

SIGNOS
DE LOS
TIEMPOS

Un episcopado español: mayoritariamente involutivo y restauracionista

Jesús Martínez Gordo. Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz

Este ensayo, ocupado en facilitar un balance del episcopado español, tiene su punto de partida en 1987, el año en el que el cardenal Ángel Suquía es elegido para presidir la Conferencia Episcopal Española (CEE); y el momento en el que los obispos que se hacen con el centro de mando de la Iglesia en España empiezan a mirar más al Vaticano que a sus respectivas diócesis o al país. Mons. Mario Tagliaferri ya había tomado posesión de la nunciatura apostólica (1985-1995), dos años antes de este cambio de rumbo en la cúpula de la Iglesia. Y lo había hecho con la misión de facilitar el nombramiento de una nueva hornada de prelados que permitiera reconducir a la institución eclesial de este país por la senda de una renovada fidelidad al sucesor de Pedro y a las directrices emanadas de la Santa Sede.

Pero es también el tiempo en el que empieza declinar el singular colectivo de sucesores de los apóstoles que –nombrados, una buena parte de ellos, en tiempos de Pablo VI– había estado comprometido con la recepción creativa del Concilio Vaticano II en España; y había propiciado la transición política de la dictadura franquista a la democracia. Esta última sensibilidad recupera el mando durante el sexenio de mons. Elías Yanes (1993-1999), pero es su canto del cisne.

La nueva sensibilidad episcopal, teológica y pastoral, que había aupado al cardenal Ángel Suquía, retorna con más fuerza a la presidencia de la CEE con el cardenal Antonio María Rouco Varela, de 1999 a 2005 y de 2008 a 2014, y con mons. Ricardo Blázquez (2005-2008 y 2014-2020), llegando su alargada sombra hasta el presente.

El cardenal Juan José Omella (2020-), al frente de 76 obispos españoles actualmente en activo, bastante tiene con gestionar esta complicada herencia e intentar reconducirla, no siempre con el acierto que sería de esperar, por caminos más conciliares y en sintonía con la lectura que del Vaticano II viene realizando el Papa Francisco¹.

Pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI

Si bien es cierto que, entre los obispos en activo, existen diferentes sensibilidades, no lo es menos que hay una dominante, en total sintonía con la lectura involutiva que se empieza a realizar del Vaticano II en el pontificado del Papa Juan Pablo II, con la ayuda inestimable de J. Ratzinger: desde la finalización del Concilio –se le oye decir a éste, primero teólogo y obispo, luego, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe– estamos asistiendo a una rápida secularización o solapamiento del misterio de Dios en la sociedad y a la mundanización –no menos acelerada– de la Iglesia, sin que los obispos, los cristianos y las comunidades estén afrontando tales hechos con la lucidez y el coraje debidos².

1 En la actualidad, septiembre de 2022, según la página web de la CEE, el número de obispos en activo asciende a 76: 3 cardenales; 13 arzobispos; 49 diocesanos y 11 auxiliares, siendo 32 el número de los eméritos.

2 Cf. J. MARTINEZ GORDO, *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en*

Siendo esta la situación –propone J. Ratzinger–, no queda más remedio que contar con un papado, un magisterio y un gobierno eclesial fuertes, además de con una Curia vaticana, igualmente potente, que cuiden la unidad de la fe y la comunión eclesial. Y también, promover como obispos o sucesores de los apóstoles a quienes estén dispuestos a dejar de pensar y actuar en conformidad con sus gustos y preferencias o al dictado de los medios de comunicación y de las encuestas, para hacerlo en coherencia “con la fe de la Iglesia”.

Repasado este diagnóstico con la perspectiva que da el tiempo transcurrido, se confirma –como ya denunciaron los críticos en su día– que se trata de un análisis al servicio, en primer lugar, de una forma de papado, gobierno eclesial y magisterio teológicamente superada en el Vaticano II, es decir, involutiva. Y, en segundo lugar, se caracteriza por dar alas a un modo de presencia en la sociedad que es tutelar, más propio de un régimen de neocristiandad (y, por ello, restauracionista) que de un tiempo secular como el nuestro.

No extraña que comiencen a desarrollarse cinco líneas de fuerza que van a marcar a este papado y los siguientes. Y, por supuesto, al episcopado y la Iglesia de España.

Según la primera de ellas, urgía reafirmar la centralidad del primado del sucesor de Pedro –y de su Curia– frente a la doctrina conciliar de la colegialidad episcopal. Esta apuesta acabará recuperando un papado y una curia marcadamente centralistas y absolutistas, que, ya incubados en la segunda mitad del pontificado de Pablo VI, alcanzan su pleno desarrollo en los de Juan Pablo II y Benedicto XVI.

De acuerdo con la segunda de las apuestas, había que redactar y aprobar

la modernidad”, ESET, Vitoria-Gasteiz, 2011, pp. 72-134.

un nuevo Código de Derecho Canónico que corrigiera –en lenguaje de los curiales de ese tiempo– algunos de los “errores” interpretativos a los que se venía prestando el Vaticano II y que, a la vez, saliese al paso de los vacíos dejados por los padres conciliares.

La tercera pasaba por promover, en coherencia con tal reafirmación del centro eclesial, obispos que, de hecho, fuesen más delegados o vicarios del Papa que sucesores de los apóstoles.

