roma, de la *Plenaria* de cada dicasterio. Ese mismo año de 1967, con el mismo *motu proprio* y un nuevo reglamento de la curia romana, ésta quedará parcialmente internacionalizada y recibirá una nueva configuración con la oficialización de nuevos secretariados, entre los que destacan los de para la Unidad de los cristianos, el diálogo interreligioso, Justicia y Paz. Si bien la curia recibe así nuevas tareas y estará más en contacto con la realidad de las Iglesias locales, en su categoría eclesiológica no cambiará nada.

Las reformas de Pablo VI: un reajuste considerable de un marco heredado del Vaticano I

Con gran escrúpulo intelectual y respeto por las personas, Pablo VI llevó así a cabo reformas de gran envergadura, generalizando las estructuras de consulta. Pero, puesto que dichas reformas no convirtieron a las Iglesias locales y regionales en sujetos de derecho y de iniciativa en el seno de la Iglesia entera, su efecto ecuménico y pastoral fue modesto. En efecto, prolongaban en todos los niveles (el de las parroquias, el de las diócesis y el de la Iglesia entera) la vigencia de esquemas monárquicos¹⁸, ciertamente moderados por la consulta, pero bastante alejados de los requerimientos de participación, descentralización y colegialidad, indicios en el Vaticano II de un carácter nuevo de las relaciones sociales

¹⁷ LG 23 expresa un deseo en este sentido.

¹⁸ Aunque periodística, una declaración del cardenal Schotte, secretario general del Sínodo de los obispos, parece reveladora: "Los obispos no tienen que rendir cuentas a nadie más que al papa. Y el papa no tiene que rendir cuentas a nadie más que a Jesús", *The Tablet*, 17 de noviembre de 2001, p. 1630.

entre cristianos. Poco eficientes debido a ello, dichos esquemas monárquicos fueron percibidos, además, como culturalmente arbitrarios, en el sentido weberiano de la palabra.

Arbitrarios porque el poder absoluto de la “jerarquía”¹⁹ parecía copiar ciertos valores seculares de las sociedades europeas de entre 1850 y 1950, período en el que la Iglesia conoció, en cuanto Estado monárquico, una primera modernización de tipo legal y burocrático caracterizada por procesos de racionalización, centralización y uniformación²⁰. En sociedades todavía rurales, fuertemente jerarquizadas, poco instruidas, que cambiaban mucho más lentamente que hoy, y por encima, el magisterio papal desarrolló con continuidad, de León XIII a Pío XII una eclesiología que oponía “gobernantes y gobernados”, “docentes y discentes”, “celebrantes y asistentes”, sosteniendo un *ethos* cultural cuyos valores principales eran la obediencia a la autoridad, la disciplina colectiva, la permanencia de los ritos y de las doctrinas, que iba emparejada con el rechazo de las innovaciones.

En cambio, dentro de una sociedad urbanizada, instruida, técnicamente compleja, en cambio rápido, y en principio igualitaria, el *ethos* precedente parece hacer selecciones arbitrarias en los valores cristianos. Además, se revela inoperante cuando es preciso privilegiar la innovación, la participación, la iniciativa, el colaboración y la deliberación común, las reformas negociadas y no otorgadas; al mismo tiempo, los cambios, al no permitir ya la repetición literal de la tradición, obligan a interpretarla.

En virtud de su decisión fundamental de situar el capítulo sobre el pueblo de Dios antes del correspondiente a la jerarquía (LG cc. 2 y 3), y en virtud de sus requerimientos de sinodalidad y de colegialidad, de articulación entre las responsabilidades de “todos” y de “algunos”, o de “uno solo”, el Vaticano II habría permitido afrontar

¹⁹ Se utiliza esta expresión en sentido técnico de “régimen político en el cual quien posee el poder vinculado a su persona concentra en sus manos todos los poderes y gobierna así sin control alguno”, según la definición de H. Morel, en Ph. Raynaud y S. Rials (dirs.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, París 1996, p. 1.

