

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata), P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel  
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

	3	<b>Catolicidad y Mundialización</b>
<i>Cardenal Jean-Marie Lustiger</i>	5	<b>La Iglesia, experta en mundialización</b>
<i>Carlos Schickendantz</i>	10	<b>Entre ecumenismo y globalización.</b>
<i>Alberto G. Bellucci</i>	26	<b>Sentido, proyección y límites de la globalización cultural</b>
<i>Oscar Caeiro</i>	37	<b>Universalidad de las grandes obras</b>
<i>Florian Pitschl</i>	50	<b>¿La metafísica al final de la posmodernidad?</b>
<i>Nicolas Baverez</i>	57	<b>La Dialéctica de la Mundialización desde el norte.</b>
<i>Ludovico Videla</i>	66	<b>La Mundialización vista desde el Sur I</b>
<i>Carlos Hoevel</i>	76	<b>La Mundialización vista desde el Sur II</b>
<i>Armando Isasmendi</i>	91	<b>Mundialización y Región</b>
<i>Heinrich Beck</i>	104	<b>Razón y Fe</b>

# Entre ecumenismo y globalización.

## El ministerio del sucesor de Pedro en el tercer milenio.

Carlos Schickendantz \*

En mayo de 1995 Juan Pablo II concretó uno de los pasos más significativos de su pontificado. En la encíclica *Ut unum sint* (Que todos sean uno), que traza un balance de los resultados logrados en el diálogo ecuménico de los últimos decenios, invitó a los obispos y teólogos de las diversas iglesias cristianas a entablar un diálogo sobre el modo que debe adquirir el ejercicio del ministerio petrino en la situación actual. Esta invitación recibió de inmediato una acogida muy favorable, revitalizó el diálogo ya existente y suscitó un renovado entusiasmo, con acaloradas discusiones incluidas, que se ha plasmado en múltiples congresos e infinidad de publicaciones.

Varios autores coinciden en que el “diálogo ecuménico”, entendido en todo su alcance y con su multiplicidad de formas, es el hilo conductor y el eje en torno al cual gira la *Ut unum sint* (=UUS)<sup>1</sup>. El lector de este documento magisterial, sostiene Antón, tiene la impresión que todo él está orientado a desembocar en la “propuesta” hecha al final del mismo (nn. 95-96), al señalar el tema del ministerio petrino como objeto de estudio y discusión en la agenda del diálogo ecuménico. De allí que varios afirmen que estas líneas abren una época nueva en el ámbito ecuménico ya que, si bien en relación a su contenido la propuesta no es nueva, el hecho de que sea el mismo sucesor de Pedro el que la ponga a consideración de los responsables y los teólogos de las Iglesias, constituye un acontecimiento que no tiene precedentes en la historia del ecumenismo católico. Con esta encíclica podríamos estar al co-

\* Sacerdote, Córdoba, del consejo de redacción de *Communio*, profesor en la Univ. Católica de Córdoba y Santiago (Chile)

<sup>1</sup> Cf. por ej., A. Borrás, *Ut unum sint. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 72 (1996) 349-370; A. Anton, *El ministerio petrino y/o papado en la «Ut unum sint» y desde la eclesiológica sistemática*, *Gregorianum* 79 (1998) 503-542, 537s.

mienzo de un nuevo momento que configure el ministerio papal de una forma distinta en el milenio que se inicia.

En la base de esta invitación se encuentra, indudablemente, la conciencia que ya expresara Pablo VI en 1967: él mismo representaba el mayor obstáculo para la unidad de las iglesias cristianas. Si el ministerio de Pedro se comprende sobre todo como un servicio a la unidad, representa una flagrante contradicción el hecho de que, por causas históricas muy complejas, haya devenido un símbolo de la división y sea sentido por muchos como uno de los principales obstáculos para la unidad. Esta realidad no puede dejar indiferente a un hombre como Juan Pablo II que, convencido del significado del ecumenismo para el futuro del cristianismo y de la paz mundial (el “ingrediente” religioso en múltiples conflictos actuales no puede ser desconocido, cf. Bosnia, Kosovo, Irlanda del norte, Chechenia, Medio Oriente, etc.), está decidido, según sus expresiones, a dar todos los pasos posibles en orden a cumplir la voluntad de Jesucristo, “que todos sean uno”. La invitación es también un signo que demuestra hasta qué punto el proceso ecuménico ha sido fructífero y cómo se han producido ya acercamientos notables<sup>2</sup>.

Los números de la encíclica (95-96) no sólo invitan al diálogo sino que también brindan pistas para ese “nuevo modelo”. La descripción de sí mismo, ante todo, como obispo de Roma, es decir, su carácter episcopal, su explícita subordinación a la palabra de Dios (repetidamente reclamada por la teología de la Reforma), la distinción entre “esencia” y “ejercicio”, la valoración de los otros interlocutores y la búsqueda de un reconocimiento como supuesto de un ejercicio efectivo del primado, la imposibilidad de encontrar solo el camino, la repetida inserción de su ministerio en el colegio, etc., son todos aspectos que poseen un enorme relieve. Por tanto, la misma invitación ofrece puntos de partida, perspectivas y áreas temáticas a considerar. El texto merece ser leído con atención.