Por la cuarta de las apuestas, se buscaba contar con correas de transmisión que, relegando a otros colectivos más comprometidos en la promoción de la justicia y la liberación de los pobres, sintonizasen con el nuevo modelo de Iglesia que se estaba impulsando. Es la tarea que se asignaba a los llamados “nuevos movimientos” y en la que éstos se implicaron gustosamente³.

Y, finalmente, defender, en relación con la sociedad civil, la Verdad que –entregada por Dios en Jesús y transmitida a las generaciones posteriores, gracias al cauce de la tradición viva de la Iglesia– es autenticada por los obispos, presididos por el sucesor de Pedro.

El episcopado español en este tiempo eclesial

El resultado va a ser dos pontificados (Juan Pablo II y Benedicto XVI) y un episcopado español abonados a una lectura preconiliar e involutiva del Vaticano II de puertas adentro; y a una restauración de puertas afuera, presidida por la búsqueda de una neocristiandad en nombre de la Verdad. Nada que ver con lo aprobado por la mayoría de los padres conciliares y ratificado por Pablo VI. Y todo que ver

³ Resulta imposible abordar, por razones de espacio, este punto. Queda para otra ocasión.

con la llegada del cardenal Ángel Suquía a la presidencia de la CEE.

Desde entonces, se pudo aplicar a los obispos nombrados –e, incluso, a los elegidos en nuestros días– lo que en su día dijo el cardenal Tarancón, refiriéndose a algunos de sus compañeros de aquellos años: padecen tortícolis de tanto mirar al Vaticano.

El presente éxito de este modelo de obispos es perceptible tanto en la forma de gobernar sus respectivas diócesis, como, de manera particular, en los diferentes diagnósticos –teológicos y sociales– y planes de acción pastoral que, colectivamente, vienen aprobando desde que son una mayoría aplastante.

Un ejemplo de comportamiento episcopal

Basten, en referencia al primer nivel de actuación, referido a la forma de gobernar sus diócesis, cuatro de las muchas decisiones tomadas por mons. Ricardo Blázquez a lo largo de los quince años que presidió la de Bilbao (1995-2010).

Por la primera de ellas, derogó la facultad que tenía el Consejo Pastoral Diocesano –sumándose a unas treinta iglesias centroeuropeas– para presentar una terna de candidatos a la Santa Sede para elegir entre ellos uno que presida la diócesis, tal y como se recogía en los estatutos ratificados por su antecesor en el obispado bilbaíno.

Por la segunda, anuló que las decisiones aprobadas por mayoría cualificada en los diferentes consejos diocesanos sean acogidas por el obispo como propias, si no atentan contra la unidad de fe y la comunión eclesial, algo que tendrá que mostrar de manera fehaciente, a poder ser en el mismo proceso de diálogo y elaboración de la propuesta en cuestión. Y esto que se aplica a los consejos dioce-

sanos, vale para el resto de los diferentes consejos.

Por la tercera, congeló, de hecho, las propuestas que, aprobadas en la Asamblea Diocesana (1984-1987) y confirmadas una buena parte de ellas, previo discernimiento, por los prelados de entonces, tenían que ser la referencia fundamental de los sucesivos Planes Pastorales. Y, en continuidad con esta firme voluntad, adoptó la no menos clara decisión de olvidarse –al menos, mientras él presidiera la diócesis– de celebrar una nueva Asamblea Diocesana, o cualquier otra forma de Iglesia sinodal, participativa y corresponsable.

Y, por la cuarta, promovió la entrada en el Seminario diocesano de los “nuevos movimientos”, al precio de desatender la razón de ser de tal institución: formar –espiritual, humana, teológica, comunitaria y pastoralmente– a los futuros presbíteros diocesanos seculares, sea cual sea su procedencia espiritual o pastoral. Es lo que se puede comprobar en la carta de dimisión que le presentó el 30 de septiembre de 2005 D. Fernando Elorrieta, rector de dicho Seminario hasta ese momento.

Tres diagnósticos socio-eclesiales y teológicos de la CEE

En referencia al segundo nivel de actuación, referido a los diagnósticos –teológicos y sociales– y planes de acción pastoral de los obispos españoles, invito al lector a repasar dos textos aprobados por ellos en el pontificado del Papa J. Ratzinger: el “Plan pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2006-2010: ‘Yo soy el pan de la vida (Jn 6, 35)’” (marzo 2006) y la Instrucción pastoral “Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II” (marzo de 2006). Y otro texto en pleno pontificado de Francisco: “Fieles al envío

misionero. Aproximación al contexto actual y marco eclesial. Orientaciones pastorales y líneas de acción para la Conferencia Episcopal Española (2021-2025)”.

La lectura detenida de los mismos – imposible de explicitar en esta ocasión– permite percatarse de lo extendidas que se encuentran en el episcopado español las cinco líneas de fuerza de los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI reseñadas más arriba. Y, de manera particular, su mirada, agudamente negativa sobre el tiempo presente y, en concreto, su visión de una sociedad desbocadamente secularizada y de una Iglesia mundanizada; su reafirmación del poder y de la autoridad episcopal; la ausencia total de una autocrítica de su gestión como obispos presidiendo Iglesias locales; y su escasa o nula voluntad para, dialogando con la sociedad civil, ir tendiendo puentes, olvidando propuestas restauracionistas –o sospechosas de impulsar un régimen de neocristiandad– en nombre de la ley moral natural, de la Verdad o de la unidad y de las raíces cristianas de España.