²⁰ La victoria del ultramontanismo en el Vaticano I, la codificación del derecho por vez primera en 1917, la uniformación de la liturgia (supresión de los ritos galicanos), de la teología (éxito del “Denzinger”, represión anti-modernista), de la moral (generalización de los manuales de confesores), del clero (generalización de los seminarios menores y mayores, uso continuado de un uniforme), etc., constituyen un paralelismo esclarecedor.

de manera fructuosa, sin caer nunca en derivas democráticas, esta nueva situación cultural. En realidad, las opciones conceptuales hechas en la reforma del derecho, percibida como necesaria por Juan XXIII, no harán más que confirmar los modelos legales, de validez universal, que volverán a verse favorecidos de nuevo durante la última parte del pontificado de Juan Pablo II.

II. La segunda recepción del Vaticano II acentúa las prerrogativas de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias locales y el episcopado

En el designio de Juan XXIII, el Código debía ser renovado para traducir el *aggiornamento* del Concilio. En realidad, debido a su sistemática y su vocabulario, así como a la estrecha dependencia de los obispos respecto al que confirma, el Código de 1983, e incluso el de 1990, se alejan de las perspectivas pastorales y ecuménicas que los Padres habían deseado desarrollar con el nombre de colegialidad²¹.

La sistemática del Código de 1983 hace caso omiso de la revalorización de las Iglesias locales y dificulta la comprensión de la Iglesia como comunión de Iglesias

En su libro II, materialmente fiel a *Lumen gentium*, que comienza por el Pueblo de Dios, el Código considera, en la parte I, el régimen jurídico de los fieles, clérigos y laicos, y en la parte II (sección I), el poder supremo en la Iglesia y el colegio de los obispos. Es, por tanto, *después* de haber tratado de los obispos cuando toma en consideración sus diócesis, sistemáticamente llamadas Iglesias particulares (parte II, sección II). El Código establece así eclesiológicamente lo que son laicos y clérigos, un papa y el colegio de los obispos, el Sínodo de los obispos, el colegio de los cardenales, la curia romana así como los nuncios, ¡antes de haber establecido siquiera lo que es una Iglesia local! Tal opción sistemática no permite ya pensar que la Iglesia sea una comunión de Iglesias, y entraña también, como se verá, que la comunión de los obispos está dissociada de la comunión de las Iglesias²², generando lógicamente con un mismo movimiento callejones sin salida pastorales y ecuménicos.

²¹ Aun cuando ausente del Vaticano II, se utiliza este término para resumir la intención de la mayoría.

²² W. F. Rothe ha descrito lúcidamente esta sistemática: "Implica la prioridad del concepto de Iglesia particular sobre el de Iglesia diocesana, del epis-

A diferencia del Vaticano II, que ve en la diócesis una porción de la Iglesia, el Código tiende a hacer de ella una parte de la Iglesia universal

La elección del neologismo “Iglesia particular”, para designar técnica y sistemáticamente a las diócesis, tiene un alcance eclesiológico considerable, porque el Vaticano II las ve como una *porción* de la Iglesia y niega que sean partes de ella desprovistas de la misma esencia de la Iglesia. La elección de un término de la raíz *pars* para designarlas corre el riesgo, por tanto, de inducir una comprensión teológicamente insatisfactoria de la articulación entre las diócesis y la Iglesia entera. En latín, en las lenguas romances, en alemán y en inglés, *particular* es lexicográficamente el antónimo de *universal*. Aunque sea involuntaria, tal opción entraña una subordinación, pura y simple, de las Iglesias particulares a la Iglesia universal. Reconocerlas como porciones las habría situado como colaboradoras de pleno derecho en la Iglesia, deseo evidente del Vaticano II.

El Código revisado subraya la autoridad de la Santa Sede sobre los obispos y sobre cada obispo

Según la doctrina de LG 27, los obispos son “vicarios y legados de Cristo” y “no deben considerarse como vicarios de los pontífices romanos”. El Código no dice nada de este título y se lo reserva al papa, “cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal” (can. 331). Así mismo, para los obispos, “no cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice” (can. 333, § 3); así mismo “corresponde al Romano Pontífice, de acuerdo con las necesidades de la Iglesia, determinar y promover los modos según los cuales el Colegio de los Obispos haya de ejercer colegialmente su función para toda la Iglesia” (can. 337 § 3). Los términos de su *Juramento de fidelidad* desde 1987²³ y los del nuevo derecho les dan, con respecto al papa, una categoría que equi-

copado de sucesión apostólica sobre el episcopado diocesano y finalmente de la Iglesia universal sobre la Iglesia particular, “Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche”, *Forum Katholische Theologie* 18 (2002) 224-232.

