

Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización

José Antonio ESTRADA

** Ponencia tenida en el VI Simposio Internacional de Teología, de la Universidad Iberoamericana de México.*

Después de una época de cambios, como ha sido el siglo XX, asistimos a un cambio de época. No se trata simplemente de un cambio cronológico de siglo y de milenio, sino del final de una etapa y el comienzo de otra. Quizás 1989, año del derrumbe del muro de Berlín, simbolice mejor que cualquier otra fecha el final del siglo, marcado por el enfrentamiento de dos visiones decimonónicas del mundo, la comunista y la capitalista, mientras que la etiqueta de postmodernidad apunta al final de un ciclo, el de la época moderna, desde la crisis de las ideologías y creencias[1].

1. Un nuevo contexto: la globalización

Hoy estamos en la época de la globalización, asistimos a la tercera revolución industrial, quizás bajo el símbolo de Internet, y nos preparamos para abordar los retos de un mundo convertido en pequeño, interdependiente, plural y policéntrico. Es el final de la modernidad, que estaba centrada en torno a los Estados nacionales y sus correspondientes imperios, basada en una sociedad homogénea y centralizada, y con un mundo grande que había que explorar y conquistar. La convergencia entre la tercera revolución industrial, que ha transformado los medios de producción, y la occidentalización fáctica del mundo, bajo el patrón de la economía de mercado y de la extensión de la democracia parlamentaria, ha llevado a la globalización. El mundo se convierte en una aldea planetaria, en la que todos están relacionados y son dependientes, de lo cual es una buena muestra la problemática ecológica.

Cada vez resulta más difícil el aislamiento y la incomunicación en una época marcada por la revolución de los transportes, las emigraciones y el turismo, mientras que un patrón cultural estándar se impone a nivel mundial. Fácticamente, el mundo se occidentaliza, ya que al asimilar la revolución tecnológica se asume también la concepción del mundo que la ha producido. Los medios de comunicación social, especialmente la televisión e Internet, transmiten una imagen del mundo, un estilo de vida, unos valores, una concepción global teórica y práctica, que invade a los pueblos y erosiona culturas milenarias. Todo el mundo ha celebrado el comienzo del tercer milenio, no sólo el Occidente cristiano. Y es que por primera

vez comienza a darse una historia universal y una cultura mundial, que no es sólo la de una parte de la humanidad sino que afecta a todos.

Esto es lo que genera también reacciones agresivas. Las viejas culturas se defienden, a veces violentamente, del mundo que les invade cultural y tecnológicamente. Las viejas sociedades tradicionales son las que viven más la ruptura. Tienen que asimilar modelos políticos, la democracia parlamentaria; económicos, la economía de mercado orientada hacia la sociedad del consumo; y socioculturales, los de una sociedad móvil, urbana, secularizada y hedonista, para los que no estaban preparadas. En realidad, muchas sociedades tradicionales tienen que saltar en pocos años a la postmodernidad sin haber pasado antes por el proceso de la Ilustración, de la laicización, de la democratización del Estado y de la formación de una cultura cívica, sin súbditos y con ciudadanos. En el campo religioso se amontonan las tensiones, ya que la mayoría de las religiones no han vivido el proceso de desconfesionalización de la sociedad, de la crítica ilustrada y de privatización de la religión que se ha dado en Occidente. De ahí los crecientes desafíos de la mundialización, entre el peligro de imponer universalmente un particularismo concreto, el occidental, y la necesidad de preservar las culturas regionales y locales, para que los pueblos no pierdan sus raíces históricas y socioculturales. Si no se logra un equilibrio de ambos polos podemos asistir a conflictos de civilización y de cultura que generen un clima internacional cada vez más violento[2].

En este contexto nace también una polémica ideológica a partir de las emigraciones masivas y también de un número creciente de desplazados y solicitantes de asilo[3], de los traslados motivados por el mercado de trabajo y de la política de desplazamiento de grandes masas de población, que residen de forma permanente en países diferentes de los de origen. Surge la polémica respecto de la acogida de esos grupos de población, patrocinando unos la mera asimilación e integración en la población que los acoge, a costa de la identidad colectiva de proveniencia; otros defienden la segregación, que permite un multiculturalismo de yuxtaposición, sin que ni la población receptora ni la emigrante tengan que cambiar nada en su propia forma de vivir; y, finalmente, otros plantean la necesidad de apertura e interacción mutua, tanto de la población receptora como de la emigrante, de tal modo que se produzca un mestizaje cultural, en el que las identidades colectivas evolucionan y se transforman en función de sus constituyentes[4].

Los problemas de hoy son los de una sociedad plural e intercultural, en la que se ha roto con la homogeneidad religiosa, política, lingüística, étnica y social. De ahí las reacciones violentas en forma de xenofobia, de racismo y de intransigencia con las alteridades diversas, especialmente si son minoritarias. Son elementos de una concepción eurocéntrica de la vida y de una identidad cerrada, que patrocina la incomensurabilidad de las culturas[5]. Hay que abandonar, por el contrario, la idea de una esencia sustancial atemporal, a-histórica e inmovilista, como si las naciones y los estados no estuvieran cambiando constantemente a lo largo del curso histórico, en favor de una identidad colectiva evolutiva, abierta, plural y en constante transformación, en la que se mezcla la continuidad y las discontinuidades, las rupturas y las permanencias estables. El pluralismo, el diálogo y el mestizaje son hoy los

grandes retos del siglo XXI, en el contexto de un nuevo modelo de sociedad plural y diversa [6].

A esto se añade el agravante del pensamiento único y del modelo unidimensional de sociedad que se impone bajo capa de globalización. De la misma forma que los imperios coloniales eran regidos desde la metrópoli, así también ahora es el primer mundo el que impone un modelo económico, político, sociocultural e ideológico para todos los pueblos. La vieja ideología desarrollista de los años sesenta y setenta, que analizaba la pobreza y la injusticia internacional desde la mera perspectiva de la modernización estructural, productiva y sociocultural, se ha extendido ahora a todos los ámbitos desde la perspectiva de los países del primer mundo que se presentan como la avanzada de la humanidad y como el referente exclusivo a la hora de plantear el desarrollo. Es lo que se expresa con el concepto de final de la historia: hemos llegado a la etapa final, que consagra el triunfo del capitalismo y de la sociedad liberal. No es que éstos sean los mejores sistemas, sino que son el único posible [7]. Puede haber reformas y transformaciones dentro de ambos marcos, pero no hay alternativas ni puede haberlas. Es el modelo a imitar, el universalizable que todos tienen que instaurar.

La dicotomía subdesarrollo-desarrollo estructura esta ideología, que consagra un modelo particular de sociedad, el occidental primermundista, como el único posible, en la línea de la concepción decimonónica que justificaba las prácticas coloniales a partir de la presunta labor civilizadora de las grandes potencias europeas. Se trata de una imagen del mundo interesada, que esconde una gran falacia legitimadora del statu quo: el modelo occidental actual sólo puede mantenerse si no se universaliza. Por motivos ecológicos, económicos y políticos, el modelo vigente de sociedad del bienestar no puede extenderse al tercer mundo. Es necesario un capitalismo periférico para que subsista el central, que acumula la riqueza del planeta y es la causa principal de los actuales desastres ecológicos. El esquema desarrollo-subdesarrollo es mentiroso y hay que sustituirlo por el de dependencia-liberación. Para que el 25% de la humanidad viva con este modelo hay que acaparar el 80% de los recursos del planeta y subordinar los otros países a las viejas metrópolis imperiales y a los nuevos imperios emergentes americanos y asiáticos [8].