El pontificado de Francisco

La llegada de Francisco a la cátedra de Pedro ha encontrado a un episcopado español fuertemente implicado en llevar adelante las apuestas específicas lideradas por Juan Pablo II y Benedicto XVI. Visto el cambio de objetivos que se ha producido, y contrastado el perfil requerido para sacarlos adelante con el suyo –marcadamente involutivo y restauracionista–, la gran mayoría de ellos –por tanto, no todos– ha tenido que levantar el pie del acelerador, a la espera del siguiente Papa.

Conviene recordar que estamos asistiendo a algo ya conocido en los primeros años del pontificado de Juan Pablo II,

pero, en esta ocasión, en una dirección muy diferente: si entonces fue el Papa Karol Wojtyła quien no encontró en el episcopado español –con un perfil muy distinto al actual– la acogida que esperaba de su lectura involutiva, preconiliar y restauracionista, hoy es Francisco quien se encuentra en la misma o parecida tesitura, pero por razones y motivos diametralmente opuestos.

El Papa “venido del fin del mundo” quiere leer el Concilio Vaticano II a partir de lo aprobado por la mayoría de los padres conciliares; y mantener una relación adulta con la sociedad civil, sin falsos tutelajes. Pero se encuentra con un episcopado –en este caso, el español, aunque no solo– nombrado para otra tarea que poco o nada tiene que ver con lo que, por fidelidad al citado Concilio, él propone. Se trata de un episcopado que, pillado con el pie cambiado, prefiere callar, mirar a otro lado o hacer lo imprescindible para no desentonar y, sobre todo, esperar a un nuevo tiempo.

Solo queda –al menos, de momento– mostrar el alcance eclesial, pastoral y social del perfil marcadamente involutivo y restauracionista que presenta la gran mayoría del episcopado español en activo en nuestros días. Y proceder a su desactivación teológica.

Un perfil mayoritariamente involutivo

Puestos a desarrollar esta tarea, la primera apuesta que urge desactivar y poner en su sitio es –tomando prestada la expresión de Hans Urs von Balthasar– la teología “papolátrica”, que, propiciada por la curia vaticana durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI y no desautorizada en el de Pablo VI, tiene una enorme importancia en el perfil eclesial y social de la gran mayoría del episcopado español. Y, con ellos, en el de no pocos cristianos y colectivos.

La raíz “papolátrica” de la involución

Es cierto que el Papa Montini tuvo que articular la necesidad de renovar la Iglesia con su responsabilidad por guardar la comunión. El cuidado de este equilibrio, tan inestable como frágil, explica –aunque no siempre justifique– la atención que prestó a los sectores más reacios a los cambios que se estaban proponiendo. Tal es el contexto en el que entender la “Nota explicativa previa” a la Constitución conciliar *Lumen Gentium*, añadida por “mandato de la autoridad superior” como guía de lectura y comprensión de dicha Constitución en todo lo referido a la colegialidad episcopal.

En conformidad con esta “Nota explicativa previa”, el Papa puede actuar “según su propio criterio” (*propia discretio*) y “como le parezca” (*ad placitum*). Ya en su día Karl Rahner indicó que eran afirmaciones poco felices y que nunca hasta entonces se había procedido a fijar una tesis sobre el primado de ese tono. Es cierto, matizaba el teólogo alemán, que el texto de la “Nota explicativa previa” se autocorrigió cuando apela al “bien de la Iglesia” como explicación de este modo de proceder. Pero es innegable que abre las puertas a una comprensión de la colegialidad en las antípodas de lo explícitamente aprobado en el Concilio Vaticano II y de lo que forma parte del cuerpo constituyente de la Iglesia. En definitiva, va mucho más lejos de lo aprobado en el Concilio Vaticano I con el dogma de la infalibilidad papal (1870)⁴.

Ya en su día, fueron bastantes los padres conciliares que se percataron de que tal incorporación no sólo obedecía a la voluntad papal de acallar a la minoría, sino también al temor –en buena parte compartido por el mismo Pablo VI– de

4 K. RAHNER, “La colegialidad episcopal”, en G. BARAÚNA (ed.), *La iglesia del Vaticano II*, Flors, Barcelona, 1966, p. 773.

que la doctrina sobre la colegialidad acabara diluyendo el modo como los papas habían venido ejerciendo hasta entonces su responsabilidad primacial. Lo probaba, por ejemplo, que firmara los documentos conciliares como "obispo de la Iglesia" y no "de Roma"; o la reserva para sí mismo de las cuestiones referidas a la contracepción y al celibato sacerdotal, asuntos que recibirán un tratamiento personal en sendas encíclicas: *Sacerdotalis coelibatus* (1967) y *Humanae vitae* (1968), una vez clausurado el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Desde un punto de vista estrictamente jurídico, esta "Nota explicativa previa" no forma parte del cuerpo doctrinal de la mencionada Constitución dogmática sobre la Iglesia, al no haber sido aprobada por los padres conciliares, ni estar explícitamente ratificada por el "Obispo de la Iglesia", es decir, por el Papa, como el resto de los documentos conciliares. Sin embargo, y a pesar de ello, es un texto que va a propiciar después la lectura involutiva, preconiliar y, por ello, restauracionista, que, incubada en la concesión de Pablo VI a la minoría conciliar, alcanza su cenit durante el largo pontificado de Juan Pablo II y en el de Benedicto XVI.

