

Cisma de hecho en la Iglesia

Jesús Martínez Gordo. Facultad de teología de Vitoria - Gasteiz

Lo dijo Walter Kasper, finalizado el Sínodo ordinario de 2015: en la Iglesia existe un “cisma de hecho” entre una parte de la jerarquía y la comunidad católica. Y lo sostuvo, responsabilizando del mismo a un grupo de cardenales y obispos que habían pasado a ser estos últimos años la minoría rigorista que siempre habían sido en el conjunto del catolicismo; pero, a partir de ahora, sin el respaldo, afortunadamente, del sucesor de Pedro.

Transcurrido casi un año desde que comunicara este diagnóstico, tan contundente como inusual en un cardenal, parece oportuno preguntarse qué está sucediendo en la Iglesia para que, quien ha tenido como tarea primera, desde 2001 hasta 2010, el cuidado de la Unidad de los Cristianos, se haya despachado de esta manera. Para W. Kasper dicho “cisma” es consecuencia de la relectura involutiva que la minoría, perdedora en el Vaticano II (1962-1965), pero mayoritaria en la curia vaticana, ha realizado de los acuerdos conciliares más importantes durante los cinco últimos decenios. Y, de manera particular, en lo referente a la forma de gobernar, a la moral sexual y a la pastoral familiar.

No faltan quienes, prolongando su diagnóstico, sostienen que esta minoría, al haber ninguneado tales acuerdos, acabó llevando a la Iglesia a una lamentable vía muerta de la que, probables-

te, su expresión más contundente y penosa fue la renuncia del papa Benedicto XVI. No es difícil, apuntan, enumerar los asuntos que han sometido a una sistemática e involutiva relectura a partir de su concepción de la Iglesia como "maestra" en un mundo que, bajo el engaño de la tolerancia, se estaría adentrando a marchas forzadas en el relativismo, tan corrosivo como dictatorial.

Algunos de estos asuntos, sometidos a dicha involutiva revisión desde semejante diagnóstico son, entre otros,

- la manera de comprender la relación entre la Iglesia y el mundo (más en términos de una presencia unitaria –y, a poder ser, organizada– que como fermento y levadura);
- la articulación entre la iglesia local y la llamada "iglesia universal" (con la tesis, teológicamente inaudita y muy cuestionable, sobre la precedencia "lógica y ontológica" de la segunda sobre la primera, al decir del, entonces, cardenal J. Ratzinger);
- la promoción de un modelo de sacerdocio ministerial, desmedidamente sacralizado, con signos evidentes de agotamiento y cuyo exclusivo fomento está suponiendo la desaparición de muchas comunidades y un futuro hipotecado para la Iglesia en numerosas zonas;
- el impulso de una teología del laicado ocupada en enfatizar su secularidad, pero con enormes dificultades para reconocer su sacerdocio bautismal y su participación corresponsable en el gobierno eclesial, igualmente, fundados en el bautismo;
- el decantamiento por una concepción del ecumenismo más como la vuelta al

redil de los díscolos que como diversidad reconciliada;

- la imposibilidad "definitiva" de que las mujeres puedan acceder al sacerdocio ministerial y la dificultad para reconocer que las verdades "definitivas" son reformables, tal y como se puede constatar en la historia de la Iglesia;
- la comprensión del papado (y, por extensión, del magisterio y del gobierno eclesial) más en clave de un marcado unipersonalismo que como presidencia en la fe y como garantía de la "comunidad eclesial", normalmente colegial;
- la difusión de un indisimulado recelo ante lo carismático y, concretamente, ante muchos religiosos y religiosas fieles a las dimensiones secular y profética de sus respectivas vocaciones y, obviamente,
- el impulso de una pastoral familiar y de una moral sexual más coherentes con los posicionamientos magisteriales del papa Pablo VI en la Encíclica "Humanae vitae" (1968) y con la Exhortación Apostólica "Familiaris Consortio" (1981) de Juan Pablo II que con la puerta tímidamente entreabierta en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" del Vaticano II.