No se quiere admitir que el actual modelo de las sociedades desarrolladas de consumo es injusto a nivel internacional, ya que se basa en una asimetría que condena a muchos países a un papel periférico y a un nivel de desarrollo limitado y subordinado, imposible de mantener a largo plazo por los problemas ecológicos que plantea y por el despilfarro de recursos que exige. Se prefiere mantener un modelo que no tiene futuro, sabiendo que es destructor en la actualidad, sobre todo en el orden internacional, y que está poniendo en riesgo el futuro de las jóvenes generaciones. Por eso, hay que distinguir entre globalización y globalidad, es decir, entre la ideología económico política y sociocultural que se patrocina, y el hecho de que el mundo se vuelve cada vez más interaccionado y que las sociedades cerradas entran en crisis como consecuencia de la misma evolución histórica.

Esto es lo que subyace a la creciente contestación a la globalización. Se globaliza un estilo de vida, un modelo de sociedad, un patrón de desarrollo, una institucionalización del mercado internacional, un esquema de relaciones entre las naciones. La globalización se pone al servicio del Norte liberal, del mercado único y de la concentración de riquezas, con lo que se reproduce la dependencia neocolonial de los países pobres respecto de los ricos, que condena a pueblos y continentes enteros, como África, a la marginalidad y la pobreza. Esto es lo que no se quiere aceptar por las grandes instituciones mundiales y el club de los países ricos, que buscan criminalizar la contestación y presentar el proceso actual de globalización como el único posible.

¿Qué significado tiene este cambio para la Iglesia?[9] ¿Qué es lo que puede aportar a este proceso histórico? ¿Cómo puede el catolicismo recobrar su vitalidad e irradiación? ¿En qué consiste la identidad eclesial y qué es lo que puede ofrecer a la sociedad y el mundo? ¿Qué reformas y transformaciones son hoy necesarias para posibilitar una experiencia religiosa en la cultura postmoderna y un cristianismo plausible y creíble? ¿No afecta esto sustancialmente a la organización interna de la Iglesia, y en concreto, a su forma de ejercer la autoridad y de relacionar a las distintas comunidades cristianas? ¿No plantea la globalidad un nuevo marco en el que entender la colegialidad episcopal y el primado papal? Éstas son las preguntas que guían esta reflexión y a las que voy a intentar responder.

2. De la institucionalidad a la eclesiología de comunión

Buena parte de los problemas organizativos e institucionales con los que hoy se enfrenta la Iglesia vienen del legado que ha dejado el segundo milenio del cristianismo, aunque el proceso remonta a siglos anteriores, sobre todo a partir del siglo VIII, que es cuando se inicia una política de expansión papal en Occidente y de enfrentamiento con las iglesias orientales, a lo cual se une la independencia política del papa respecto del emperador de Bizancio y su constitución como un monarca temporal. Es de todos conocido que en la Iglesia antigua prevalecía una eclesiología comunitaria y de comunión, organizada en torno a cinco patriarcados, dentro de los cuales se reconocía la primacía del papa de Roma. En esta pentarquía había autonomía no sólo de cada patriarcado respecto de los otros, sino de los mismos obispos y arzobispos respecto del patriarca correspondiente, ya que cada iglesia local defendía su foro interno y sólo recurría a una autoridad externa en los asuntos que concernían a la Iglesia Universal o en caso de conflictos entre obispos[10]. La eclesiología de comunión de los primeros siglos se basaba en la prioridad de la iglesia local, en la que se actualiza la universal, cuya territorialidad, sinodalidad y episcopalidad determinaban su estructura y su forma de vida[11].

La fecha clave del nacimiento de una monarquía pontificia sobre la Iglesia es el siglo XI, con la reforma de Gregorio VII (1073-1085) y sus famosos *Dictatus Papae*. El paso previo para este

desarrollo fue la ruptura con la Iglesia oriental (1057) que dejó el campo libre a las pretensiones absolutistas de una monarquía papal centralizada. El papa cambió su título de sucesor de Pedro por el de vicario de Cristo, reivindicando su realeza temporal y espiritual. Se reivindicaron las insignias imperiales, el principado y el poder sobre todo el mundo, la potestad de deponer al emperador y los vínculos de vasallaje con los reyes. Hay que comprender esta evolución desde la correspondencia e interacción constante entre sociedad e Iglesia, ambas monárquicas y absolutistas, que duraron hasta la Revolución Francesa, a pesar de las corrientes corporativas y conciliaristas del Bajo Medievo. El problema se complicó en el siglo XIX porque el miedo a las ideologías liberales imposibilitó a la Iglesia el apoyo a la democracia y a la doctrina de los derechos humanos, mucho menos asumir su espíritu e instituciones para el gobierno eclesial.

En el orden espiritual, la reforma gregoriana rompió radicalmente con la eclesiología episcopalista del primer milenio y con la concepción sinodal de la Iglesia, para organizar un gobierno central en torno a la figura de la monarquía pontificia. Es el cambio más radical, según Congar, de toda la historia de la eclesiología[12]. El papa comenzó a ser llamado en exclusiva obispo universal, controló las iglesias nacionales, reclamó el derecho de nombramientos episcopales y proclamó su derecho a crear nuevas leyes y modificar las existentes, instituir diócesis, cambiar obispos, etc. Todas las potestades, judicial, legislativa y ejecutiva, dimanaban del papa, que reivindicaba una soberanía absoluta, como la del emperador en su reino, sobre toda la Iglesia: el control sobre las canonizaciones, la uniformización de la liturgia según el modelo romano, la exención de los monasterios respecto de la autoridad de los obispos y la supervisión de la autoridad episcopal a través de los legados pontificios, de las visitas a Roma y de la política de nombramientos. La voluntad papal, expresada en decretales y documentos, se convirtió en fuente del derecho, y se instauró un modelo personal de autoridad en el que la misma figura del papa se emancipó respecto de la iglesia local romana, a la que representaba, para convertirse de facto en una especie de Obispo Universal de toda la Iglesia, subordinando a los obispos de las locales, cuya autoridad se derivaba de la jurisdicción papal y no del sacramento de la ordenación.