A los redactores de la "Nota explicativa previa" les inquieta que se atribuyan al papado poderes reales, pero que no los pueda ejercer libremente. Para salir al paso de tal riesgo recurren a la teoría – inadecuadamente aplicada– del doble sujeto de poder supremo en la Iglesia: el poder del Papa tiene la misma finalidad y alcance que el de todo el Colegio episcopal (Papa incluido). Es un cuadro calcado de la categoría secular del poder monárquico absoluto. El Concilio Vaticano I no había definido el primado del Papa como una monarquía; y menos todavía como una monarquía absoluta, a pesar de que dicho imaginario estuviera presente en

los manuales romanos de teología y de derecho canónico en el inicio del siglo XX. Estar de acuerdo con esta proposición implica –según Hervé Legrand– compartir que el gobierno colegial no es más que una de las dos formas posibles de ejercicio del poder supremo en la Iglesia; que la participación del episcopado en el gobierno eclesial queda pendiente de una libre decisión del Papa; y que sólo existe el gobierno del sucesor de Pedro, quien, de manera discrecional –es el término que emplea la "Nota"–, puede adoptar la forma personal o colegial⁵.

Es una interpretación que sobrepasa lo aprobado por el Concilio Vaticano I, ya que, en el *proemium* (introducción) de la definición de 1870 sobre la infalibilidad papal, se señala como finalidad del primado el servicio del episcopado y no el gobierno cotidiano de toda la iglesia. De este modo, la "Nota explicativa previa" lleva la doctrina de la colegialidad a un callejón sin salida, ya que ésta no consiste –como sostiene Joseph Ratzinger en su diagnóstico del postconcilio– en quitar al monarca y poner en su lugar un parlamento, sino en reconocer el valor que tienen las Iglesias locales en una Iglesia sinodal y, a la vez, colegial; y también corresponsable.

Así pues, la lectura del Vaticano II a partir de esta "Nota explicativa previa" desvirtúa la colegialidad episcopal y el mismo episcopado, imposibilitando su comprensión como un concierto entre pares, es decir, entre sucesores de los apóstoles, en el que hay un director de orquesta. Probablemente, una imagen más feliz que la de la relación entre la cabeza y los miembros.

5 Cf. H. LEGRAND, "Les évêques, les églises locales et l'église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche", en H. LEGRAND et C. THEOBALD, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr. Guy Herbultot*, Cerf, Paris, 2001, pp. 201-260.

Los olvidos del Código de Derecho Canónico (1983)

El Código de Derecho Canónico es importante porque media la eclesiología doctrinalmente profesada y la concretamente operativizada. De ahí la conveniencia de analizar cómo recibe y plasma la articulación conciliar entre primado, colegialidad y sinodalidad; y en qué grado la solapa al privilegiar la "Nota explicativa previa" a la Constitución dogmática *Lumen Gentium*.

Hay, cuando menos, tres importantes datos que disparan las alarmas.

En primer lugar, el ministerio petrino no es presentado como un servicio a la unidad y a la comunión de la Iglesia, sino como la autoridad suprema, investida de un poder de jurisdicción sobre toda la cristiandad⁶. Los redactores del nuevo Código de Derecho Canónico, al fijar el primado en estos términos, recuperan la formulación del Código anterior (canon 196), activan su interpretación maximalista y aparcen las equilibradas aportaciones conciliares entre el primado petrino y la colegialidad episcopal.

Como resultado de ello, los lazos de comunión estructurada que hay –cierto que desde la diferencia– entre el papa y los obispos quedan diluidos en favor de un fortísimo subrayado de la dependencia que vincula a los sucesores de los apóstoles con el obispo de Roma. El gobierno eclesial pasa a ser, de nuevo, más unipersonal y autoritativo que colegial, con el riesgo, ya adelantado en su día por Hans Urs von Balthasar, de propiciar una teología, una espiritualidad, un magisterio y un gobierno "papolátricos".

6 Cf. B. RIES, *Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Lit, Münster, 2003, pp. 319-324.

En segundo lugar, es cierto que el nuevo Código de Derecho Canónico establece, institucional y eclesiológicamente, la identidad y misión de los laicos, de los sacerdotes, del papa, del colegio episcopal, del sínodo de los obispos, del colegio de cardenales, de la curia romana y de los nuncios. Pero también lo es que se olvida de establecer qué es una "Iglesia local" en la comunión católica (*communio Ecclesiarum*) y cuáles son sus derechos y obligaciones. Al dejar de lado esta importante cuestión, propicia una relectura muy limitada de lo que es la "comunión eclesial" y la "Iglesia local".

Los redactores del nuevo Código de Derecho Canónico ignoran que "la diócesis es una porción del pueblo de Dios que se confía a un Obispo (...) en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica"⁷. Y no tienen en cuenta, igualmente, lo que proclama la mencionada Constitución dogmática sobre la Iglesia cuando afirma que "los Obispos son, individual y colectivamente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales, y a partir de las cuales, se constituye la Iglesia católica, una y única. Por eso, cada Obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad"⁸.