Un impulso, este último, que ha abierto un largo y doloroso desencuentro entre el magisterio pontificio y la gran mayoría de los católicos. Y que, como consecuencia de ello, ha sumido la pastoral familiar y la moral sexual en un descrédito enorme, ha desencadenado una creciente desafección eclesial en Europa y ha acabado aparcando, y hasta condenando, a una buena parte de los herederos de la mayoría conciliar.

Una Iglesia maestra

El papa Wojtyła fue meridianamente claro al respecto cuando en la Exhortación Apostólica "Familiaris consortio" sostuvo que la Iglesia, como madre y maestra que era, estaba urgida a realizar "la verdad y la dignidad plena del matrimonio y de la familia"¹. Como madre, conocía perfectamente las dificultades en las que se desenvolvía la relación conyugal; pero, como maestra, sabía que dichas dificultades habían de resolverse "sin falsificar ni comprometer jamás la verdad" y sin "esconder las exigencias de radicalidad y de perfección"².

Fijado este punto de partida, ya no extrañaba (o sorprendía menos) que asumiera una perspectiva analítica amante de los dilemas y en la que los matices y los claroscuros contaban poco o, simplemente, resultaban irrelevantes. La Iglesia tenía que desenvolverse en "un conflicto entre dos amores: el amor de Dios con nosotros que le lleva hasta el desprecio de sí mismo, y el amor a uno mismo que nos lleva hasta el desprecio de Dios"³.

No había otro camino que el de seguir proponiendo la verdad, conscientes de que "no siempre" coincidía "con la opinión de la mayoría" y de que la investigación sociológica, "útil para captar el contexto histórico dentro del cual la acción pastoral" debía "desarrollarse y para conocer mejor la verdad", no era (ni podía ser), por sí sola, "expresión del sentido de la fe"⁴.

Obviamente, una Iglesia que, además de maestra, era partidaria de los análisis

en blanco y en negro y de la yuxtaposición entre la verdad y la mentira, tenía dificultades (hasta parecer casi insuperables) para reconocer (y acoger como propia) otra mirada menos dualista, más integradora, simbólica, inclusiva, unitaria y empática (sin renunciar, por ello, a la crítica). Diríase que al magisterio pontificio le estaba negado un mínimo de amabilidad en estos (y en otros) asuntos; al menos, durante esos años.

Por tanto, no quedaba más remedio que indicar "con seguridad el camino", es decir, exponer "el proyecto original de Dios acerca del matrimonio y de la familia"⁵. En semejante andadura, se contaba con una referencia magisterial de primer nivel (la "Humanae vitae") y con las "verdades innegociables" de la procreación, la fecundidad y la indisolubilidad del matrimonio.

Finalizando 1981, Juan Pablo II nombró al cardenal J. Ratzinger (relator del Sínodo de 1980) Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe. A partir de esta fecha, la curia vaticana inició un proceso de aplicación y difusión de la Carta Apostólica centrando su atención en dos colectivos que todavía manifestaban tener reparos a la misma: los obispos, en medida cada día más decreciente y, sobre todo, los teólogos, particularmente, los moralistas.

El perfil de los obispos

La inquietud que provocaban los prelados empezó a ser solventada promoviendo al episcopado sacerdotes que aceptaran, sin dudas ni fisuras de ninguna clase, el magisterio que se estaba impulsando; particularmente, el referido

1 JUAN PABLO II, "Exhortación Apostólica "Familiaris consortio", Roma, 1981, n° 4.

2 Ibid., n° 33

3 Ibid., n° 6

4 Ibid., n° 5

5 Ibid., n° 10

a la moral sexual, a la pastoral familiar y a una forma de gobierno eclesial marcadamente unipersonal. El juramento de fidelidad que tenían que prestar estos sacerdotes, antes de ser ordenados, da buena cuenta del perfil que se empezó a favorecer: juraban "devota fidelidad a la enseñanza y al magisterio de la Iglesia" con una "particular concordancia" "con los documentos de la Santa Sede sobre (...) el matrimonio y la familia, la ética sexual (especialmente la transmisión de la vida según la enseñanza de la encíclica "Humanae vitae" y de la carta apostólica "Familiaris consortio")"⁶.