Ante todo es conveniente advertir que la reformulación del ejercicio del primado representa un ambicioso proyecto cuya amplitud, significado y dificultades no deberían pasar desapercibidas. Como afirma K. Schatz, el papado constituye un hecho único en la experiencia histórica religiosa universal. En él se concreta una vinculación entre religión e institución que, en esa intensidad, no tiene parangón en ninguna comunidad semejante desde el punto de vista de su magnitud. El Califa en el Islam o el Dalai Lama en el budismo tibetano, por ejemplo, no poseen el mismo relieve en orden a construir la unidad como autoridades supranacionales<sup>3</sup>. Por tanto, el modo que

<sup>2</sup> El texto ecuménico reciente más importante sobre este asunto es el publicado en mayo de 1999, fruto del diálogo Anglicano - Católico oficial a nivel internacional: *El don de la autoridad*.

<sup>3</sup> Cf. K. Schatz, *Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat*, en: P. Hünermann (ed.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997, 25-42.

adquiera esta “forma de ejercicio del primado que sin renunciar a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva” tendrá enormes repercusiones, por lo pronto, al interior de la misma Iglesia Católica. Las breves observaciones enunciadas en la tercera parte de este artículo muestran la estrecha vinculación con una serie de importantes problemas eclesiales y teológicos que afectan y afectarán de modo importante la configuración de la Iglesia de las próximas décadas.

Si bien es verdad que la propuesta inmediata de Juan Pablo II está dirigida en *UUS* exclusivamente al diálogo ecuménico, se trata de cuestiones de una enorme actualidad dentro de la Iglesia Católica. Esta afirmación no requiere demostración para quien sigue con interés la discusión pública eclesial internacional. Por ejemplo, en un texto publicado el año pasado casi simultáneamente en Austria, Inglaterra, Alemania e Italia, que obtuvo gran repercusión, el cardenal austríaco, arzobispo emérito de Viena, Franz König sostiene que: “Desde el punto de vista de la tarea ecuménica la verdadera existencia y el ejercicio del primado romano constituye una dificultad real, pero dentro de la Iglesia Católica misma la cuestión es desde hace mucho: ¿cómo pueden o deben ser enmendadas o mejoradas las actuales estructuras de gobierno, que en los siglos pasados adquirieron tal grado de centralización? Es necesaria una descentralización gradual, tanto como para fortalecer el cuidado y la responsabilidad de la Iglesia entera por parte del colegio de los obispos, bajo y con el oficio de Pedro. Esta fue la dirección especificada por el Concilio Vaticano II. Al mismo tiempo, la competencia de los obispos individuales, a nivel de Iglesias locales y regionales, necesita ser fortalecida también, puesto que ellos son los pastores de sus Iglesias locales, los vicarios de Cristo en sus propias diócesis. Por esto el Vaticano II describe la Iglesia como una comunión de Iglesias locales. (...) Dentro de la misma Iglesia Católica nadie tiene dificultades acerca de la existencia del oficio petrino, ayudado por la burocracia necesaria ajustada a los tiempos actuales. Lo que a menudo se considera defectuoso es el actual “estilo de conducción” practicado por las autoridades de la curia romana en su trato con las múltiples diócesis alrededor del mundo. (...) Lo que tenemos que hacer es descubrir una nueva forma de conducción de la Iglesia, es decir, redescubrir la vieja forma, la cual es particularmente favorable a las preocupaciones ecuménicas. A menos que el colegio episcopal sea hecho responsable en conjunto con el Papa, ni los ortodoxos, ni los anglicanos ni los protestantes considerarán ningún paso adelante práctico. Esta fue la intención del Concilio Vaticano II... la teoría debe ser puesta en práctica”<sup>4</sup>. Observaciones semejantes expresadas por obispos y teólogos podrían aquí multiplicarse considerablemente.

<sup>4</sup> Cardinal Franz König, *My Vision for the Church of the Future*, *The Tablet*, 27 March 1999, 424-426.

Vale la pena observar que este diagnóstico, aquí muy simplificado, no debe orientarse ante todo a adjudicar responsabilidades morales. Es el resultado de la evolución que el papado ha sufrido especialmente desde el siglo XIX y un reflejo de la situación en que se encuentra la Iglesia, particularmente después del Concilio, en el plano internacional. Según una interpretación del Vaticano II realizada por Karl Rahner<sup>5</sup>, que ha merecido una general aceptación, es precisamente el Vaticano II el primer Concilio en el cual la Iglesia ha tomado conciencia de ser una Iglesia universal, el primer acto en la historia en que la Iglesia oficialmente comenzó a realizarse como universal. En los siglos XIX y XX la Iglesia pasó, poco a poco, de potencialmente mundial a realmente mundial, de ser una Iglesia de exportación europeo-occidental a estar presente en todas partes, no únicamente a base del sistema de exportación, sino con un clero nativo consciente de su responsabilidad. Así esta Iglesia de los pueblos, por primera vez en la historia, ha ejercido su influjo en el Concilio, tanto en el campo doctrinal como jurídico. De allí que no es excesivo hablar de una nueva época en la historia de la Iglesia caracterizada por el *paso de una Iglesia occidental a una Iglesia universal*, en sentido análogo a aquel que se verificó mediante la evangelización de Pablo, de una Iglesia de judíos a una Iglesia de paganos. La des-judeización del cristianismo, introducida por Pablo, no significó cambios mayores que aquellos que exigen la diferencia entre la cultura occidental y las actuales civilizaciones del Asia y del Africa en las cuales el cristianismo debe inculturarse para llegar a ser lo que ha comenzado a ser de hecho, una Iglesia universal. Este formidable proceso no puede sino producir múltiples tensiones en los más variados ámbitos de la Iglesia, como por ejemplo, la relación concreta entre el primado y el episcopado, el alcance de las conferencias episcopales, el límite en la inculturación de la liturgia, la autonomía de las Iglesias particulares, la aparición de teologías “regionales”, el diálogo ecuménico e interreligioso, etc. Discusiones recientes en los sínodos de los obispos del Asia y de Oceanía corroboran una vez más esta problemática. Por tanto, no es sólo la situación ecuménica, sino también el actual proceso de “globalización de la Iglesia” los que reclaman una revisión del ejercicio del primado. La modalidad hoy existente, fuertemente determinada por la interpretación maximalista de las enseñanzas del Concilio Vaticano I (1869-1870), resulta inadecuada.