²³ En él se lee: “Juro permanecer siempre fiel a la Iglesia católica y a [...] su Pastor supremo, al Vicario de Jesucristo y al Sucesor de Pedro en el primado, así como a la Cabeza del colegio de los obispos. [...] Obedeceré al libre ejercicio del poder primacial del papa sobre toda la Iglesia, me esforzaré en promover y defender sus derechos y su autoridad. Reconoceré y respetaré las prerrogativas

vale, según los canonistas, a la de un vicario general con respecto a su obispo²⁴. ¿Se es así fiel a la letra del Vaticano II?

El Código de los cánones de las Iglesias orientales de 1990

Aun cuando forja el concepto de Iglesia *sui iuris*, este Código uniforma aún más a las Iglesias desde el punto de vista administrativo. Amalgama tradiciones canónicas tan heterogéneas como las de Bizancio y Etiopía o las de Armenia y la India siríaca. Lo hace en latín, pese a la aprensión de los orientales por la latinización²⁵. Finalmente, el papa lo promulgó solo, sin asociarse a los jefes de esas Iglesias²⁶, y algunas de sus disposiciones amplían aún más su poder primordial²⁷. Se advertirá, sin embargo, que el régimen jurídico del

y el ejercicio del ministerio de los enviados del papa, que le representan. [...] Rendiré cuentas de mi mandato pastoral a la Sede apostólica en fechas fijadas de antemano o en ocasiones determinadas, y muy gustosamente aceptaré sus mandatos o sus consejos y los pondré en práctica con celo”.

²⁴ G. Bier concluye así su tesis de habilitación, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft 32, Würzburg 2001, p. 376. El can. 480 prevé: “El Vicario general y el Vicario episcopal deben informar al Obispo diocesano sobre los asuntos más importantes por resolver o ya resueltos, y nunca actuarán contra la voluntad e intenciones del Obispo diocesano”.

²⁵ Aprensión que no es quimérica, cf. el decreto del 4 de marzo de 1998, no ejecutado, en el que se decidía expulsar hacia Ucrania a todos los sacerdotes greco-católicos legítimamente casados, activos en Polonia, y reemplazarlos por sacerdotes célibes latinos de doble rito; texto en *Istina* 44 (1999) 278-289.

²⁶ La fórmula papal de aprobación de las Actas del Vaticano II habría podido servir de precedente: cf. G. Alberigo, “Una cum patribus. La formule conclusive des décisions de Vatican II”, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges Philips*, Duculot, Gembloux 1970, pp. 291-319.

²⁷ Según el can. 412 del CCEO, copiado del Código latino, “todos los religiosos están sometidos al Soberano Pontífice como a su superior supremo, al cual están obligados a obedecer en razón del voto de obediencia”. Además, según el can. 1008, § 1: “el Romano Pontífice es el administrador y el dispensador supremo de todos los bienes temporales de la Iglesia”, cosa que se precisa en el § 2: “En cuanto al derecho de propiedad de los bienes temporales de la Iglesia, es bajo la autoridad suprema del Romano Pontífice como pertenecen a la persona jurídica que los ha adquirido legítimamente”. La fijación de un valor límite para la enajenación de un bien habría podido evitar una redacción que será mal entendida por el monaquismo ortodoxo.

obispo diocesano está mejor asegurado en este código que en el de los Latinos²⁸.

La reforma de la curia confirma sus prerrogativas de instrumento de la primacía

Sometida a una dura prueba en el Concilio, la curia conoció después un crecimiento sin igual. El nuevo Código la confirma como instrumento del papa en el gobierno “cotidiano” de la Iglesia²⁹, exactamente igual que *Pastor Bonus* (1988), que es su última reforma. Su personal ha más que doblado su número de obispos, lo ha cuadruplicado (pasando de la veintena de tiempos de Pío XII a los más de 80 actuales, una especie de sínodo permanente...). Sus colaboradores y los obispos diocesanos están igualados en número³⁰. Además, los diferentes dicasterios hacen a menudo aprobar sus documentos por el papa de modo específico, elaboran directamente teología o historia³¹, mientras que el magisterio papal no ha estado nunca tan nutrido³². Los deseos de los Padres conciliares de ver progresar el principio de subsidiariedad no ha conocido más que un inicio de realización³³.