Fue cuestión de tiempo (y de un poco de paciencia) acabar arrinconando a los obispos más abiertos y convertir sus críticas -sobre todo, las de los primeros años del postconcilio- en alabanzas inquebrantables al magisterio del sucesor de Pedro en todo lo referente a la moral sexual, a la pastoral familiar y a la forma de gobernar la Iglesia. Y, por añadidura, a la curia.

El perfil de los teólogos

Esta primera línea de actuación fue acompañada de otra, centrada en dotar de consistencia a las llamadas "verdades innegociables", condenando y apartando de la docencia, si fuera preciso, a los teólogos moralistas, (y, también, como es de prever, de algunos eclesiólogos) que se interponían, en la percepción que la curia vaticana tenía de su enseñanza e investigación, entre el magisterio pontificio y el pueblo de Dios. Sencillamente, porque estaban transmitiendo tesis, plantea-

mientos y criterios equivocados no compatibles con las "verdades innegociables" recogidas en la "Humanae vitae", en la "Familiaris consortio" y en el posterior magisterio pontificio.

Fue una línea de actuación que cuajó en dos textos magisteriales de primer nivel: la Instrucción "Donum veritatis" sobre la vocación del teólogo (1990) y la Carta Encíclica "Veritatis Splendor" (1993) sobre la objetividad de la verdad.

En la **Carta Encíclica "Veritatis splendor"**⁷, una de las más emblemáticas de su pontificado, juntamente con la Exhortación Apostólica "Familiaris consortio", Juan Pablo II criticó el errático y lamentable papel -según su diagnóstico- de bastantes teólogos en el postconcilio.

El punto más interesante fue su radical desmarque de la contraposición que, según su parecer, establecían algunos de ellos (y que era entusiásticamente acogido por una parte del pueblo de Dios) entre libertad y verdad en favor de la primera de ellas o, lo que era lo mismo, la negación de que la libertad estuviera sometida al dictado de la verdad⁸. La consecuencia de todo ello estaba siendo el triunfo del relativismo, una desmedida exaltación del pluralismo, una inaceptable reivindicación de la conciencia individual y una exagerada importancia de las condiciones sociales o culturales por encima de la verdad en cuanto tal y por sí misma.

El papa Wojtyła entendía que había que erradicar tales extrapolaciones, apelando a la objetividad y a la primacía de

6 SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, "Formula qua iusurandum fidelitatis ab iis dandum erit qui episcopi dioecesani nominati sunt, 1972, EV S1, 450-453; REspDCan 32 (1976) 379.

7 Cf. JUAN PABLO II. "Carta Encíclica 'Veritatis splendor' sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia", Roma 1993

8 Cf. *Ibid.*, n° 34

la verdad sobre la libertad: sólo "la libertad que se somete a la Verdad" es capaz de conducir "a la persona humana a su verdadero bien". Y éste no es otro que "'estar' en la verdad" y "'realizar' la verdad"⁹. Obviamente, en la fijación y autenticación de la misma, es incuestionable, además de indiscutible, la centralidad del magisterio: a él (y no a los teólogos) le corresponde dicha tarea.

Tres años antes, la Congregación para la Doctrina de la fe, con el cardenal J. Ratzinger al frente, ya había buscado recuperar la autoridad del magisterio pontificio y episcopal y la función secundaria del teólogo en relación a dicho ministerio con la Instrucción "Donum veritatis"¹⁰.

Al teólogo le compete, recordará, "lograr, en comunión con el magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia"¹¹. Y quien tenga dificultades para aceptar determinados posicionamientos magisteriales, tendrá que presentarlas a la autoridad correspondiente, evitando "recurrir a los medios de comunicación"¹² y no constituir su propio discurso en una especie de "magisterio paralelo"¹³.