En las páginas siguientes presento *primeramente* algunos datos históricos. Una primera constatación de este breve repaso histórico lo constituye el hecho de que el ministerio de Pedro se ha ejercido de diversas maneras. Su fundamentación teórica y el amplio campo de sus actividades pastorales han asumido en el curso de la historia contornos diferentes. Este hecho in-

<sup>5</sup> *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en: id., *Schriften zur Theologie*. Bd. 14, Einsiedeln 1980, 303-318.

contestable invita, por sí mismo, a relativizar toda eventual forma única de concebir el ejercicio del ministerio. Además, la experiencia histórica enseña que frecuentemente se justificaron con argumentos teológicos lo que más simplemente eran condicionamientos culturales o razones estratégicas más o menos acertadas. En un *segundo momento* ofrezco algunas ideas centrales de la eclesiología del Vaticano II referidas a este punto. *Finalmente*, insinúo aspectos más concretos del diálogo actual.

### 1. Algunas observaciones históricas.

Como reconoce recientemente William Henn en un muy buen artículo, los datos pertinentes a la relación primado-episcopado durante el segundo milenio, más aún si se incluye el primero, son tan vastos que uno podría dedicar la vida entera a leer documentos y publicaciones sobre el tema<sup>6</sup>. Todo trabajo histórico, incluso los mejores hoy existentes, deben contar con esta limitación. El riesgo de caer en una selección unilateral que aproveche los acontecimientos que apoyan una tesis previamente formulada es difícil de evitar.

Una primera observación importante en los estudios sobre la historia del papado es la clara distinción entre lo acontecido en el primero y en el segundo milenio. La misma encíclica citada recoge este dato (*UUS* 95). No entramos aquí en detalles, que pueden encontrarse en estudios suficientemente serios y fundados, sino más bien en algunas conclusiones. Aunque se corre el riesgo de simplificar en demasía, cabe hablar de *dos paradigmas diversos* en la autoconciencia eclesial en el primer y en el segundo milenio. En orden a garantizar la apostolicidad de la Iglesia, los obispos refirieron sus ministerios al de los apóstoles. Se comprendían a sí mismos como sucesores de su herencia y de su misión. Recién a partir del siglo tercero comenzaron los obispos de Roma a poner de relieve su especial autoridad procedente de Pedro. Esta tendencia se cristalizó con el Papa León Magno en el siglo V, ya no sólo como sucesor sino también como representante de Pedro. De este modo, y progresivamente, el obispo de Roma devino el primero entre los obispos. Esta autoridad peculiar se fortaleció con el modelo político de la antigua Roma; ésta devino capital del mundo y, el emperador, el legislador con potestad plena. No obstante, la comprensión del papado sobre todo como testigo de la tradición apostólica y universal de la Iglesia perduró durante

<sup>6</sup>Cf. W. Henn, *Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy*, en: *Il primato dell' successore di Pietro. Atti del Simposio teologico (Roma, 1996)*, Città del Vaticano 1998, 222-273, 225.

todo el primer milenio. Su tarea principal consistía en conservar la tradición y restaurar el orden de la Iglesia cuando éste era dañado. Dicha tradición comprendía tanto la confesión de la fe como la disciplina y el orden general. Este ministerio estaba inserto constitutivamente en la colegialidad de los obispos; colegialidad que pertenecía a la apostolicidad de la Iglesia y era expresión de su estructura como una comunidad de Iglesias. El testimonio de todos los obispos, que vincula apostolicidad con catolicidad, era más importante que el de uno sólo. Esta es la razón de aquella convicción general que afirmaba que, para las decisiones referidas a la fe, el testimonio de un concilio o del conjunto del episcopado tienen mayor autoridad que la del Papa solo. Entre los siglos quinto y noveno el ministerio de Pedro adquirió progresivamente una forma institucional más definida. En el ámbito de la pentarquía, la comunión de los cinco patriarcas, se asignó al patriarca romano un lugar de particular relieve: los concilios debían tener su participación y reconocimiento. También se hicieron más frecuentes los recursos y las apelaciones a Roma.