²⁸ Cf. H. Legrand, “L’évêque éparchial. Quelques évaluations ecclésiologiques et oecuméniques des options systématiques du CCEO”, en *Ius vehiculum caritatis*, Liberia Editrice Vaticana, Roma 2004, pp. 117-144.

²⁹ Esta *cura cotidiana* se deduce del can. 349.

³⁰ Cifras procedentes de sondeos en las 60 páginas, luego 156, dedicadas a la curia por el *Anuario Pontificio* de 1954 y de 2004. Para alrededor de 2.500 diócesis hay en adelante alrededor de 2.400 curiales.

³¹ Así, la *Instrucción* común a ocho dicasterios sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes (1997) afirma con energía “la doctrina teológicamente cierta y la práctica secular de la Iglesia según las cuales el único ministro válido [de la unción de los enfermos] es el sacerdote” (art. 9, § 2). Según A. Chavasse, *Étude sur l’onction des infirmes dans l’Église latine du 3^e siècle à la réforme carolingienne*, Lyon 1942, dicha unción era dada a menudo por un miembro de la familia, con un aceite bendecido por el obispo.

³² Sus *Insegnamenti* alcanzan cada año entre 4.000 (1982) y 5.000 páginas (1988).

³³ Un ejemplo: aunque se habría podido dejar el discernimiento a los párrocos, ayudados en caso de necesidad por su vicario general, en 1992, el Consejo Pontificio para la interpretación de los textos legislativos, al que se sometió un *dubium* sobre la posibilidad de que las niñas ayuden a misa, responde afirmativamente en principio “según las instrucciones venideras de la Santa Sede”. Cuatro condiciones se detallan en AAS 86 (1994) 541-542.

De 1992 a 2000, la curia romana recupera plenamente su centralidad

No se pueden analizar en este apartado las decisiones que devolverán a su lugar habitual a los obispos y a los teólogos, que habían tenido, como cuerpo, los papeles principales en el Vaticano II. Dejando a un lado la suerte de los teólogos³⁴, vamos a limitarnos a evoluciones más estructurales.

– Limitación de la palabra de los sínodos diocesanos (1997)

La *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, común a las Congregaciones para los obispos y para la Evangelización de los pueblos, les prohíbe formular un simple “voto para su transmisión a la Santa Sede” si divergía “de las tesis o de las posiciones [sostenidas por] la doctrina perpetua de la Iglesia o el Magisterio pontificio o concierne a materias disciplinarias reservadas a la autoridad eclesiástica superior o a otra”. La Iglesias no son, pues, sujetos de derecho más que dentro de unos límites muy restringidos. Incluso en el ámbito disciplinar, donde muchas materias son libres, deben cultivar la conformidad con “la Iglesia universal”³⁵.

– Minimización de la modesta categoría de las conferencias episcopales (*Apostolos suos* y *Ad Tuendam Fidem* 1997)

LG 23 aguardaba de las conferencias episcopales una legítima pluriformidad en la Iglesia, a la manera de los patriarcados antiguos; un deseo que su categoría canónica inicial, demasiado modesta, no les permite realizar. Para *Apostolos suos*, su existencia misma depende del acto de la Santa Sede que las instituye y determina sus poderes (nn. 13 y 20³⁶). Les retira el magisterio auténtico que ejercían según el

³⁴ La creación de la Comisión teológica internacional (1969) no ha producido todos los efectos esperados puesto que *Ad Tuendam Fidem* (1998) se siente obligado “a proteger la fe de la Iglesia católica contra los errores [...] sobre todo [de] aquellos que se dedican al estudio de las disciplinas de la sagrada teología” [frase preliminar].

³⁵ *Instructio de Synodis diocesanis agendis*, n. IV, 4, AAS 89 (1997) 706-727.

³⁶ Según el n. 20, para que el ejercicio conjunto de su ministerio pastoral en conferencia “sea legítimo y obligatorio para cada Obispo, es necesaria la intervención de la autoridad suprema de la Iglesia que mediante ley universal o mandato especial confía determinadas cuestiones a la deliberación de la Conferencia Episcopal”.

can. 753 del Código latino, salvo que cumplan el requisito de ser unánimes³⁷. De los obispos “reunidos en la conferencia episcopal” se espera que “procuren sobre todo seguir el magisterio de la Iglesia universal y darlo a conocer oportunamente al pueblo que les está confiado” (n. 21). Dicho brevemente, que sean repetidores de la enseñanza de la Santa Sede³⁸, que se reserva el estricto control de la interpretación de la fe cristiana en las culturas del mundo entero.