Se puede afirmar que este modelo se ha impuesto y perfeccionado a lo largo del segundo milenio, en claro contraste con el primero[13]. Hubo resistencias a este proceso por parte de los obispos, cardenales, teólogos e iglesias locales y nacionales, pero fueron superadas progresivamente por la perseverancia y autoridad del papado. Se sucedieron el episcopalismo, luego las fuertes corrientes conciliares, que culminaron en los concilios de Basilea y Constanza, y luego la reforma protestante en el siglo XVI. Todos fracasaron en el intento de reformar esta concepción monárquica y centralizada del papado. La Contrarreforma consolidó el modelo de un papado centralizado, que se convirtió en el motor de la reforma espiritual y pastoral de la Iglesia. Se salvó la crisis del protestantismo y se revitalizó a la Iglesia, pero pagando el precio de una concepción monárquica centralizada y absolutista del papado, cuyos elementos últimos se consolidaron en el Vaticano I. Desde el siglo XI al XIX se da por tanto un proceso de romanización de la Iglesia y de monarquización del primado, cuyos efectos perduran hasta hoy.

El costo de este proceso fue una nueva y más radical división eclesial, después de la ruptura con la iglesia ortodoxa. Primero con los anglicanos y protestantes, luego en el siglo XIX con los viejos católicos que rechazaban los dogmas del primado universal y de la infalibilidad papal. Toda la Iglesia se convirtió en la diócesis universal del papa, con una subordinación estricta de los obispos, una expansión de la curia romana, cuyas congregaciones se multiplicaron y se organizaron con competencias universales, y una integración del modelo romano en todo el catolicismo, primero en las viejas cristiandades europeas, luego en las nuevas iglesias de los imperios coloniales. De ahí la imposición del modelo eclesial de las metrópolis en las colonias, haciendo inviable un catolicismo autóctono tanto en América y África (a las que se impuso el modelo colonial) como en Asia (en la que el conflicto de los ritos malabares frenó decisivamente la evangelización e inculturación asiática del cristianismo) [14]. El catolicismo devino romano, siendo el papado su institución central con un monopolio casi total de la autoridad, del magisterio y del poder judicial. La curia fue una creación y un instrumento de la monarquía papal, aunque, por otro lado, sirvió de contrapeso a un gobierno personalista individual [15].

2.1. El resurgimiento de la eclesiología de comunión

El catolicismo se despegó de esta mentalidad con el Concilio Vaticano II, que recogió buena parte de las contribuciones de la teología histórica y del retorno a las fuentes patrísticas. El Concilio tenía una doble dimensión, fue un acontecimiento eclesiológico por el hecho mismo de su celebración y dejó una herencia documental en sus constituciones y decretos. El proceso de recepción del postconcilio tenía que atender a esta doble dimensión: en cuanto evento marcaba el final de una época (la de la Contrarreforma y la del antimodernismo), que habían sido el contexto de los dos concilios anteriores (Trento y el Vaticano I). Se iniciaba otra, la del diálogo con la modernidad, con las otras confesiones cristianas y con las grandes religiones. Se hablaba de puesta al día de la Iglesia (*aggiornamento*), de un nuevo Pentecostés, de una Iglesia itinerante y servidora de la humanidad.

Los documentos conciliares dejaron trazadas líneas directivas para el diálogo con la modernidad en el último tercio del siglo XX. Había que pasar de una Iglesia jerarquizada, visible e institucional, a un modelo de tipo comunitario, el de pueblo de Dios, espiritual, el de cuerpo de Cristo, y misterioso, el de la fe en la Iglesia. Ya no se trataba de una concepción triunfalista, la del Barroco, en la que se ponía el acento en las conquistas y realizaciones de la Iglesia, sino que se tomaba conciencia de que ésta sufre hoy una pérdida de credibilidad y de plausibilidad, de la cual tienen la culpa los mismos cristianos (GS 19). De ahí lo urgente de algunas de las tareas que se planteaban a partir del Concilio Vaticano II y que marcaron los debates teológicos de los últimos treinta y cinco años. Había que rectificar el rumbo del segundo milenio y preparar otro modelo para el tercero que hiciera viable la unidad de las iglesias, recuperara credibilidad para el cristianismo e hiciera posible la reevangelización de las viejas cristiandades. El Concilio Vaticano II se orientó en la línea de una eclesiología

comunitaria, de comunión, cristológica y espiritual, en la que las dimensiones institucionales se equilibraran con una mayor atención a las carismáticas y espirituales.

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

Sin embargo, el peso del segundo milenio se hizo sentir en el mismo Concilio. La preocupación de Pablo VI por lograr la unanimidad moral a la hora de aprobar los decretos conciliares dejó paso a soluciones de compromiso, en las que se mezclaban dos eclesiologías, así como a decisiones pontificias en las que se hacían concesiones a la minoría tradicional, descontenta con las innovaciones, discontinuidades y rupturas del Concilio con la época anterior, como ocurrió con la “Nota explicativa previa” en la Constitución sobre la Iglesia[16]. La eclesiología tradicional se ha impuesto en el postconcilio, en el que se han acentuado los riesgos y fallos del Concilio, más que sus aportaciones y su intento de revitalizar la eclesiología de comunión y la episcopalidad de los primeros siglos[17]. Por eso, el modelo eclesial actual está más vinculado al de institución jerárquica que al de comunidad y pueblo de Dios, que fue el eje vertebral del Concilio.

Las últimas décadas han acentuado el tuciorismo a todos los niveles, doctrinal, moral e institucional, huyendo de cambios e innovaciones, que se veían como peligros para la iglesia y los fieles. El contraste de esta actitud ha sido enorme, no sólo porque se contraponía a la dinámica conciliar, sino porque los últimos treinta años se han caracterizado por una enorme transformación de la sociedad y un cambio acelerado de las mentalidades. Cuando parece que el curso de la historia se aceleraba, promoviendo la tercera revolución industrial y poniendo fin al socialismo real, la Iglesia se retiraba a los “cuarteles de invierno”, en expresión de Karl Rahner, huyendo de la primavera conciliar. La reforma estructural iniciada por el Concilio dejó paso al retorno al modelo institucional, jerárquico y clerical, propio de la eclesiología anterior. La Iglesia seguía identificándose con la jerarquía, no con el pueblo de Dios.

3. La necesaria reforma institucional del tercer milenio

La era de la globalización está marcada por la tensión entre el centro y la periferia, por la tensión entre el Norte y el Sur, entre el primer y el tercer mundo. Al mismo tiempo hay que distinguir entre la universalidad de un proceso estructural que vincula a todos los países, abre las sociedades y relaciona los pueblos entre sí, y la imposición de un modelo económico y sociopolítico de desarrollo, legitimado por el pensamiento único que consagra la cultura occidental no sólo como la hegemónica sino como la única posible. En este contexto, la Iglesia católica tiene que reafirmar su vocación universal de servicio y romper con el eclesiocentrismo de la antimodernidad. *La Gaudium et Spes* afirmó el papel de la Iglesia en el mundo y en la sociedad, que tiene que actualizarse en el contexto de la globalización actual, haciendo de ella una instancia crítica respecto a la cultura y países dominantes.