La profunda transformación sufrida al comienzo del *segundo milenio* tiene múltiples causas. La concepción monárquica del Papa fue favorecida ante todo por el cisma entre la Iglesia de oriente y occidente. A esto se suma el rol conductor en el plano político que asumió el Papa en occidente, lo cual fortaleció su situación intraeclesial. Una segunda causa de este cambio fue la lucha de los Papas, sobre todo Gregorio VII, por la independencia de la Iglesia y sus obispos de los príncipes. La libertad en los nombramientos episcopales fue un punto central de la reforma gregoriana. En esta lucha la Iglesia adquirió conciencia de su autonomía frente a los poderes políticos. Apareció así la distinción entre potestad mundana y espiritual, el primer paso para la posterior separación de Iglesia y Estado. Tanto en el siglo XI, como también en el siglo XIX, fue la lucha de los Papas por la libertad de la Iglesia la que condujo a un fortalecimiento significativo de su primado de jurisdicción. A estas causas se sumaron la creciente asunción del derecho romano y su innegable influencia en la concepción de la Iglesia que cristalizaron en una imagen unilateral que destacó desmedidamente el papel de la jerarquía. En este marco se inscriben sucesivamente los aportes de Gregorio VII e Inocencio III, que dieron forma definitiva a la imagen monárquica del papado. A este último se remonta la expresión de “vicario de Cristo” y con ello de “cabeza de la Iglesia visible”. El Papa devino fuente de la potestad de jurisdicción en la Iglesia. “El cambio de “vicario de Pedro” a único “vicario de Cristo” fue de hecho un paso decisivo”<sup>7</sup>. Pero este cambio, a juicio de Pottmeyer, es la consecuencia de una transformación más profunda aún. Mientras que la Iglesia del primer milenio se comprendió a sí misma como custodia de la tradición,

<sup>7</sup> H. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i.Br. 1999, 25.

creció poco a poco, ya al comienzo del segundo milenio, la idea que ella es un *sujeto activo* de su propia historia y tradición. Este proceso, desarrollado en el medioevo, es paralelo al movimiento de ideas en Europa que desembocará en el renacimiento, el humanismo y finalmente en la ilustración. La unilateralidad consistió sobre todo en que este desarrollo se concentró en la figura papal a costa de la progresiva pérdida de independencia y autonomía de los obispos.

Otro momento particularmente importante en la configuración histórica del primado romano está constituido por los acontecimientos del siglo XIX, particularmente el Concilio Vaticano I. Las resoluciones de este Concilio sólo se comprenden adecuadamente si se colocan en su contexto. La autoconciencia del papado está determinada en el siglo XIX por tres circunstancias que Pottmeyer califica como “traumas”. El primero es de *naturaleza eclesial* y sus palabras claves “conciliarismo”, “reforma protestante” y “galicanismo”. La clara y exclusiva afirmación de la autoridad papal por parte del Concilio se entienden a la luz de estas doctrinas. En particular, la constitución *Pastor Aeternus* pretendió despejar toda duda acerca de la independencia del romano pontífice en las decisiones infalibles; éstas lo son “por sí mismas” y no “por el consentimiento de la Iglesia”. La adhesión del cuerpo episcopal y del conjunto de la Iglesia no es de necesidad absoluta. Para subrayar esta libertad, se silenció toda expresión moderada que sugiriera la conveniencia de dichas consultas. El silencio sobre el ministerio episcopal no significa, de suyo, exclusión, pero los acontecimientos posteriores y la interpretación maximalista de las declaraciones del Concilio confirmaron el protagonismo exclusivo de la autoridad papal en la formulación de la verdad.

El segundo “trauma” es de *naturaleza política* y su palabra clave “iglesias nacionales” o “iglesias de estado” y “revolución francesa” con sus consecuencias. Con la expresión “iglesias nacionales” se entiende la amplia dependencia de los obispos y sus Iglesias de los monarcas y la burocracia estatal. De modo análogo al galicanismo, estas ideas se remontan a siglos anteriores. El punto más destacado aquí es que el *concepto de soberanía*, elaborado en el marco de las monarquías absolutistas a partir del siglo XVI, fue asumido y aplicado al papado de una manera creciente en el siglo XIX. Esta aplicación otorgaba una doble ventaja. Con la noción de soberanía externa se subrayaba la independencia del Papa y de la Iglesia de la intromisión de los príncipes y los estados. Con la noción de soberanía interna, la absoluta independencia del primado de los concilios y de los obispos al interior de la Iglesia. De este modo el concepto de soberanía, que permitió enfrentar desde el punto de vista teórico tanto las doctrinas del conciliarismo y del galicanismo como la de las iglesias nacionales, llegó a ser una idea conductora de los teóricos del papado del siglo XIX. En este marco doctrinal se comprende la

célebre expresión de Pío IX (que tiene altas probabilidades de ser exacta, según estudios detallados): “la tradizione sono io”, parafraseando la pretensión del rey de Francia, Luis XIV: “L’Etat c’est moi”.

El tercer “trauma” que impregna decisivamente el contexto de las resoluciones del Vaticano I es de *naturaleza espiritual-intelectual* y sus palabras clave “racionalismo”, “liberalismo” y “secularismo”. Estas corrientes determinaron una considerable pérdida de autoridad de la fe y de la Iglesia. El desarrollo moderno de las ciencias naturales e históricas, de hecho, se concretó en una tensión cada vez mayor con la Iglesia y, paralelamente, colaboró a forjar una nueva autocomprensión del hombre, caracterizado por conceptos como autonomía, libertad y autodeterminación. Los intentos eclesiales por restaurar el orden político pre-revolucionario y por fortalecer a la autoridad papal deben comprenderse a la luz de este proceso de ideas. La doctrina monárquica del papado, ya formulada en el siglo XII y XIV, no se concretó completamente en aquella sociedad estructurada feudalmente. Recién en el siglo XIX y al compás del modelo político de la monarquía absoluta, esta concepción pudo concretarse en los hechos. La definición acerca de la infalibilidad papal fue un punto programático que, al concepto de soberanía aplicado a la jurisdicción, le añadió un elemento complementario: también en el área de la enseñanza doctrinal la “independencia” del romano pontífice quedaba asegurada.