– *Se cierra la posibilidad de comprender la Iglesia católica como una comunión de Iglesias (Communio notio 1992)*

Fiel a la teología patristica, LG 23 enunciaba que “en las Iglesias particulares y a partir de ellas se constituye la Iglesia católica, una y única”, lo cual permite considerarla como una comunión de Iglesias, proposición de gran interés pastoral y ecuménico. La curia³⁹ rechaza esta interpretación, tanto en la práctica como en la teoría. La primera expresión de ello se encuentra desarrollada en *Communio notio*:

“La Iglesia universal es una realidad ontológica y cronológicamente previa a cada concreta Iglesia particular”.

Tal proposición es ciertamente verdadera en el sentido de que ninguna Iglesia se puede decir católica fuera de la comunión de la Iglesia entera, de la red de *traditio-receptio* que constituye la *Catholica* a través del espacio y el tiempo. Pero la continuación del texto convence menos:

“Ontológicamente [...] la Iglesia una y única según los Padres precede a la creación, y da a luz a las Iglesias particulares como a hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares [...].

³⁷ Véase IV, art. 1: “Para que las declaraciones doctrinales de la Conferencia de los Obispos constituyan un magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de la Conferencia misma, es necesario que sean aprobadas por la unanimidad de los miembros Obispos o que, aprobadas en la reunión plenaria al menos por dos tercios de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo, obtengan la revisión (*recognitio*) de la Sede Apostólica”. Es la única exigencia de unanimidad que existe en el derecho vigente.

³⁸ Puesto que la *recognitio* garantizará que “la respuesta doctrinal” de los obispos “no prejuzgue, sino que prepare, posibles intervenciones del magisterio universal” (n. 22, *in fine*).

³⁹ Lo expresamos así *brevitatis causa* y para indicar que las enseñanzas aquí analizadas no comprometen la fe en cuanto tal, aun cuando no se pueden tratar a la ligera.

De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo *en y a partir de* la Iglesia universal, en ella y de ella tienen su propia eclesialidad. Así pues, la fórmula del concilio 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)*" (CN 9).

Retomado en *Apostolos suos* (1997) y en la *Carta secreta* de la SCDF (2000), este razonamiento sigue presentando algunas dificultades.

Primera dificultad: ¿la prioridad ontológica de la Iglesia universal sobre "cada concreta Iglesia particular" entraña su prioridad sobre todas las Iglesias particulares? Esto obligaría a imaginar que la Iglesia universal podría existir *con anterioridad* a los procesos concretos, confesionales y sacramentales, que la instituyen, e *independientemente* de esos mismos procesos, por tanto prescindiendo de los creyentes y de los sacramentos de la fe. Una Iglesia así sería un "ente de razón"⁴⁰ que nada obliga a postular, ni siquiera la preexistencia de la Iglesia en el designio de Dios, que podría incluir la simultaneidad de la Iglesia y de las Iglesias. La misma abstracción permite añadir que "el colegio episcopal es una realidad anterior al cargo de ser cabeza de una Iglesia particular" (*ibid.*), y dar como prueba de ello los numerosos obispos que no tienen diócesis⁴¹.

Segunda dificultad: esa prioridad la fundaría la "maternidad de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias particulares". La maternidad de la Iglesia con respecto a la fe de los fieles está bien atestiguada en la tradición⁴², exactamente igual que la maternidad de una Iglesia fundadora con respecto a la que la fundó. Por el contrario, la

⁴⁰ Según el cardenal de Lubac: "Una Iglesia universal, anterior, o supuestamente existente aparte de todas las Iglesias particulares, no es más que un ente de razón", en *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier, París 1971, p. 54 (trad. esp.: *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974). Los cardenales Congar y Kasper han estado de acuerdo con él.

⁴¹ Así, nota 54: "Como es evidente para todos, hay numerosos obispos que, aun cuando ejercen tareas propiamente episcopales, no están al frente de una Iglesia particular". Constituyen el 43% del episcopado, muchos ordenados de manera absoluta, pese al can. 6 de Calcedonia.

⁴² Cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Unam Sanctam 46, Le Cerf, París 1964.