Hay, finalmente, un tercer punto particularmente penoso: cada obispo y todo el cuerpo episcopal queda sometido a la autoridad de la Santa Sede, a pesar de que según el Concilio Vaticano II, los sucesores de los apóstoles son "vicarios y legados de Cristo" y "no deben ser considerados como los vicarios de los

7 Decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II, sobre el ministerio pastoral de los obispos, 11.
8 *Lumen Gentium*, 23.

pontífices romanos"⁹. No deja de ser sorprendente que el Código de Derecho Canónico silencie este punto capital y que reserve para el Papa, además de los títulos de "jefe del colegio de los obispos" y "pastor de toda la Iglesia", el de "vicario de Cristo"¹⁰.

La sombra de la citada "Nota explicativa previa" empieza a ser larga. Tan larga que marca la redacción del Código de Derecho Canónico de 1983, reinterpretando y corrigiendo –involutivamente, por supuesto– la doctrina conciliar sobre la colegialidad episcopal.

Como era de prever, esta concepción del primado de Pedro requiere de obispos que la compartan y que estén dispuestos a proceder en las diócesis que se les encomienden en conformidad con ella, es decir, de manera no solo autoritativa, sino, si así lo vieran necesario, autoritaria. En definitiva, reproduciendo el preconiliar e involutivo modelo de autoridad y ejercicio del poder en la Iglesia.

Quizá, por ello, no extraña, desgraciadamente, que una buena parte de los obispos españoles actuales (por tanto, no todos) compartan y estén dispuestos a defender esta preconiliar e involutiva concepción papolátrica del primado de Pedro y de la autoridad. Y tampoco a hacerla suya, ejerciendo su ministerio episcopal, de manera parecida a la "papolátrica" en sus respectivas diócesis.

Pero tampoco extraña que este tema, el reparto del poder episcopal sea uno de los temas estrella en el Camino Sino-

dal alemán. Se ha agotado el tiempo, se dice por aquellos lares, para el modelo medieval y unipersonal de ejercer el poder en la Iglesia. Urge superarlo separando su vertiente ejecutiva, de la legislativa y la judicial. Lo que tenemos delante no es un asunto menor, sino una cuestión sistémica, fundamento del denostado clericalismo que todos denunciamos, pero que muy pocos parecen estar dispuestos a interrumpir en sus raíces. Y estas son la concepción y el ejercicio absolutista de la autoridad, tanto papal como episcopal. Y con ella, en no menor medida, de la presbiteral.

Se abre un debate que se prolongará –guste o no– durante una buena parte del presente siglo, al menos hasta que se alcance una solución aceptable o se acabe convocando un concilio ecuménico. Si esto último aconteciera en estos momentos, nos encontraríamos, nuevamente, con un episcopado español con el pie cambiado, a no ser que se empiecen a nombrar, de manera inmediata, obispos con un perfil menos "papolátrico", más colegial y, sobre todo, corresponsable.

Pero, hasta que ello sea posible algún día, al menos podemos dejar de comprender a los obispos como delegados del Papa y, además de exigir la intervención del pueblo de Dios en su elección o nombramiento, mostrar las razones teológicas que nos asisten para cambiar el juramento que, actualmente vigente, tienen que prestar quienes sean nominados para integrarse en la lista de los sucesores de los apóstoles.

Los obispos, delegados del Papa, no de Cristo

Antes de ahora, he sostenido que una de las decisiones postconciliares en la que se puede apreciar con toda claridad este proyecto involutivo y preconiliar de la Iglesia, del papado y del episcopado es el juramento de fidelidad que, en apli-

⁹ *Lumen Gentium*, 27.

¹⁰ Código de Derecho Canónico, c. 331. Queda para otra ocasión el debate que provoca la (im)procedencia teológica y espiritual de "apropiarse" de semejante título a la luz de Mt 25, 31 y ss. De todas formas, no está de más indicar la oportunidad de favorecer otro título mucho más matizado, reservando el de "vicario de Cristo" para quienes lo son por expresa y explícita voluntad de Jesús: los pobres, los hambrientos, los sedientos, los enfermos, los encarcelados, los perseguidos, los pacíficos, etc.

cación del canon 380, se exige a los obispos. En conformidad con este precepto, "antes de tomar posesión canónica de su oficio, el que ha sido promovido al episcopado debe hacer la profesión de fe y prestar el juramento de fidelidad a la Sede Apostólica, según la fórmula aprobada por la misma Sede Apostólica".

Y la fórmula de tal juramento de fidelidad, vigente desde 1972, y posteriormente objeto de algunas pequeñas modificaciones, es del siguiente tenor:

Seré siempre fiel y obediente a la Santa Iglesia Apostólica Romana y al Sumo Pontífice, Sucesor del Bienaventurado Apóstol Pedro en el primado y Vicario de Cristo, y a sus legítimos Sucesores. Y no sólo los trataré con el mayor honor, sino que, en la medida de mis posibilidades, velaré por que se los respete debidamente y mantenga alejados de cualquier ofensa.

Será mi preocupación promover y defender los derechos y la autoridad de los Romanos Pontífices, así como las prerrogativas de sus legados y procuradores. Informaré al Romano Pontífice con sinceridad de cualquier cosa que pueda constituir un ataque contra ellos por parte de cualquiera.