Asimismo, ha de ser consciente de la improcedencia de recurrir, para justificar su posible disenso o diferencia, a argumentos tales como el respeto de los derechos humanos, a la propia conciencia o al "sensus fidelium".

Es improcedente, en primer lugar, porque "la fuerza de la verdad misma"¹⁴ y el respeto que se merece están por encima de los derechos humanos o de la propia conciencia cuando lo que se juega es la consistencia veritativa de una doctrina y no la oportunidad o viabilidad de una decisión. El teólogo no puede olvidar que ha asumido, "libre y conscientemente", el compromiso "de enseñar en nombre de la Iglesia"¹⁵.

Y también es improcedente, en segundo lugar, recurrir al "sensus fidei" por encima o al margen del magisterio para mantener un posicionamiento crítico o diferente del propuesto. Conviene recordar, a quienes reivindican el papel del pueblo de Dios, que "las opiniones de los fieles no pueden, pura y simplemente, identificarse con el 'sensus fidei'" ya que las ideas que circulan en el pueblo de Dios "pueden sufrir fácilmente el influjo de una opinión pública manipulada por modernos medios de comunicación". Y, como consecuencia de ello, el creyente "puede tener opiniones erróneas, porque no todos sus pensamientos proceden de la fe". Frente al carácter arbitrario de las opiniones cambiantes, solo el magisterio ayuda a "permanecer en la verdad" y garantiza "la unidad de la Iglesia en la verdad del Señor"¹⁶.

El magisterio "se nutre" del pueblo de Dios

Es evidente que la Congregación para la doctrina de la fe, argumentando de esta manera, no articulaba (en conformidad con el Vaticano II) el magisterio epis-

9 Ibid., nº 84

10 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Instrucción "'Donum veritatis', sobre la vocación eclesial del teólogo": AAS 82 (1990)

11 Ibid., nº 6

12 Ibid., nº 30

13 Ibid., nº 34

14 Ibid., nº 36

15 Ibid., nº 37

16 Ibid., nº 35

copal con el "sensus fidelium": absolutizaba, de hecho, la enseñanza jerárquica; recelaba del parecer de los bautizados; bloqueaba su desarrollo conciliar; impulsaba una enseñanza -desde el punto de vista teológico- escasamente "católica" y tenía todos los boletos (como así sucederá) para llevar a la Iglesia a un callejón sin salida.

La aportación de la Comisión Teológica Internacional sobre el "sensus fidei" en la vida de la Iglesia (2014) va a ser muy distinta, estando ya Francisco en la cátedra de Pedro¹⁷. Es mucho más digna de ser tenida teológicamente en cuenta, a pesar de no presentar, formalmente, la cualificación doctrinal que acompaña a la Instrucción "Donum veritatis" de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El magisterio, sostiene dicha Comisión Teológica Internacional, apunta, discierne y juzga el "sensus fidelium", pero también (algo no tenido presente hasta ahora) "se nutre" de él. De ahí la importancia de consultar, siempre que sea posible, a todos los bautizados. Además, prosigue, la "recepción" o el "reconocimiento" del magisterio propuesto forma parte de la enseñanza y del gobierno eclesial. Y lo forma como un proceso "fundamental para la vida y la salud de la Iglesia"¹⁸.

Cuando no haya recepción o reconocimiento habrá que hacer un esfuerzo de acercamiento ("una acción adecuada por ambas partes"): los fieles, reflexionando sobre la enseñanza impartida con voluntad de comprenderla y acogerla. Y, el magisterio, recapacitando, sobre la enseñanza impartida, buscando clarificarla,

examinarla y, si fuera preciso, reformularla mejor para comunicar lo que es esencial de un modo más eficaz¹⁹.

Por tanto, nada de recelos ni de invitaciones solapadas a acallar o sofocar el parecer del pueblo de Dios. Y tampoco, nada de tics, decisiones o magisterio solo autoritativo. Todo un saludable ejercicio de sensatez; tanto tiempo añorado y echado muy de menos. Algo empezaba a moverse.