En este punto, dos observaciones parecen interesantes. El desarrollo del primado conforme al modelo de los monarcas absolutos fue de hecho una modernización del papado, una adecuación a la situación ideológico-político-social existente, cuando el sistema feudal fue reemplazado por el absolutismo. En segundo lugar, el desarrollo posterior de las formas políticas en Europa no tuvo ya efecto sobre la concepción y el ejercicio del ministerio petrino. Hacia mediados del siglo XIX, en la mayoría de los estados europeos se consolidaron modelos de monarquía constitucional en los que nuevas formas de participación y división del poder modificaron el panorama político de entonces. Precisamente esta “distancia” estructural, entre sociedades con estructuras federales, división y equilibrio de poderes, es decir, lo que hoy denominamos “estados de derecho”, contrasta particularmente con la forma estructural de la Iglesia y con la manera como se ejerce la autoridad en ella<sup>8</sup>.

Como teoría teológica y en su forma pura la interpretación maximalista del Vaticano I fue sostenida por pocos pero, como tendencia y sobre todo en la práctica, fue exitosa. En la opinión pública y en la mente de muchos católicos esta interpretación, incompatible con una eclesiología de comunión,

<sup>8</sup> Cf. P. Hünermann, *Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienten am Ende des zweiten Jahrtausends*, Herder-Korrespondenz 50 (1996), 298-302, 300.

determinó la comprensión del dogma de la infalibilidad. En cinco “prioridades” puede caracterizarse este modelo: prioridad de la iglesia universal sobre las iglesias locales (diócesis), de los ministros por sobre la comunidad, de la estructura monárquica del ministerio por sobre la estructura colegial, del ministerio sobre los carismas y, finalmente, la prioridad de la unidad sobre la diversidad<sup>9</sup>.

El estudio del Vaticano I representa un *paso obligado en el camino ecuménico*. Dicho Concilio aparece frecuentemente como insalvable a la hora de pensar un modo diverso de ejercer el primado. Trabajos ya existentes en la teología católica permiten un juicio diferenciado y muestran que una correcta comprensión de sus enseñanzas, a la luz de las circunstancias y de los debates, no contradice legítimas aspiraciones provenientes de otras iglesias cristianas y que dicha doctrina presenta contornos más matizados de los que habitualmente se considera. Dicho Concilio *no quiso ofrecer una visión completa del papado*, sino ante todo la condenación de la posición galicana y el fortalecimiento de su autoridad frente a las circunstancias políticas. De allí se deduce el riesgo de que aquellos aspectos de la Iglesia que por razones estratégicas el Concilio no afrontó o no quiso asumir en sus definiciones, sean considerados como no existentes o carentes de relieve. A ellos pertenecen sobre todo la estructura colegial del gobierno y del magisterio eclesial, el sentido de la fe de los creyentes y el significado y valor de la credibilidad y recepción de las enseñanzas magisteriales por parte de la Iglesia<sup>10</sup>. Desde este punto de vista, la renovación en el ejercicio del primado se opone sólo a una determinada comprensión y relectura de aquel Concilio. Eso sí, el proceso posterior al Vaticano I y su recepción en el Vaticano II deben ser cuidadosamente evaluados.

Si bien es cierto que el punto culminante en esta historia de la preeminencia del ministerio papal sobre la antigua estructura de la Iglesia-comunión fue sin duda el Concilio Vaticano I con sus dos definiciones dogmáticas sobre el primado de jurisdicción y de la infalibilidad del Papa, la historia entre el Vaticano I y II posee también evoluciones de una importancia notable. Genéricamente puede decirse que las expectativas (positivas y negativas) de entonces referidas a la infalibilidad papal no se realizaron del modo previsto por unos y otros. Mientras que el dogma de la infalibilidad no ha tenido la importancia a él atribuida en 1870, tanto por sus sostenedores como por sus adversarios, el primado de jurisdicción ha adquirido progresivamente una amplitud mayor a la que, efectivamente, tenía en 1870.

<sup>9</sup> Cf. H. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 121.

<sup>10</sup> Cf. H. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 91. Todos temas explicitados en el Vaticano II.

Después del Vaticano I sólo una vez, en 1950 con el dogma de la Asunción de María, se ha recurrido formalmente a la infalibilidad por parte del magisterio. Se trata de un hecho que ciertamente no se corresponde con las expectativas de entonces<sup>11</sup>. Los motivos de esta evolución inesperada son varios. Uno de ellos lo constituye el hecho de que a partir de León XIII (†1903) y gracias a múltiples encíclicas, el ámbito de la actividad magisterial del Papa, a un nivel inferior al de la infalibilidad, adquirió un valor completamente nuevo. Incluso en la época del Vaticano I faltaba la conciencia que una tal expresión magisterial constituyera la normalidad en la acción del Papa. Además, hasta León XIII las encíclicas habían poseído un tono preponderantemente negativo, de condena. El hecho de que a partir de entonces adquirieran un carácter más positivo, que presentaran y estimularan nuevos impulsos representó de hecho un incremento de la autoridad del magisterio papal. Tales pronunciamientos, en su mayoría, encontraron una aceptación general en la Iglesia. Pero, y esto debe advertirse, estas manifestaciones magisteriales adquirieron gradualmente una “aureola de infalibilidad”. Por parte de los Papas y de muchos teólogos, hasta Pío XII por lo menos, se consideraba como si en este ámbito un error fuese completamente improbable. Así, de alguna manera, el magisterio papal ordinario asumió la función formalmente no utilizada de la infalibilidad y, puede decirse, desde esta perspectiva, respondió a las expectativas de los infalibilistas de 1870.