⁴³ El título de "*mater et magistra*" de todos los fieles significa otra cosa (cf. Letrán IV, cc. 2, 4, 5, 236, y Lyon II, c. 1). Sólo Clemente VI de Aviñón (1342-1352) sostuvo que "la Iglesia romana [y no universal] instituyó todas las Igle-

idea de la maternidad de la Iglesia universal con respecto a todas las Iglesias locales no parece haber sido formulada nunca⁴³.

Tercera dificultad: este discurso de maternidad universal, unido al de una identificación exclusiva de la Iglesia católica con la Iglesia universal, abandona, como en la *Nota secreta*⁴⁴, la tradición eclesiológica que tenemos en común con la Iglesia ortodoxa⁴⁵. Principalmente al afirmar que el sucesor de Pedro “*pertenece ya a la esencia de cada Iglesia particular ‘desde dentro’*” (CN n. 13), ¿no corre el riesgo de hacer del obispo de Roma una especie de obispo universal?

El conjunto de estas dificultades explica probablemente la reticencia general de la comunidad teológica respecto a estas elaboraciones doctrinales⁴⁶. Concretamente, justifican también la del cardenal Kasper, que teme una confusión entre la maternidad de la Iglesia universal y la de la Iglesia de Roma:

“La formulación resulta absolutamente problemática si la única Iglesia universal es subrepticamente [*unter den Hand*] identificada con la Iglesia de Roma –*de facto* con el papa y con la curia–. Si es así, la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe no se puede comprender como una ayuda para la clarificación de la eclesiología de comunión, sino que se debe entender como su abandono [*Verabschiedung*] y como una tentativa de restauración teológica de la centralización romana”⁴⁷.

sias patriarcales, metropolitanas, catedrales y todas las dignidades de todo orden existentes en su seno. A su pastor y maestro, el romano pontífice, corresponde la plena disposición de todas las Iglesias, dignidades, oficios y beneficios eclesiásticos”, Rinaldi, *Annales*, ed. Theiner, t. 25, p. 350.

⁴⁴ N. 10: “*la Iglesia universal no es la hermana, sino la madre de todas las Iglesias particulares*”.

⁴⁵ A Anselmo de Havelberg, que le habla de “Roma, la madre santísima de todos”, Nicetas de Nicomedia le responde (1136): “Nosotros no negamos a la Iglesia romana el primado entre sus hermanas”, PL 118, 1217 y 1219; el patriarca Juan X Camateros responde así a Inocencio III: “¿Dónde encuentras que Cristo dijera en los santos Evangelios que la Iglesia de los romanos es una madre universal? [...] La Iglesia de los romanos tiene el primer rango entre unas hermanas, iguales en dignidad, nacidas del mismo Padre”, PL 214, 757.

⁴⁶ De la treintena de eclesiólogos que se han manifestado sobre el tema, uno solo se muestra convencido; lista establecida sobre todo según A. Cattaneo, “La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare”, *Antonianum* 77 (2002) 503-539.

⁴⁷ “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en W. Schreer y G. Steins (eds.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten-Herausforderungen-Wandlungen*, Múnich 1999, p. 44.

Conclusión

Una constatación permite establecer este balance muy sumario: tras los apaciguados intercambios públicos de ideas entre los cardenales Kasper y Ratzinger⁴⁸, parece que no se ha aportado ningún elemento nuevo ni por una parte ni por la otra. ¿Qué concluir, pues, acerca del destino de las reformas nacidas del Vaticano II?

Es preciso subrayar la amplitud de dichas reformas: la liturgia y la Palabra de Dios son accesibles a todos; el ecumenismo tiene pleno derecho de ciudadanía; el diálogo interreligioso está legitimado (gracias a Juan Pablo II); se ha generalizado un régimen de consultas; las mentalidades han cambiado mucho, lo mismo que la imagen pública de la Iglesia.

Pero sigue en pie una cuestión importante: las reformas del Vaticano II ¿han alcanzado su objetivo inicial: corregir los efectos indebidos del Vaticano I? Es más pertinente hacerse esta pregunta que entrar en una disputa sobre el tema del respeto a la letra o al espíritu del Concilio. En efecto, cuando la colegialidad ha sido interpretada de manera más “afectiva que efectiva”, pudiendo la cabeza hacerlo todo sin el colegio y no pudiendo éste hacer nada sin su cabeza; cuando todas las instancias de las que se ha dotado a los párrocos, el obispo y el papa siguen siendo consultivas; cuando la comunión de las Iglesias se encuentra absorbida en la comunión de la Iglesia, cabe preguntarse si se han cumplido efectivamente las intenciones (y no “el espíritu”) del Vaticano II. Las reformas introducidas no han podido poner remedio a los persistentes callejones sin salida pastorales y ecuménicos.