Procuraré cumplir con todo empeño, según el espíritu y la letra de los sagrados cánones, los deberes apostólicos que me han sido confiados de enseñar, santificar y gobernar, en comunión jerárquica con el Vicario de Cristo y con los miembros del Colegio Episcopal.

Pondré diligente atención en mantener puro e intacto el depósito de la fe y en transmitirlo de modo auténtico, acogeré fraternalmente a los que yerran en la fe y haré todo lo posible para que vuelvan a la plenitud de la verdad católica.

Prometo que participaré o responderé, salvo impedimento, si me llaman

a los Concilios y otras actividades colegiadas de los Obispos.

Administraré diligentemente, de acuerdo con las normas de los sagrados cánones, los bienes temporales pertenecientes a la Iglesia que se me encomienden, cuidando cuidadosamente de que no se pierdan o dañen de ninguna manera.

Haré más las disposiciones del Concilio Vaticano II y de los demás decretos canónicos sobre la institución y el ámbito de acción de las Conferencias Episcopales, así como de los consejos presbiterales y pastorales, y promoveré gustosamente el uso ordenado de sus tareas.

Finalmente, en los tiempos establecidos, personalmente o por medio de otros, según lo establecido por el derecho, haré la visita ad limina apostolorum, daré cuenta de mi oficio pastoral e informaré fielmente sobre la situación del clero y del pueblo a mí confiado; además, aceptaré respetuosamente lo que se me ordene y lo pondré en práctica con el máximo empeño¹¹.

El trato de este tipo de obispo con el Papa –y, lo que es más sorprendente, con la curia vaticana– no es el propio de un sucesor de los apóstoles, sino análogo al de un vicario con su obispo, ya que, según el canon 480, "el vicario general y el vicario episcopal deben informar al

11 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. "Fórmula qua iusiurandum fidelitatis ab iis dandum erit qui episcopi dioeciesani nominati sunt", 1972 EV S1, 450-453; REspDCan 32 (1976) 379. Traducción al español a partir de la versión oficial italiana de dicho juramento: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19720101_giuramento-fedelta_it.html. Cf. *Ibid.*, J. MARTÍNEZ GORDO, *La conversión del papado y la reforma de la curia vaticana. Cambio de rumbo*, PPC, Madrid, 2014, pp. 130-131.

obispo diocesano sobre los asuntos más importantes por resolver o ya resueltos, y nunca actuarán contra la voluntad e intenciones del obispo diocesano". Se abrió o se reforzó, como se puede apreciar, un tiempo en el que el sucesor de Pedro empezó a ser concebido como el "obispo del mundo", reduciendo a los demás sucesores de los apóstoles a vicarios o delegados suyos; una involución que colocó, de nuevo, a la Iglesia en la mentalidad y forma de gobierno propiamente preconciiliares.

A diferencia de este tipo de Iglesia, en el modelo aprobado por el Concilio Vaticano II los obispos son "vicarios y legados de Cristo" y "no deben ser considerados como los vicarios de los pontífices romanos". Justamente, por ello, han de gobernar sus respectivas Iglesias locales con la autoridad de Cristo, "que ejercen personalmente" en su nombre, es decir, de manera "propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en última instancia (*ultimatum*) por la suprema autoridad de la Iglesia" (*Lumen Gentium*, 27)¹².

Por ello, la Iglesia es comunión de iglesias particulares, presidida, en la unidad de fe y en la comunión, por el sucesor de Pedro. Y en tal comunión reside la soberanía eclesial. Esta eclesiología está pendiente de desarrollo teológico y jurídico; y, por tanto, de ser estrenada. No tiene nada que ver con la obsesión por el poder y la jurisdicción del obispo de Roma, como si fuera el obispo del mundo, que se ha venido promoviendo y desarrollando estos últimos años y que hace de la inmensa mayoría de los obispos delegados del Papa, nunca –como proclama el Vaticano II– "vicarios de Cristo". Y, por

supuesto, tampoco tiene que ver con la teología que, desde los primeros tiempos de la Iglesia, recurría al imaginario matrimonial para señalar cómo era la relación de todos los obispos con sus respectivas diócesis.

Es evidente que la universalidad de la Iglesia no pasa por la supeditación de los obispos a la curia vaticana, sino por visualizar con mucha más claridad la relación sacramental que existe entre el Papa (sucesor de Pedro) y el colegio de los obispos (sucesores de los apóstoles), así como por representar el vínculo de todos ellos con sus respectivas Iglesias locales y de todas estas con las restantes.

Nada que ver con el carrerismo que, como "fruta madura" de la lectura involutiva reseñada, sigue dándose, desgraciadamente, en nuestros días. También entre los obispos españoles.

Un perfil mayoritariamente restauracionista

Una buena parte de los obispos entiende que, en la relación de la Iglesia con la sociedad civil, se han de defender la universalidad de la Verdad o de la ley moral natural, la excelencia de la "tradicción cristiana" y de la fe, así como la unidad de España. Frecuentemente, son obispos –y con ellos cristianos y colectivos– que tienen muchas dificultades para dar igual importancia al encuentro y diálogo, no solo teológico y dogmático, sino también racional e intersubjetivo, con quienes no comparten tales universalidad y bondad; y para conceder igual, o parecida, relevancia a la convivencia en paz entre personas con diferentes cosmovisiones.