Otra evolución importante, constata Klaus Schatz, consiste en el hecho de que al comienzo del Vaticano II, Roma gobernaba la Iglesia e intervenía en su vida en mucho mayor medida de lo que había ocurrido en torno al año 1870<sup>12</sup>. Esto se debió en parte a la más amplia y mejor organización de la curia pontificia y a la centralización hecha posible por los modernos medios de transporte y de comunicación; también se vincula al hecho de que, por diversas circunstancias y luego de la codificación canónica de 1917, los nombramientos de los obispos dependieron de Roma en una medida no conocida anteriormente.

Luego del Vaticano II, se asiste progresivamente a otra transformación importante, una nueva forma de autopresentación: el “papado viajero”. Constituye sin duda una expresión de una nueva autoconcepción del ministerio de Pedro, en línea con el Vaticano II; expresa una cercanía al mundo y a sus problemáticas, materializa la misión de confirmar a sus hermanos en la fe pero, al mismo tiempo, ha producido una concentración de todas las expecta-

<sup>11</sup> Cf. múltiples ejemplos en, J. M. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, 1986, 32ss.

<sup>12</sup> Cf. K. Schatz, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996, 224ss.

tivas de la Iglesia en la persona singular del Papa. De él se espera un gobierno universal que afronte incluso, sin excepción, cada situación nueva que se produce sea en la Iglesia, sea en el campo sociopolítico, tanto a nivel nacional como internacional. Todo esto constituye una pretensión gigantesca. En esta nueva situación, fuertemente condicionada por los modernos medios de comunicación, se corre el riesgo de que la Iglesia sea considerada como una gran diócesis.

## 2. Algunas observaciones teológicas.

Es indudable que el Concilio Vaticano II compensó ciertas unilateralidades del Vaticano I y que asoció de nuevo y con más fuerza el ministerio de Pedro al conjunto de la Iglesia<sup>13</sup>. El primero asume y confirma las definiciones del segundo, pero las sitúa en un *nuevo horizonte de comprensión* que está determinado sobre todo por la imagen redescubierta de la Iglesia como comunión y por una relación dialogalmente abierta con la cultura y la sociedad modernas. La Iglesia redescubre contenidos de su tradición y puede definir su propia condición de sujeto de un modo más global que en el Vaticano I: como comunión de los distintos creyentes y de las muchas Iglesias. Todos ellos forman a su modo, junto con el ministerio de Pedro, *el sujeto común* de la Iglesia. En esta autocomprensión de la Iglesia, la concepción del papado conserva su sentido definido auténticamente como ministerio de dirección y enseñanza con normatividad última, y alcanza un nuevo grado de comprensión, puesto que el primado del Papa no se puede entender ni realizar sin la estructura de comunión. Estas consideraciones muestran con claridad que el análisis del ministerio petrino, como el de todo ministerio en la Iglesia, se comprende a partir y en el marco de la Iglesia misma (existe en ella y para ella). De esto se sigue que la consideración del papado, y su relación con el episcopado, supone, como punto de partida, la consideración de las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias particulares.

### 2.1. Iglesia universal e Iglesias particulares

“La extinción del sentimiento de la importancia de la Iglesia local es sin duda, una característica sobresaliente de la teología de la Iglesia latina del segundo milenio”<sup>14</sup>. El paso decisivo que reinserta la idea de Iglesia y de

<sup>13</sup> Las páginas siguientes siguen de cerca a M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996, 338ss.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona 1972, 206.

ministerio del segundo milenio en el horizonte del concepto bíblico-patristico de Iglesia y la interpreta así en forma nueva, consiste en que la constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* devuelve al plural, “las Iglesias”, su carta de naturaleza teológica dentro de la Iglesia católica y en la *ecumene*. Las afirmaciones más importantes al respecto se encuentran en el contexto de la reformulada colegialidad episcopal:

En las Iglesias particulares y a base de ellas se constituye (existit) la Iglesia católica, una y única (LG 23). La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el nuevo testamento el nombre de Iglesias (LG 26). La diócesis, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica (CD 11).

El sentido de esa y otras afirmaciones conciliares semejantes es que tanto la Iglesia universal como las muchas Iglesias locales y particulares son Iglesia en sentido pleno, pero sólo si mantienen tal relación entre sí que formen realmente la *communio ecclesiarum*. La Iglesia universal no es, según eso, la asociación (secundaria) de unas comunidades locales o personales que “subsisten” en sí, una especie de organización central; pero tampoco es la totalidad sistémica social (previa) que se articula (por razones puramente externas) en muchas secciones, al modo de “vicarías” de una “superdiócesis” de dimensión mundial.

Según el concepto bíblico de *ekklesia* y la idea patristica de *koinonía*, la Iglesia se constituye *cooriginariamente* como Iglesia una y universal (el único “pueblo de Dios”, el único “cuerpo de Cristo”) y como la pluralidad de las diversas Iglesias y comunidades (“pueblo de Dios” en Corinto, en Roma, etc.). Ambas vertientes son inderivables e irreductibles entre sí; ambas poseen el valor y el sentido original de la Iglesia en sí. De ahí que ésta se realice únicamente en la relación mutua, de suerte que, por una parte, la Iglesia universal sólo subsiste “en” las Iglesias locales y “a base de” ellas (LG 23), sólo “está presente” en ellas (individualmente y en conjunto) y, por otra parte, las distintas Iglesias sólo realizan su propio ser eclesial en la unidad comunicativa (mediante la comunión de la fe y la eucaristía) de todas las Iglesias. “Entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal existe, por tanto, una interioridad mutua, una especie de ósmosis”<sup>15</sup>. De estos principios, sostiene Kehl, se sigue una revisión de la praxis de los últimos siglos que es de gran alcance y, por eso, objeto de debate. La *disposición a la integración* por parte de las Iglesias locales y la *disposición a la diferenciación* por parte de la Iglesia universal son la condición para una praxis positiva de la Iglesia

<sup>15</sup> Comisión Teológica Internacional, *Temas selectos de Eclesiología*, 1984, n. 5.2.

como “comunidad de Iglesias”. A nadie puede extrañar que no sea fácil realizar esta relación mutua después de una praxis unilateral que dura siglos.