En el plano pastoral, las reformas han pretendido ser universalmente válidas, y por tanto se han visto obligadas a ser de tipo “legal-burocrático”; rara vez están adaptadas, localmente, a los mil millones de fieles que viven en las culturas más diversas. Un plan así de reforma no ha permitido al papa –los viajes de Juan Pablo II tenían una finalidad diferente– ni a la curia centrarse, con su autoridad propia, en las Iglesias para ayudarles a poner a punto las soluciones que ellas solas podrían elaborar. El plan puesto en práctica ha centrado las Iglesias en la curia romana que legisla, a veces hasta el menor detalle, y controla de manera universal, corriendo así el riesgo de descargar de responsabilidades a los actores locales. De ahí se siguen problemas recurrentes, vinculados a los modelos de autoridad, a la

⁴⁸ Un excelente resumen de este debate, llevado a cabo en tres etapas, se encontrará en K. McDonnell, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches”, *Theological Studies* 63 (2002) 227-250.

elección de los obispos, a las situaciones tan variables de las mujeres, al reclutamiento del clero⁴⁹. La colegialidad universal no podrá resolver esos problemas mejor que la curia. La creación de grandes conjuntos continentales aportaría elementos de solución⁵⁰, con la condición de que se establezca un clima de confianza y de paciencia⁵¹.

En el plano ecuménico, una evolución en este sentido crearía, a la larga, si se dan además otras circunstancias, buenas condiciones para la reunión de los cristianos, porque la Iglesia unitaria se ha revelado históricamente opuesta a la Iglesia una⁵². En el plano ecuménico, como en el plano pastoral, las urgencias son idénticas: trabajar en una renovación teológica y epistemológica del derecho canónico y revisar ante todo la hermenéutica del Vaticano I, antes incluso que la del Vaticano II.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

⁴⁹ Dejemos las generalidades: en Francia, las ordenaciones bajan desde hace 70 años: desde hace muchos se ordena sólo un nuevo sacerdote por año y diócesis. Antes de diez años serán varias las que no tengan más de diez sacerdotes como máximo. Las exhortaciones a poner en práctica un modelo universalmente válido no han producido efecto alguno.

⁵⁰ En *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, J. Ratzinger se muestra abierto a esta perspectiva [véanse las pp. 65-69 ó 141-143 del original]. En realidad, la colegialidad del Código de 1983, al disociar el colegio de los obispos de la comunión de las Iglesias, conduce a una innovación impracticable, un colegio de 4.500 obispos dotados de una falsa igualdad sin relación con el peso ni con los problemas de las Iglesias. El mismo Autor había rechazado de antemano esta concepción universalista y subrayado ya “la importancia capital” de la colegialidad regional, lo cual no significa nacional, cf. “La collégialité, développement théologique”, en Barauna (ed.), *L'Église de Vatican II*, Unam Sanctam 51 c, Le Cerf, París 1966, p. 786 (trad. esp.: *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors, Barcelona 1966).

⁵¹ En este sentido, en el consistorio de 2001, el cardenal Silvestrini deseaba “más espacio para las instancias de las Iglesias particulares y más confianza en ellas; es necesario para un buen gobierno”, *Il Regno* 46 (2001), pp. 12, 363.

⁵² Tras haber citado a H. Dombois –“La historia nos enseña que la unidad de la Iglesia y la Iglesia unitaria se contradicen de tal manera que una Iglesia unitaria no podría ser el modelo de la unidad de la Iglesia” (“Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik”, en *Begegnung der Christen. Festschrift O. Karrer*, 1960, p. 395)–, J. Ratzinger llega a su vez a escribir que “La imagen de Estado centralizado que la Iglesia ofrece de sí misma hasta el Concilio no se desprende del cargo de Pedro [...] el derecho eclesial unitario, la liturgia unitaria, la atribución unitaria de las sedes episcopales a partir del centro romano...: todo eso son cosas que no forman necesariamente parte del primado en cuanto tal”, *El nuevo pueblo de Dios...*, op. cit., p. 68. Remite de nuevo a Dombois en la p. 124.