Hay que renovar la doctrina social de la Iglesia, defender a los pueblos del tercer mundo del modelo sociocultural y económico que se les impone, y propugnar una eticización de la política. Para ello es necesario que las iglesias dejen de ser instancias legitimadoras del orden social, como ocurre en el primer mundo, para convertirse en plataformas de pensamiento crítico, recuperando la dimensión mesiánica y profética del cristianismo. Ese papel social pasa por un replanteamiento de la colaboración tradicional entre la Iglesia y el Estado, basado en el ideal del concordato entre sociedades perfectas, así como por una pérdida o renuncia de muchas de las ventajas sociales y económicas propias de la sociedad de cristiandad. Sólo una Iglesia renovada puede atraer a las jóvenes generaciones, que desconfían cada vez más de las instituciones tradicionales y buscan en los movimientos emergentes y en las organizaciones no gubernamentales ámbitos de actuación contra el orden social vigente, tanto a nivel cultural como económico.

Pero la globalización incide también en el marco interno y organizativo de la misma Iglesia. Replantea la forma de entender el gobierno central de la Iglesia, el papel de la iglesia de Roma respecto de las otras iglesias particulares, y la misma relación del cristianismo occidental respecto de los otros. Hay que tomar conciencia, a su vez, de que el eurocentrismo que ha marcado al catolicismo en el segundo milenio no tiene futuro en el tercero, ya que incluso demográficamente la mayoría de los católicos viven fuera de Europa. Una Iglesia auténticamente católica tiene que superar el particularismo europeo para abrirse a otras inculturaciones y el catolicismo tiene que ser plural, perdiendo su uniformidad romana, que caracterizó a la Iglesia de la Contrarreforma.

El gran reto del tercer milenio es el de transformar la Iglesia en sus instituciones, organizaciones y estructuras, para adaptarlas al modelo de eclesiología de comunión y a las demandas de un mundo globalizado. El modelo de Iglesia en comunión es el que mejor se adapta a la globalización actual. Permite una Iglesia única y católica, pero diferenciada, inculturada en distintas sociedades y culturas. La uniformidad deja paso a la comunión con las diferencias, lo cual posibilita modelos distintos de ministerios, de teología, de liturgia, de derecho canónico, etc. Una Iglesia mundial, que recoge la variedad de la humanidad, tanto desde el punto de vista sincrónico como diacrónico, es la de una comunión plural e inculturada. Es un paradigma distinto del segundo milenio, que soñaba con la uniformidad

como criterio de la catolicidad, viendo en Europa la punta de lanza del progreso eclesiológico y teológico.

Hoy hay un reforzamiento de las Iglesias no europeas, que son las que han mostrado una mayor creatividad y vitalidad en el postconcilio, mientras que Europa se ha ido transformando progresivamente en un territorio de misión alejándose de sus raíces cristianas. El cristianismo europeo y romano no es el único posible, ni el más adecuado para otras iglesias continentales y nacionales, menos afectadas por el proceso de secularización de las viejas cristiandades. El proceso de recuperación de los laicos y la potenciación de la comunitariedad en los distintos ámbitos de la Iglesia está en contra del modelo de iglesia de masas, dirigidas por el clero, que todavía hoy prevalece. Las frecuentes apelaciones a la Iglesia como pueblo de Dios, se contrarrestan desde un modelo organizativo que fundamentalmente responde a la eclesiología anterior al Vaticano II. De ahí la importancia de los movimientos apostólicos y, sobre todo, del modelo de comunidades de base, que desde América se ha expandido a las otras iglesias, incluidas la europea. De la vitalidad de este proceso depende en buena parte el futuro de la Iglesia en el siglo XXI.

Pero este proceso incide también en el marco interno institucional del catolicismo. El principio de subsidiariedad juntamente con el de la colegialidad son las nuevas líneas directrices que marcan una eclesiología de comunión[18]. Hay un gran deseo de descentralización e inculturación plural, que lleva a revalorizar el modelo patrístico que veía la Iglesia como una pentarquía constituida por cinco grandes patriarcados, cada uno de ellos autónomo y con competencias propias, sin que el modelo latino o romano se pudiera imponer a las otras grandes familias de Iglesias. Este modelo conciliar y patriarcal es el que podría servir hoy para reconocer la autonomía de las iglesias africanas, asiáticas, americanas e incluso europeas de rito no latino. Sería volver a un modelo organizativo plenamente compatible con la concepción católica de la Iglesia y con el papel decisivo que tiene en ella el primado papal [19].

3.1. La renovación del ministerio episcopal

Un elemento decisivo para implementar una eclesiología de comunión es el de la colegialidad episcopal, que es uno de los temas que deberá abordar el próximo sínodo, previsto para este mismo año, y dedicado a los obispos, tras los que se han tenido sobre los laicos (1987), los presbíteros (1990) y los religiosos (1994). Queda pendiente el importante tema del estatuto de las conferencias episcopales, al que ya se aludió en 1985 cuando se evaluó el desarrollo del Vaticano II a los veinte años y del que ha tratado el Motu Proprio “*Apostolos suos*”, de Juan Pablo II[20]. Las dos tendencias actuales contraponen la autoridad magisterial de cada obispo particular a la de las conferencias episcopales, cuya magisterialidad se rechaza. A esto se añade la tendencia a ver en las conferencias episcopales un mero instrumento práctico y pastoral,

derivado del “afecto” colegial, a la que se oponen aquellos que defienden que las conferencias episcopales no representan sólo a un conjunto de obispos, sino también de iglesias particulares, cuyo referente último es la eclesiología de comunión[21].

Hay una contraposición de eclesiologías. En la primera se defiende al obispo singular al que se exonera de cualquier dependencia respecto de las conferencias episcopales. En la segunda se parte de la concepción sinodal y provincial de la Iglesia antigua, en la que los obispos estaban integrados en una estructura conciliar y episcopal dentro de la cual se integraban sus derechos, para, a partir de ahí, reivindicar el valor magisterial de las conferencias episcopales[22]. Las reuniones de los obispos de una provincia eclesiástica tenían que tenerse cada cinco años según el CIC (c.292) y las conferencias episcopales fueron constituidas en 1968 por Pablo VI para todos los países y reguladas en el nuevo CIC de 1983 (cc.447-594). Inicialmente, las conferencias episcopales surgieron por iniciativa autónoma de los obispos, mientras que ahora su erección y control ha pasado al gobierno papal. Lo que siempre queda en la penumbra es el estatuto teológico de las conferencias y su relación con la colegialidad[23].

El Motu Proprio de Juan Pablo II ha optado por un camino de compromiso, reconoce valor magisterial propio a las conferencias episcopales, pero sólo si las decisiones se asumen por unanimidad (AS 22), con lo que lo que se concede en teoría se suspende en la práctica, ya que un obispo no tendría que someterse a una decisión que no contara con su voto. Algo parecido ocurre en lo que concierne a la identidad eclesial de las conferencias episcopales, ya que deja un espacio libre para definiciones y concreciones de la colegialidad de los obispos en relación con las conferencias episcopales, pero rechazando de plano la equiparación entre colegialidad y estas conferencias (AS 10;12). Queda, sin embargo, un amplio margen para debates y concreciones, siempre dependientes de la concepción de Iglesia de la que se parte.