## 2.2. El carácter colegial del episcopado

Puede decirse que un punto clave para comprobar la nueva recepción, estructuralmente eficaz, del Concilio Vaticano I a través de la idea de Iglesia y de ministerio eclesial en el Vaticano II, es la doctrina y la praxis de la colegialidad de los obispos recuperada para la conciencia eclesial, sobre todo por *LG* 21-23. Andrés Scrima, observador del Patriarcado Ortodoxo de Constantinopla y enviado personal de Atenágoras al Vaticano II, afirmó al finalizar el Concilio: “el test fundamental de las orientaciones eclesiológicas de la Constitución *LG* es la asimilación (doctrinal y vivida) de la interdependencia entre el papado y el episcopado”<sup>16</sup>.

En la consagración episcopal se confiere la “plenitud del sacramento del orden” (*LG* 21). El Concilio entiende así el episcopado, no desde el presbiterado, como su “grado supremo”, sino como “el modo primario e integral del orden sacramental”. Todos los otros grados del sacramento del orden participan de su potestad en forma limitada. Esta potestad conferida en la consagración episcopal abarca el triple oficio de santificar, enseñar y regir, quedando abolida la separación entre la “potestad de orden” conferida en la consagración y la “potestad de jurisdicción” conferida por el Papa. Es decir, la jurisdicción está radicada en el sacramento. En analogía con la vocación de los apóstoles, toda la potestad episcopal deriva directamente de Jesucristo y de la efusión de su Espíritu. Pero, así como Jesús llamó a los apóstoles y los envió con plenos poderes como “colegio”, igualmente el oficio episcopal, “por su misma naturaleza, no puede ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio” (*LG* 21). El texto aduce en favor del carácter colegial originario del episcopado, además del fundamento bíblico, la praxis de la comunión en la Iglesia antigua, la realidad de los concilios y la liturgia de la consagración episcopal realizada colegialmente (*LG* 22). “De esta manera, la misma consagración episcopal aparece como un concilio en miniatura, es recepción en un colegio y se hace por el colegio”<sup>17</sup>.

La consagración incorpora al individuo a este colegio y la potestad episcopal, que la consagración le confiere personalmente, no le compete sino como miembro de este colegio. La *consagración personal* como obispo de una Iglesia local y la *vinculación colegial* al órgano directivo de la Iglesia

<sup>16</sup> *Reflexiones de un ortodoxo sobre la Constitución*, en: G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, vol. II, 1217-1231, 1231.

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios*, 202.

universal se realizan en la consagración *de modo cooriginario* y se condicionan recíprocamente. De este modo, la comunión efectiva con el colegio episcopal no aparece ahora como una adición exterior al sacramento del orden, sino como el desenvolvimiento esencial con que llega a su pleno sentido.

Tanto el concepto de *sacramento* como el de *jurisdicción* aparecen de nuevo a la luz primitiva de la teología de los Padres, que temporalmente había quedado oscurecida por desviaciones más recientes. La posición que el Concilio corrige es la siguiente: la potestad de jurisdicción del obispo deriva de una concesión extrínseca del Papa, mientras que la potestad de orden proviene de la misma consagración. Esta doctrina, fundada en la separación de la sacramentalidad y de la colegialidad, fue un elemento determinante en el desenvolvimiento de la relación entre el Papa y los obispos que, a la larga, amenazó con ahogar la idea de colegialidad del tiempo de los Padres. El colegio, por el contrario, no es una creación del Papa, sino que brota de un hecho sacramental y representa así un dato previo de la misma estructura eclesial, aún cuando el ejercicio concreto de dicha colegialidad necesite de una regulación más precisa por el derecho positivo de la Iglesia (incluso dada la multiplicidad de sujetos de jurisdicción). “La forma jurídica que representa la expresión más inmediata de la realidad teológica “colegialidad” es el concilio ecuménico”<sup>18</sup>.

### 2.3. La única potestad suprema en figura colegial y en figura primacial

Puesto que el colegio episcopal, en cuanto institución sucesora y actualización permanente del colegio apostólico, deriva directamente de Jesucristo, es también –al igual que el ministerio de Pedro– “sujeto de la plena y suprema potestad” sobre la Iglesia universal (LG 22). Esta potestad suprema no le llega al colegio episcopal derivada del Papa o porque éste forme parte de él, lo que permitiría al colegio participar en su potestad suprema. No, la potestad colegial suprema está *en igual inmediatez* con Cristo que la potestad primacial. Se dan, pues, en la Iglesia, cooriginariamente, la forma colegial y la forma primacial de la potestad suprema. Una y otra sólo se pueden ejercer conjuntamente.