Ahora bien, esta aportación veía la luz después de que Francisco hubiera convocado dos Sínodos, el primero de los cuales iba a estar precedido de una consulta al pueblo de Dios. Era indudable que empezaba a abrirse paso, antes de que la Comisión Teológica Internacional diera a conocer su dictamen, una nueva manera (por cierto, ahora sí, en sintonía con el Vaticano II) de entender y de ejercer "católicamente" el magisterio: articulándose con el parecer del pueblo de Dios y entendiendo dicha relación como una referencia constituyente de su razón de ser.

El axioma de la misericordia

Por fortuna, la elección de Francisco ha permitido el retorno del modelo de la Iglesia como "madre" que, porque tiene entrañas de misericordia, está más pronta a acoger, acompañar, discernir e integrar que a condenar. Y que, por supuesto, es buena; pero que, contrariamente a lo que pudieran pensar sus detractores, no es tonta ni pacata ni laxista. Prueba de ello es que tiene la lucidez y el coraje requeridos para aceptar que lo suyo es curar, no condenar; acoger, no excluir; proponer, no imponer; anunciar, no silenciar; perdonar, no repudiar. Y, en lo tocante a

17 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "El 'sensus fidei' en la vida de la Iglesia", Roma, 2014, n° 76-84; 120-126.

18 Ibid., n° 78

19 Ibid., n° 80

la moral sexual, entiende que ha llegado el tiempo de reconocer autocríticamente que "el mensaje de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia" no ha sido "un claro reflejo de la predicación y de las actitudes de Jesús que, al mismo tiempo que proponía un ideal exigente, nunca perdía la cercanía compasiva con los frágiles, como la samaritana o la mujer adúltera"²⁰.

Como se puede apreciar, el papa Bergoglio no descuida ni olvida la doctrina o las llamadas "verdades innegociables" de los pontificados anteriores. Más bien, las lee y acoge desde la centralidad que corresponde, por derecho propio, al axioma-evidente en el Evangelio- de la misericordia. Procediendo de esta manera, coloca en el sitio que le pertenece a la llamada "ley moral natural" y ofrece una alternativa eclesial que, al ser integradora, tiene más futuro de lo que sus críticos creen; a quienes, por cierto, no manda desfilar, como se hacía en un pasado reciente, por la Congregación para la Doctrina de la fe.

El "cisma de hecho" de la Iglesia Católica puede disolverse como un azucarillo en agua. Y no solo porque decrezca el número de sus partidarios (a veces por motivos no siempre confesables) o por su anclaje en la extrapolación rigorista, sino, sobre todo, por el reconocimiento de la misericordia no como otra verdad más, supuestamente innegociable, sino como

el axioma desde el que leer y aplicar dichas verdades innegociables. Solo así será posible superar el riesgo de incurrir en el rigorismo novacianista que siempre ha rondado (y sigue rondando) a los partidarios de las mismas.

Y frente a quienes replican acusando a Francisco de tontear con el "buenismo", conviene tener muy presente que éste último es, ciertamente, un riesgo posible ante el que hay que estar particularmente atentos; pero, también no olvidar nunca que es muy probable (por no decir que casi indudable) que Dios mira -a diferencia de lo que le pasa al rigorismo- con muchísima más complacencia y, hasta es posible, que, con una sonrisa, tal posible extrapolación "buenista".

Bienvenido sea el ocaso de la Iglesia "maestra" que ha apadrinado las verdades innegociables y que ha sido ciegamente partidaria de los análisis en blanco y negro, de la yuxtaposición entre la verdad y la mentira y de la condena de cualquier discrepancia, casi siempre, percibida como ruptura. Y bienhallada sea la Iglesia "madre" que, porque articula verdad y misericordia desde el primado de esta última, reconoce (y acoge como propia) una mirada integradora, habilitando, a quien la ejercita, para percibir elementos de santidad y verdad, incluso, en las llamadas "situaciones irregulares". Y que, por si lo anterior pareciera poco, promueve, además, la pluralidad, que es santo y seña de la catolicidad.

20 FRANCISCO, "Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris laetitia*", Roma, 2016, n° 38