El problema de fondo es si se analizan las conferencias episcopales a partir del ministerio episcopal como cargo cuyo nombramiento y autoridad viene del papa, o si se parte de las iglesias particulares y de su representación episcopal. El problema se agrava porque los que defienden la autoridad del obispo singular, rechazando que haya otra autoridad intermedia entre ellos y el papa, son frecuentemente los que más énfasis ponen en el sometimiento del obispo a la curia romana y las distintas congregaciones, que con frecuencia actúan como una tercera autoridad, subordinada al papa pero diferente del papado. En realidad, el mismo estatuto de la curia romana es poco claro y a veces se presenta como un instrumento papal, un medio práctico de su gobierno, sin más, mientras que otras veces se tiende a verlo como una representación internacional del episcopado y de la Iglesia universal.

3.2. Replantear el papado

El problema de la colegialidad depende también de la transformación en profundidad de la misma institución papal, tanto en lo que concierne a su papel secular, que es el que más aparece para los no cristianos y los no católicos, como en lo que afecta al primado en el marco de la eclesiología. Hay que transformar una institución papal centralista, uniformadora y centrada en la curia, por otro modelo descentralizado e internacional, cuya pieza clave es la colegialidad de los obispos y la potenciación de las iglesias nacionales [24]. Hay que reformar las congregaciones romanas, duramente criticadas en el aula conciliar y durante el postconcilio, e instaurar un modelo de comunión en el que el primado ejercería el papel de velar por la unidad en una Iglesia católica e inculturada al mismo tiempo. La reforma de la Iglesia sigue pasando por la del papado y la jerarquía, como en la época tridentina. Para ello es necesario distinguir entre estructura jerárquica constitutiva de la Iglesia y los actuales modelos de organización, que son epocales, contingentes y reformables. Una cosa es defender el primado del papa, que es lo propio de la tradición católica, y otra muy distinta que la actual forma de organización del papado tenga que seguir siendo la de la Contrarreforma[25].

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

Al promulgarse el nuevo estatuto del Estado del Vaticano, que sustituye al que se creó tras los acuerdos de Pío XI y Mussolini, se mantiene el concepto de una soberanía absoluta en la que convergen los poderes judiciales, legislativo y ejecutivo[26]. Los cambios que se han dado en el orden político, distinguiendo entre poderes y limitando la soberanía con los derechos humanos y ciudadanos, no han dejado huellas en la *Nueva Ley Fundamental del Estado de la Ciudad del Vaticano* que ha entrado en vigor el 22 de Febrero de 2001. El Vaticano sigue siendo uno de los pocos Estados absolutos que existen en la actualidad. Esto afecta al gobierno central de la Iglesia, porque el poder temporal y espiritual son desempeñados por la misma persona, cuando se podrían separar en personas jurídicas y físicas distintas, y porque las necesidades de la política y de la razón de Estado interfieren con los problemas espirituales, morales y teológicos, como ocurrió con la teología de la liberación, en lo referente a la situación de la Iglesia en los países del Este o bajo gobiernos dictatoriales en el tercer mundo.

3.3. De la democracia a la Iglesia como fraternidad

A esto se añade que la Iglesia, al menos desde el *Syllabus*, ha tenido muchos problemas para aceptar los derechos humanos y también la democracia. El miedo a las ideologías liberales imposibilitó el apoyo a la democracia, mucho menos asumir su espíritu e instituciones para el gobierno eclesial. Sólo Pablo VI rompió este distanciamiento de forma clara en las Naciones Unidas, asumiendo el valor de la democracia como una conquista social y abriendo el camino al reconocimiento de los derechos humanos. Juan Pablo II (*Sollicitudo rei socialis* 44) ha asumido la democracia como el régimen político que mejor protege los derechos humanos, pero, en ambos casos, sin aplicación eclesial alguna, como si no hubiera relaciones e influencias entre la sociedad civil, el Estado del Vaticano y la misma Iglesia. La falta de sintonía entre la doctrina de los derechos humanos y el ámbito institucional de la Iglesia explica también por qué el Estado del Vaticano es un Estado con una larga lista de omisiones en los diversos acuerdos internacionales que se han generado en los últimos sesenta años para proteger los derechos de la persona.

De las 72 convenciones con unos 103 protocolos suscritos por las Naciones Unidas hasta 1995 para el cumplimiento de los derechos humanos, la Santa Sede ha suscrito sólo diez. Ha ratificado algunas convenciones (sobre los refugiados, derechos del niño y discriminación racial), pero no las convenciones generales sobre derechos civiles, políticos, económicos y socioculturales y algunas que conciernen a discriminaciones, como, por ejemplo, las basadas en el sexo, la enseñanza, el empleo, crímenes de guerra, tortura, pena de muerte etc.[27]. Se quiera o no, todo esto contribuye al desprestigio no sólo temporal sino también espiritual del papado, y con él de toda la Iglesia católica. No se pueden reivindicar derechos en el ámbito externo de la sociedad civil sin que tengan repercusiones internas.

No es comprensible que la Iglesia jerárquica defienda los derechos humanos en la sociedad civil y en las distintas naciones, y éstos no se apliquen en el mismo Estado de la Iglesia. No sólo porque la evangelización actual se basa en el testimonio, y no simplemente en la autoridad del cargo, sino porque estas actitudes corresponden a otras que se dan en el ámbito estricto de la eclesiología y de la vida interna de la Iglesia, en la que también se acusa falta de sensibilidad para la dignidad y derechos humanos. Es lo que ocurre con la dignidad de la mujer, muy subordinada a una mentalidad masculina y patriarcal; con la promoción de los laicos, sofocados por el clericalismo que sigue vigente; el respeto y valoración de la labor de los teólogos, subordinados a una Congregación para la Fe en la que se utilizan procedimientos anacrónicos y, a veces, denigratorios, en los que la acusación y el juez son ejercidos por las mismas instancias, etc[28].

Difícilmente se pueden predicar los derechos humanos sin que se asuman éstos dentro de la misma Iglesia. Aquí está en juego la credibilidad del evangelio. En realidad, hay una relación, aunque no una equiparación, entre la concepción de la democracia y el respeto a los derechos humanos en el ejercicio del poder, y las exigencias de una eclesiología de comunión. En ella se reivindica la participación de todos, una igualdad jurídica y teológica mínima, basada en el

sacramento del bautismo, y la exigencia del discernimiento como virtud cardinal de la nueva eclesiología, que sustituye la apelación a la obediencia sin más, propia de una eclesiología verticalista y jerárquica. Y es que la Iglesia es mucho más que una democracia: en cuanto “familia de Dios”, que es un viejo título eclesiológico, es pueblo de Dios y fraternidad cristiana. Por eso hay que replantear también el primado eclesial en el contexto de una eclesiología de comunión y de colegialidad episcopal.

3.4. Primado y colegialidad en un nuevo contexto

La globalización favorece hoy la aceptación del primado, ya que una Iglesia mundial hace más necesario garantizar la unidad. No hay que olvidar que el pluralismo es enriquecedor, pero también conflictivo. Esto explica, por un lado, la mayor predisposición de algunas iglesias y corrientes cristianas no católicas para asumir el primado papal[29], reconociendo la validez de la teología católica que siempre ha reivindicado la necesidad de encontrar un equilibrio entre la autonomía de las iglesias particulares, provinciales, nacionales y patriarcales, y el gobierno central de la Iglesia, garante de la comunión. Pero, por otro lado, esta nueva situación, aparentemente favorable al catolicismo, ha agudizado los problemas con el papado.