Esta conjunción afecta no sólo al colegio episcopal sino también, análogamente, al ministerio de Pedro. En eso consiste exactamente la nueva recepción de los dogmas papales del Concilio Vaticano I por el Vaticano II. De no ser así, afirma M. Kehl, estaría de más toda la complicada argumenta-

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 19. Cf. id., *El nuevo Pueblo de Dios*, 195-202, 216.

ción del capítulo tercero de *LG* acerca de la potestad suprema del colegio episcopal<sup>19</sup>. Y si no se quiere yuxtaponer simplemente las afirmaciones del Concilio Vaticano I sobre el primado y las del Vaticano II sobre la colegialidad, sin ningún nexo teológico interno, es inevitable subrayar la *cooriginariedad* y, por tanto, la *pertenencia recíproca* de ambos modos de potestad suprema. Así como Pedro no fue nombrado pastor por Jesús al margen del colegio apostólico, tampoco puede el Papa realizar su servicio primacial de unidad en la Iglesia fuera o por encima del colegio episcopal. No es posible aquí entrar en análisis ulteriores.

### 3. Algunas consideraciones actuales.

Las reflexiones históricas y teológicas precedentes llevan a formular la pregunta acerca de su repercusión concreta en la vida de la Iglesia hoy. M. Kehl se pregunta, ¿cómo se puede aplicar en el terreno práctico y jurídico la integración teológica del ministerio de Pedro en la estructura de la Iglesia como comunión, integración llevada a cabo por el Vaticano II? ¿No queda todo en la esfera de la “gris teoría” mientras esa teología de la comunión no se traduzca en un “derecho de la comunión” de carácter vinculante? Es indudable que se han dado ya pasos en esta dirección. Pero quedan pendiente aún numerosas aspiraciones, como se constata en la praxis postconciliar y en el debate teológico suscitado al respecto. Es hoy una opinión difundida, y en cierto modo la propuesta de diálogo de Juan Pablo lo confirma, que “la Iglesia postconciliar no ha logrado aún darse las instituciones que puedan permitirle ponerse en sintonía con la eclesiología de comunión cuyas bases puso la *Lumen gentium*”<sup>20</sup>. “Se sigue manteniendo, continúa Tillard, lo que se ha llamado la “soledad” del primado universal tal como el Vaticano I lo había querido, entendiéndolo por ello su “estar por encima de” la comunión con los demás obispos, su “ser aparte”. (...) Es verdad que se han *añadido* nuevas instituciones, pero sin *corregir* la antigua institución de modo que ambas puedan armonizarse, (...) sin conseguir que las formas colegiales lleguen a ser algo distinto de un servicio al primado. (...) Para la gran tradición, el primado está al servicio de la colegialidad, no a la inversa”<sup>21</sup>. No se trata de efectuar una restricción jurídica externa de la potestad del ministerio de Pedro. Se busca destacar con más claridad las posibles consecuencias que resul-

<sup>19</sup> Cf. M. Kehl, *La Iglesia*, 345ss.

<sup>20</sup> J. M. Tillard, *El obispo de Roma*, 70.

<sup>21</sup> J. M. Tillard, *El obispo de Roma*, 64ss..

tan, dentro de una lógica teológica interna, de la conexión indisoluble de potestad colegial y potestad primacial.

He aquí sólo un ejemplo formulado brevemente y que refleja la posición de múltiples autores<sup>22</sup>. La estructura al servicio de la unidad en la Iglesia tiene un triple escalón. La calificación de meras instituciones administrativas a las instancias intermedias entre el obispo diocesano y la sede de Pedro no se corresponde con la experiencia histórica de la Iglesia. De allí que sea correcto lo que sostienen múltiples autores cuando afirman que la unidad eclesial se construye a partir de una estructura triádica: obispo diocesano, iglesias regionales, obispo de Roma e Iglesia universal. Una estructura dual conduce inevitablemente a una polarización donde uno de los extremos subsume al otro y, lo que es más importante, es incorrecta desde el punto de vista histórico y teológico. Ni las Iglesias diocesanas ni el servicio a la unidad del ministerio de Pedro pueden realizarse adecuadamente sin el correcto funcionamiento de las estructuras intermedias. La unidad católica ha sido, en la tradición más antigua de la Iglesia, y deberá serlo más claramente en el futuro, el fruto de una articulación equilibrada de estas tres instancias. La revalorización del ministerio episcopal perseguida por el Vaticano II no se realiza sólo en el fortalecimiento de los obispos diocesanos individualmente considerados. Tal revalorización se mostrará ineficaz si al mismo tiempo las estructuras supradiocesanas no encuentran, tanto en la teoría como en la práctica, su lugar adecuado. El peligro de burocratización y absolutización, un riesgo de toda estructura humana, no debe desautorizar su necesaria posición en el conjunto de la Iglesia.

Desde esta perspectiva debe continuar la revisión teórica y práctica, por ejemplo, de instituciones como el sínodo de los obispos y las conferencias episcopales. No es posible aquí ni siquiera insinuar la compleja problemática que estas dos instituciones encierran y la abundante bibliografía elaborada en estos años. Al respecto, existe una difundida insatisfacción por los resultados hasta hoy obtenidos y un cierto grado de incertidumbre acerca de la tendencia en el desarrollo que ambas instituciones están sufriendo.

“En suma, como afirma el teólogo canadiense J. M. Tillard, el “dossier” *teología dogmática del papado* no está cerrado. Falta por escribir uno de sus capítulos más complejos”. Quizás con la encíclica *UUS*, Juan Pablo II haya escrito su prólogo en orden a perfilar el ministerio petrino del tercer milenio.

<sup>22</sup> Cf. M. Kehl, *La Iglesia*, 347ss.