Son obispos cuyos textos magisteriales emblemáticos son la encíclica *Veritatis Splendor* (1993) sobre la primacía de la verdad, a la que anteceden y suceden otros dos textos magisteriales: la Instruc-

¹² Cf. J. MARTINEZ GORDO, "Los contextos: del Vaticano II a nuestros días", en UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA – INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Recibir el Concilio 50 años después*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2012, pp. 13-57.

ción sobre la vocación eclesial del teólogo (*Donum veritatis*, 1990) y la revisión de la profesión de fe en la Carta apostólica *Ad tuendam fidem* (1998).

La universalidad de la Verdad y la excelencia de la tradición

Concretamente, una buena parte de los obispos españoles entienden que la Verdad, la ley moral natural y la "tradición cristiana" son incuestionables. En el primero de los casos, por su fundamento en Dios y, en el segundo, por fidelidad –según dijo León XIII– a un gobierno del Estado bajo la filosofía del Evangelio, es decir, a la llamada Cristiandad. Y así ha de ser porque se tratan de una Verdad y de una tradición que han llevado al país a los momentos de mayor esplendor de su historia. Por eso, han de ser defendidas y, siempre que sea posible, implementadas legislativamente. Como es de prever, sus intervenciones suelen tener una gran resonancia mediática, siendo objeto, en muchas ocasiones, de escarnio y, en otras, de encendidos elogios.

A pesar de contar con una encontrada y cada día más limitada– acogida, eclesial y social, son obispos y colectivos en los que se suele activar una conciencia victimista, supuestamente fundada en una "persecución mediática" por defender dichas verdades o principios. Es evidente que tienen dificultades para entender que la crítica recepción de sus propuestas en algunos medios de comunicación y sectores de la sociedad –e, incluso de la Iglesia– no obedece a tal supuesta "persecución", sino a una legítima discrepancia con principios y criterios que, a diferencia de cómo los perciben ellos, son acogidos como criticables y, al presentarlos fundados en la Verdad, también como impositivos.

Por tanto, tales críticas no tienen por qué ser catalogadas como beligerantes con la fe de la Iglesia católica o como

despliegue de un laicismo excluyente y autoritario. En la mayoría de las ocasiones, son observaciones formuladas –de mejor o peor manera– por personas y colectivos que no las aceptan, bien sea porque no se perciba en ellas la bondad que sus defensores aprecian, o bien sea porque ya no se acogen como verdades incuestionablemente consistentes desde el punto de vista racional o intersubjetivamente compartidas por todos. Y más todavía en un Estado aconfesional (y, en este sentido, "laico") que, reconociendo que "ninguna confesión" tiene "carácter estatal", se compromete a garantizar "la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades" y a mantener las "consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones" (*Constitución Española*, 16.1 y 16. 3).

He aquí un problema, de los muchos que suelen tener estos obispos, así como sus colaboradores más directos y los grupos y cristianos que sintonizan con ellos, para vivir de manera dialogal en una sociedad abierta y, por ello, democrática, plural y crítica y que, por serlo, no acepta ninguna imposición, aunque tolere –diálécticamente – a quienes lo intenten.

Afortunadamente, los seres humanos somos, como sostuvo Bernardo de Chartres en el siglo XII, enanos subidos a las espaldas de un gigante (la tradición) que, por estar encaramados a tales espaldas, vemos un poco más lejos de lo que la tradición –y, con ella, los tradicionalistas– pueden ver. Es responsabilidad nuestra sumar al saber y a los conocimientos acumulados, y recibidos gracias a la formación, todo aquello que podemos percibir y alcanzar en nuestro tiempo. Y hacerlo, siempre que sea posible, en clave aconfesional o laica, si es que realmente se busca su mayor aceptación posible.

Y lo que oteamos en nuestros días es que lo que se ha tenido, hasta no hace

mucho, como una universal "ley moral natural" es, frecuentemente y en el mejor de los casos, una verdad mayoritaria, pero nunca absoluta, mientras que hemos tendido a concluir de dicha mayoría una supuesta –pero no demostrada– universalidad. Por eso, ha sido muy habitual entender los casos que no encajaban en tal mayoría como errores o enfermedades; nunca como "verdades" igualmente naturales, aunque muy minoritarias y excepcionales y, sin duda, irrelevantes para quienes atienden de manera exclusiva solo a lo cuantitativo. Esto, que resulta difícil de cuestionar –desde Sto. Tomás de Aquino– en el caso de la homosexualidad, vale también para otras "verdades supuestamente naturales" e, incluso, absolutas, como, por ejemplo, el incuestionable valor de la vida. Sorprende que esta verdad no lo sea tanto en caso de confrontación con verdades y derechos igualmente absolutos, y con otras vidas: por ejemplo, en caso de guerra.

El ejercicio del poder en la Iglesia

No es infrecuente que estos obispos tiendan a desplegar, en su forma de presidir y gobernar sus respectivas Iglesias locales, actitudes autoritarias. Entre otras razones, porque, al autocomprenderse encargados de garantizar la unidad del pueblo de Dios en torno a la Verdad o a la "ley moral natural", a la tradición cristiana e, incluso, a la unidad de España, tienen enormes dificultades para tolerar la discrepancia o el disenso.