Pablo VI captó la paradoja de que el ministerio petrino de unidad, que es el que hace necesario el primado, se ha convertido hoy en el gran obstáculo para la unidad de las Iglesias[30]. El modelo generado por la reforma gregoriana y consolidado en Trento y en el Vaticano I no es viable ni eficaz a comienzos del tercer milenio, y es el gran obstáculo para la unión de los cristianos[31]. Hay que cambiarlo para que sirva a la Iglesia, en lugar de erosionar su plausibilidad y credibilidad. Los cambios que se han producido en el postconcilio no han sido eficaces en este sentido: se han creado estructuras sinodales, pero éstas no son permanentes, ni toman decisiones (sólo son consultivas) ni son autónomas (están controladas por las congregaciones romanas). La misma internacionalidad de la Iglesia es muy limitada, ya que incluso sínodos continentales, como el de África, se han tenido en Roma, y en ellos ha sido la Curia la que ha tenido el control en lugar de dejar espacios para la libertad y creatividad de las respectivas iglesias.

Más que la figura de un primado, dentro de una comunión de obispos, se ha desarrollado la idea del papa como obispo universal de la Iglesia católica. A esto ha contribuido el título de “vicario de Cristo” que desplazó en el segundo milenio al de “sucesor de Pedro”, pasando de una estructura eclesial sinodal, episcopal y de comunión a una monarquía absoluta del vicario de Cristo Rey. Hoy se puede decir que el proceso ecuménico se encuentra, en parte, bloqueado. Los mismos documentos que derivan del gobierno central de la Iglesia parecen últimamente regresivos respecto a pronunciamientos del pasado, como ha ocurrido con la *Dominus Iesus* y el problema de la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la católica. No hay duda

de la involución teológica e institucional de las dos últimas décadas y son una muestra de los graves problemas que persisten en el campo del ecumenismo en relación con el papado.

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

Un primado que vele por los asuntos que conciernen a la Iglesia universal resulta tanto más necesario en el proceso actual de globalización, pero tiene que ser equilibrado por el respeto a las diferencias socioculturales y eclesiales en el marco de una unidad entendida como comunión y no desde la uniformidad. Esto exige un replanteamiento de los patriarcados, en lugar de identificar sin más al patriarca de Occidente con el papa primado de la Iglesia universal, dando más competencias y autonomías a iglesias del continente asiático, africano y americano, que son zonas claramente diferenciadas del Occidente europeo. La misma sinodalidad de la Iglesia exige el complemento de la inculturación, por eso los concilios africanos, asiáticos o americanos no tienen por qué desarrollarse en Roma, como ha ocurrido en los últimos decenios, y mucho menos estar subordinados a las pautas que marcan las congregaciones romanas, sin que además tengan ningún valor más allá del consultivo.

La unidad de la Iglesia pasa hoy por la comunión en la pluralidad, en el marco de una sociedad planetaria, cada vez más interaccionada e interdependiente. No se puede imponer un mismo modelo a pueblos que tienen diversos grados de desarrollo histórico y sociocultural, ni tampoco es posible el aislamiento y la fragmentación autárquica. Los problemas del siglo XXI vienen de una sociedad cada vez más mundial y relacionada, que imposibilita los aislamientos y que, simultáneamente, erosiona la pluralidad ante el avance irresistible de un modo de vida, el occidental. La Iglesia, como pueblo de pueblos, debería ser un modelo referencial de unidad plural, a partir de una transformación interna e institucional que reflejara la opción teológica por la Iglesia de los pobres [32].

Estas exigencias se completan por necesidades internas de la Iglesia. El mismo uso de los medios de comunicación de masas ha hecho del papa el maestro universal de toda la Iglesia. Se multiplican los pronunciamientos papales sobre todas las materias de la teología, con lo que se crea una teología oficial romana que sirve de referente obligatorio para todos y que limita al máximo la libertad de investigación, opinión y expresión en la Iglesia. En este sentido, las competencias magisteriales del papado se extienden y hacen cada vez más difícil la pluralidad y

la autonomía de la teología. Este proceso se agudiza por una tendencia tuciorista en los campos doctrinal, moral y ministerial, que hacen inviables las búsquedas y los intentos creativos por buscar nuevos caminos. La desconfianza hacia la teología renovadora, como ocurrió con la *Humani Generis*, parece aumentar precisamente en una época histórica en que los cambios sociales son cada vez más acelerados y radicales, haciendo cada vez menos creíbles y plausibles las doctrinas tradicionales.

El papado tiene dificultades para aparecer como una autoridad moral universal en la medida en que se ve, cada vez más, identificado con las corrientes más conservadoras y las instancias más tradicionales de la Iglesia. La diferente sensibilidad y actitud con que se tratan los conflictos generados por teólogos, obispos e instancias conservadoras o progresistas redundan en un desprestigio moral del papado como institución. De ahí la proliferación de movimientos contestatarios, que hubieran sido impensables hace unas décadas, como el de “Somos Iglesia”, o la huida de muchos cristianos que no protestan pero que emigran en silencio y reducen a un mínimo su pertenencia a la Iglesia.

El estilo de gobierno, desde el papa hasta los presbíteros pasando por los obispos, ha estado marcado por el dirigismo y el afianzamiento de la autoridad, favorecido por el talante carismático y de líder moral del actual pontífice, que ha hecho más fácil la consolidación de una concepción estamental, vertical y dirigista de la jerarquía. No ha habido un cambio profundo en la forma de comprender la relación entre la autoridad y la comunidad, sino una modernización de la concepción asimétrica de la Iglesia (la de la sociedad desigual), aunque no falten las apelaciones puntuales a los textos del Concilio Vaticano II y a la misma eclesiología de comunión. El estilo de autoridad sigue siendo fundamentalmente verticalista, directivo y monárquico, aunque el lenguaje se haya vuelto más ministerial y comunitario.

3.5. Reformas institucionales en favor del pueblo de Dios

Esta falta de reforma institucional, ya que se ha mantenido y modernizado el paradigma del segundo milenio, limita muchas aportaciones y novedades postconciliares. Por ejemplo, los intentos postconciliares de instituir consejos y potenciar al presbiterio, como colegio que gobierna la Iglesia local bajo la autoridad episcopal; o de promover consejos de laicos que colaboraran y asesoraran en el gobierno de las diócesis; lo mismo ocurre con los intentos de Pablo VI de favorecer la multiplicación de ministerios laicales, después de siglos de clericalización del ministerio, que han tenido resultados muy modestos. Los problemas institucionales se acumulan porque el marco es inadecuado: como la demanda de posibilitar varios tipos de ministerio sacerdotal, a tiempo completo y parcial, con celibato o no; la de replantear el papel de la mujer en la Iglesia, sin excluir y sin concentrarse sólo en su posible acceso al ministerio sacerdotal; la posibilidad de laicos que acceden a cargos eclesiásticos, así como la promoción de éstos a cátedras de Teología; el mayor control de las comunidades

sobre la formación y promoción de los candidatos al sacerdocio, para que éstos no se eduquen al margen de la Iglesia real y con pocos contactos con las comunidades a las que tienen que servir, etc.

La potenciación del laicado, la reforma de los ministerios, la impulsión de una iglesia comunitaria y la misma emancipación de la mujer en la Iglesia tropiezan con una estructura institucional que limita mucho el cambio. La teología más crítica no se basa en desarrollar una eclesiología carismática que no tenga en cuenta lo institucional, como algunos piensan. Al contrario, el problema es que se quiere un cambio espiritual y moral, sin abordar el problema de las instituciones. Es decir, paradójicamente, se entiende la Iglesia desde una visión espiritual, mística e invisible, que es lo típico de las eclesiologías protestantes, sin querer abordar la necesaria transformación institucional[33]. Se olvida así que la gracia presupone la naturaleza, y que una cosa es el primado, el episcopado o el sacerdocio ministerial como instituciones irrenunciables de la Iglesia, y otra muy distinta la configuración organizativa que han adoptado en el segundo milenio.

La estrategia inmovilista identifica estructuras y organizaciones e insiste en los aspectos morales y espirituales de la Iglesia, que es los que habría que cambiar, dejando intactas las instituciones. Tradicionalmente los grupos más progresistas defendían el carisma contra la institución, mientras que hoy habría que insistir en la transformación institucional contra los que sólo postulan un cambio espiritual, que deje intacto el actual *statu quo* eclesial. No ha habido una reforma que tradujera al campo de la organización lo que se había vivido a nivel conciliar, tanto en cuanto evento histórico como en los mismos documentos teológicos. El problema de la verdadera y falsa reforma en la Iglesia, según o no incidiera en el marco institucional, se ha revelado decisivo en la época del post-concilio. Ahí es donde se ha impuesto la “minoría tradicional conciliar”, que ha copado los cargos eclesiásticos.

Hoy el catolicismo está lastrado por una institucionalización que ya no corresponde ni a las necesidades actuales, ni a las exigencias ecuménicas, ni a la sensibilidad de los fieles. Tampoco cuenta con el consenso global de la teología, ya que cada vez abundan más las corrientes y escuelas que impugnan el modelo vigente y proponen cambios desde un conocimiento renovado de la Escritura y de la Tradición. Si el modelo del primado tiene que replantearse en el contexto de la sinodalidad eclesial y la colegialidad episcopal, lo mismo ocurre con la figura del obispo, que repite en su iglesia local el modelo monárquico (sólo sometido a la autoridad superior del gobierno central de la Iglesia) y que acapara todas las decisiones y potestades. El contrapeso de consejos presbiterales y laicales, que intentó promover el Concilio, apenas ha tenido repercusiones prácticas en el funcionamiento de las iglesias. La teología del pueblo de Dios, de la comunidad y de la eclesiología de comunión sigue siendo, en buena parte, una herencia no realizada del Vaticano II.

Especial importancia tiene el proceso de selección y nombramiento de los obispos, sustraído a las comunidades y a los mismos episcopados nacionales, ya que el control exclusivo lo tiene el gobierno central de la Iglesia. La misma duración de los cargos eclesiásticos es objeto hoy de

interrogantes, ya que fácticamente la Iglesia es gobernada por una gerontocracia, que por edad y mentalidad tiene una tendencia al conservadurismo, a pesar de que los cambios socioculturales son hoy muy rápidos e intensos. Y es que los ministerios tienen que estar al servicio del pueblo de Dios en un contexto de cambios profundos que exigen una reestructuración ministerial, así como el mayor protagonismo de los laicos y las comunidades a la hora de seleccionar, formar y orientar las tareas de los ministros.

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

- [1] X. Gorostiaga, “Ya comenzó el siglo XXI: el norte contra el sur”: *RFS* 47 (1992) 11-37.
- [2] S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, Barcelona, 1997; M. Walzer, *Moralidad en el campo nacional e internacional*, Madrid, 1996.
- [3] J. Ricart i Oller, *El largo éxodo de los refugiados y desplazados*, Barcelona, 1995; J. Contreras, *Los retos de la inmigración*, Madrid, 1996; D. Cohn Bendit, *Ciudadanos de Babel*, Madrid, 1995
- [4] A. Finkelkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, 1987; A. Maalouf, *Identidades asesinas*, Madrid, 1999; S. Amin, *L'eurocentrisme. Critique d'une Idéologie*, París, 1988.
- [5] P. Gómez García (ed.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000; José A. Pérez Tapias, “¿Podemos juzgar las culturas?”, en J.B. Llinares-N. Sánchez Durá (eds.), *Filosofía de la cultura*, Valencia, 2001, 551-565.

[6] José A. Pérez Tapias, “Cuando el otro es víctima. Sacrificios humanos en los altares de la identidad”: *Éxodo* 57 (2001), 31-41; P. Gómez, “Globalización cultural y sentido de la vida”: *Proyección* 47 (2000) 311-324; Juan A. Estrada, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, México, 1998; C. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, 1993; A. Touraine, “¿Qué es una sociedad multicultural?”: *Claves de razón práctica* 56 (1995), 14-25; A. Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, 2001.

[7] F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992.

[8] Remito a la sinopsis sobre desarrollo humano de 1998 que muestra las nuevas desigualdades que está creando el proceso de globalización. Cfr., Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, *Sinopsis Informes sobre Desarrollo humano 1990-98*, San Salvador, 1998, 103-15. Sobre los problemas que plantea la globalización, cfr. Die Gruppe von Lissabon (eds.), *Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit*, Darmstadt 1997; R. Fonet-Betancourt (ed.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Francfort, 2000 (está en curso una traducción al español en Editorial Trotta).

[9] El tema ya se abordó en el Cuarto Simposio Internacional de Teología sobre “La Iglesia y el orden internacional. Reflexiones a treinta años de la encíclica *Populorum Progressio*”, México, 1998.

[10] He analizado este proceso en mi estudio *Cómo surgió la Iglesia*, Estella,² 2000, 234-256. También cfr. H. Marot, “Descentralización estructural y primado en la Iglesia antigua”: *Conc* 7 (1965), 16-25; “Unidad de la Iglesia y diversidad geográfica en los primeros siglos”, en *El episcopado y la Iglesia universal*. Barcelona, 1966, 515-536; Y. Congar, “Conscience ecclésiologique en Orient et Occident du VI au XI siècle”: *Istina* 6 (1959), 202-217; “Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik”, en M. Roeste-O.Cullmann, *Begegnung der Christen*. Stuttgart, 1960, 405-414.

[11] D. Salachas, “La Iglesia local en la comunión universal de las iglesias según la legislación canónica antigua”: *Conc* 291 (2001) 335-348.

[12] “Gregorio VII ha dibujado de este modo los rasgos de una eclesiología jurídica, dominada por la institución papal. Su acción ha determinado el mayor cambio que haya jamás conocido la eclesiología católica”: Y. Congar, *Historia de los Dogmas III. 3c-d. Eclesiología*. Madrid, 1976, 59. Una excelente síntesis es la que ofrece L.F. Meulenberg, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII*. La Haya- Roma, 1965.