Lo normal es que, si se les pone al frente de comunidades grandes o un poco complejas, deleguen en determinadas personas algo de dicho poder. Como igualmente lo es que dichas personas sean de su "confianza", aunque, a veces, pueda suceder que haya quienes asuman esas responsabilidades sin compartir tal forma y concepción de la autoridad y del gobierno eclesial e, incluso, sin sintonizar

con sus respectivos diagnósticos sociales, teológico-pastorales y eclesiales.

Aceptamos la encomienda, suelen decir algunas de estas personas, para atemperarlos. Sin embargo, se trata de una posibilista disposición que no suele ser la usual. Lo corriente es que aquellos que son llamados a prestar este servicio lo sean porque se da una comunión, si no total, casi total, no solo con el perfil involucionista y restauracionista del obispo que los llama, sino también con su defensa de la Verdad o de "la ley moral natural" y de la "tradición cristiana". Y, a veces, más extrema que la que realiza y defiende el prelado que los ha llamado.

La verdad y la tradición en la secularidad

Creo que no está de más recordar, estableciendo un símil deportivo, que los partidos se juegan en el campo que se propone y respetando, en su vertiente sociopolítica, las reglas que, entre todos, nos hemos dado para promover o salvaguardar la convivencia pacífica. Eso quiere decir, si no me equivoco, que en un tiempo secular como el nuestro tales partidos –es decir, la exposición y defensa, tanto social como eclesial, de determinadas "verdades"– no se ganan imponiendo, en nombre de la universalidad de tal Verdad, valores, normas o instituciones, supuestamente incuestionables, sino mostrando, de manera convincente y empática, su bondad, universalidad y racionalidad.

Por tanto, nada que ver con la pretensión –típicamente extremista, pero no radical– de querer imponer social y eclesialmente una Verdad o una tradición –aunque pudieran ser de indudable matriz evangélica y tradicional– sin antes haber mostrado dicha universalidad, racionalidad y bondad; o, en el caso de un Estado aconfesional, plural y democrático como el nuestro, sin haber sumado las volunta-

des suficientes para, respetando los procedimientos democráticos, garantizar una convivencia a la vez pacífica y plural.

Cuando los católicos, sean obispos, laicos o colectivos, no prestan la debida atención a este dato mayor, acaban dando por procedente –y es posible que con conciencia martirial– un modo de relación con otros colectivos eclesiales y con la sociedad triplemente ineficaz e irresponsable.

En primer lugar, como ya he adelantado, porque provocan un recelo difícilmente superable –cuando no un rechazo frontal– en el interlocutor o interlocutores a los que hay que convencer –en este caso, a la ciudadanía– de la supuesta Verdad, de “la ley moral natural” o de la idoneidad de respetar determinada tradición sociopolítica o una concreta concepción de la “unidad” y, por tanto, de su necesidad para una convivencia plural y tolerante. Sin olvidar, por supuesto, que también tienen que convencer y ganar al resto de los católicos en cuanto a la consistencia evangélica y teológica de tales verdades y tradiciones.

En segundo lugar, porque, pretendiendo salvaguardar la Verdad o una tradición supuestamente incuestionables, no prestan la debida atención a los datos, explicaciones o argumentaciones que la otra parte –eclesial o secular– pueda aportar. No es suficiente con acusar al interlocutor de estar incurriendo en relativismo, sea del tipo que sea. Estos obispos y cristianos, si buscan proceder de manera eficaz y responsable, han de contrastarse con los datos y razones aportados por esos otros interlocutores. Sobre todo, cuando –no siendo seguidores de Jesús, pero sí ciudadanos de este país– sostienen que tal Verdad o tradición son una imposición, incompatible con su cosmovisión, que, sea la que sea,

no se funda ni en el Evangelio, ni en la tradición de la Iglesia, ni en la ley moral natural, ni en las supuestas raíces cristianas de España.

Y, una vez debidamente atendida esta primera urgencia, poder llegar, si fuera posible, a un acuerdo de mínimos que siga avalando una convivencia pacífica, democrática y, por ello, tolerante y plural. En definitiva, les urge dialogar, de manera empática y crítica, para intentar convencer a quienes no comparten ni su Verdad ni su defensa de la tradición, tanto en la sociedad como dentro de la Iglesia.

Y, en tercer lugar, porque se pone en peligro, según los casos, la comunión con la Iglesia conciliar o el respeto debido a las reglas del juego democrático que, constitucionalmente pactadas, buscan garantizar una convivencia pacífica, asentada en la acogida del pluralismo y cuidada con la tolerancia de unos con otros.

Entiendo que este tipo de obispos, cristianos y colectivos tienden a perderse –por razones que exceden esta aportación– en los extremos de las ramas que brotan del frondoso árbol de la Iglesia católica. Por eso, no creo que formen parte del robusto y fecundo tronco del grupo de los “radicales” en el seguimiento de Jesús, es decir, del conjunto de obispos, personas y colectivos que, porque siguen al Nazareno, a partir de lo dicho, hecho, padecido y encomendado por Él, van a la raíz de la vida y de los problemas que puedan surgir; abren vías de encuentro, entendimiento y posible solución con otras personas y colectivos, se autoidentifiquen, o no, como cristianos y mantienen unas relaciones libres y, a la vez, tolerantes con el Estado y con la sociedad civil, nunca impositivas o restauracionistas.