[13] De entre la innumerable bibliografía sobre el tema destaco la síntesis de J.M. Tillard, *El obispo de Roma*. Santander, 1986. El declive de la episcopalidad y la eclesiología de comunión es

paralelo al ascenso del cardenalato como organismo nombrado y controlado por el papado, al que sirve como instrumento de gobierno. Cfr. H.W. Klewitz, *Reformpapsttum und Kardinalkolleg*. Darmstadt, 1957; G. Le Bras, “institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale”: *Histoire de l’Eglise* 12/2 (Fliche Martin). Tournai, 1964, 309-310, 340-348; Y. Congar, “Notes sur le destin de l’idée de collegialité épiscopale en Occident au Moyen Age (VII-XVI siècles)”, en *La collegialité épiscopale*. París, 1965, 109-129.

[14] M. Sotomayor, “Las misiones como incorporación de nuevos pueblos a la propia iglesia”: *Proyección* 27 (1980) 263-270.

[15] G. Alberigo, “El ministerio petrino como servicio a las iglesias peregrinas”: *Conc* 291 (2001) 477.

[16] Recientemente ha analizado la recepción postconciliar G. Alberigo, “Fedeltà e creatività nella ricezione del Concilio Vaticano II. Criteri ermeneutici”: *CrSt* 21 (2000) 383-402. Estoy de acuerdo con la interpretación que ofrece Alberigo de la recepción del Concilio y la ambigüedad de los mismos documentos. Remito al análisis que ofrecí en *La iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Madrid, 1985, 98-134.

[17] Los argumentos usuales de los más conservadores han sido analizados por A. O. Hirschmann, *Retóricas de la intransigencia*, México, 1991.

[18] J.A. Komonchak, “El principio de subsidiariedad y su pertenencia eclesiológica”, en AA.VV. *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Salamanca, 1988, 367-424.

[19] J. Kerkhofs, “El ministerio de Pedro y las iglesias no occidentales”: *Conc* 108 (1975), 265-275.

[20] Remito a la excelente síntesis sobre el problema que ofrece B. Malvaux, “Un débat toujours actuel: le statut théologique des conférences des évêques”: *NRT* 123 (2001) 238-53. Malvaux sintetiza los puntos principales de discusión actual, los cuales recojo en mi exposición.

[21] J. Llamazares, “La autoridad doctrinal de las conferencias episcopales”, en AA.VV., *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Salamanca, 1988, 289-322.

[22] H.J. Sieben, “Las conferencias episcopales a la luz de los concilios particulares durante el primer milenio”, en AA.VV., *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Salamanca, 1988, 53-84.

[23] G. Feliciani, “Las conferencias episcopales desde el concilio Vaticano II hasta el código de 1983”, *ibid.*, 19-45.

[24] Ésta es la línea a la que apuntan desde el Vaticano II cada vez más teólogos de prestigio. Cfr. Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, París, 1971, 167-185; W. Kasper, “Das Petrusamt als Dienst der Einheit”, *Das Papstamt*, Regensburg, 1985, 113-138; “Lo permanente y lo inmutable en el primado”: *Conc 108* (1975), 165-178; J.M. Tillard, *El obispo de Roma*, Santander, 1986, 53-88; G. Alberigo, “Para una renovación del papado al servicio de la Iglesia”: *Conc 108* (1975) 141-164; A. Acerbi, “L’eclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali postconciliari”: *Cr St 2* (1981), 203-234.

[25] Card. L. Suenens, “Los hijos fieles de la Iglesia no cuestionan la autoridad del papa, sino el sistema que le aprisiona y le hace solidario de la menor decisión de las congregaciones romanas, lleve o no su firma. Es deseable que se llegue a liberar al mismo papa del sistema sobre el que hay quejas desde hace varios siglos, sin que llegue a desembarazarse y deshacerse de él. Porque, aunque los papas pasen, la curia permanece”: *Informations Catholiques Internationales* 336 (15-5-1969) Supplément XV. La distinción entre estructura institucional y organización es clave para la eclesiología. Remito a mi estudio *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Salamanca, 1984, 141-168.

[26] Así se establece desde el artículo primero de la nueva Ley Fundamental del Estado de la Ciudad del Vaticano: “El Sumo Pontífice, soberano del Estado de la ciudad del Vaticano, tiene la plenitud de los poderes legislativos, ejecutivo y legislativo”.

[27] Cfr., J.B. Marie, “International Instruments relating to Human Rights”: *Human Rights Law Journal* (1-1-1995) 75-91. Un análisis de las convenciones no firmadas por la Iglesia lo ofrecen J. M. Castillo, *Iglesia y Derechos Humanos*, Madrid, 1999, 9-14; J. B. Marie, “Democratie et droits de l’homme: exigences pour les Églises”: *RDC* 49 (1999), 114-22.

[28] Tras los testimonios de algunos teólogos importantes, como Häring, Rahner, Boff y Schillebeeckx que criticaban su indefensión ante la sagrada Inquisición o Congregación de la fe, así como los muchos defectos jurídicos que tiene el actual procedimiento para juzgar a los teólogos, ha emergido recientemente el impresionante testimonio de Y. Congar. Cfr. Y. Congar, *Journal d’un théologien. 1946-56*, París, 2000; C. Bosch, “Madre y teología. Una carta del P. Congar”: *Vida Nueva*, 2278 (2000)30-31.

[29] Las nuevas perspectivas ecuménicas son estudiadas en *Das Papstamt*. Regensburg 1985; *Conc 64* (1971), 104-124; J.J. Von Allmen, “Ministerio papal, ministerio de unidad”: *Conc 108* (1975), 246-252; M. Hardt, *Papsttum und Ökumene*. Paderborn, 1981, 139-158; J.M. Miller, *The Divine Right of the Papacy in recent ecumenical Theology*. Roma, 1980.

[30] El papa es “indudablemente el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo” (AAS 59 (1967) 497).

[31] Se ha ido abriendo paso en la teología católica que no hay que exigir a las iglesias orientales más que una aceptación del primado dentro del marco del primer milenio. Esto implica que la evolución monárquica y centralizada del segundo milenio no tendría por qué ser asumida por las iglesias orientales. Cfr. J. Ratzinger, “Roma no debe exigir al Oriente más doctrina del primado que la enseñada y formulada durante el primer milenio”, en “Bausteine für die Einheit der Christen”: *Prognose für die Zukunft des Ökumenismus* 17 (1977), 10; Y. Congar, “Autonomie et pouvoir central dans l’Eglise vu par la théologie catholique”: *Irénikon* 53 (1980), 311; H. Fries-K. Rahner, *La unión de las iglesias*. Barcelona, 1987, 35-119.

[32] Una buena síntesis de la eclesiología de comunión es la que ofrece J.M. Tillard, *Iglesia de Iglesias*, Salamanca, 1991.

[33] Esto es lo que denunció Y. Congar con su estudio *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, 1953.