

## **El futuro del Papado** **Giancalo ZÍZOLA**

---

### **Servicios koinonia**

*Este artículo constituye el capítulo cuarto del libro del mismo autor titulado «La otra cara de Wojtyla», cuya lectura completa recomendamos (ver abajo la referencia bibliográfica).*

Una cuestión que pesa sobre el Cónclave y divide a los electores es la reforma del sistema pontificio. ¿Deberá el nuevo papa cambiar la manera de ejercer el primado? ¿Deberá decidir medidas correctivas al absolutismo de la monarquía pontificia? ¿Sabrá crear condiciones de participación suficientes para obtener la aceptación universal que sea capaz de vencer el obstruccionismo que los grupos conservadores de la Iglesia opondrán a esta reforma estratégica? ¿O más bien debería concentrar y aumentar aún más su poder de jurisdicción universal, como pretende la curia romana, para poder mantener con más fuerza el choque con el Imperio? ¿Volver a una función más pastoral y humilde o continuar con la línea internacionalista de superobispo del mundo?

Estos dilemas, que brotan del debate electoral, enmarcan uno de los problemas decisivos de la Iglesia. Está expresamente previsto por la constitución electoral que se trate de él en la situación de la Sede Vacante. Es uno de los capítulos del Concilio Vaticano II pendientes de resolución por el bloqueo de la curia romana. El ala reformista de la Iglesia lo propone como tema central de su programa. Pero también los wojtylianos, los que quieren seguir con fidelidad a Wojtyla, deberían estar interesados en él pues la propuesta de reforma del papado forma parte de esos fermentos que desde el principio tuvo el pontificado de Juan Pablo II para abrir brechas en las formas heredadas de la identidad católica a través de las cuales pueda llegar un futuro aún inédito.

Fue precisamente Wojtyla quien en 1995 abrió con fuerza las puertas de esta reforma. En la encíclica *Ut unum sint*, por primera vez, el papado tomaba la iniciativa de incluir en la agenda la búsqueda de una forma de ejercicio del primado pontificio que "sin renunciar en forma alguna a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva".

A pesar de este autorizado salvoconducto, el proyecto no ha logrado dar muchas brazadas en el mar romano. No han faltado intentos de ahogarlo. Los abogados de Pedro recomiendan fidelidad y obediencia, pero cuando Pedro decide moverse son los primeros que evocan el canto del gallo. No hay duda de que la reforma estructural del papado necesita un enfoque multilateral en el ámbito ecuménico y un acopio teológico de gran calado. Según monseñor Luigi Sartori, teólogo de Padua, "es una empresa que va a exigir por lo menos un siglo". Pero van pasando los años tras la encíclica y no se ha empezado: salvo alguna referencia en algún congreso, todo está como antes o tal vez peor.

En el conjunto del legado de Juan Pablo II esta reforma constituye objetivamente uno de los puntos de excentricidad (en el sentido propio de la palabra, extravagancia) que dejan perplejos a los conservadores y centralistas mientras que los innovadores se ven reforzados. El grupo tradicionalista que ha saboteado la colegialidad no está dispuesto a aceptar la reforma a fondo del sistema de gobierno papal. En la otra parte, los reformistas tienen claro que la Iglesia necesita este cambio para la propia gobernabilidad del sistema y para dar un empuje decisivo

al proceso ecuménico. El nuevo papa está llamado a “completar” este “Wojtyla inédito”, a no ser que sea elegido entre quienes pretenden dejarlo en el mundo de los sueños. En un caso u otro, *hic Rhodus, hic salta*<sup>[1]</sup>: en esta reforma se va a decidir en buena parte la orientación programática del sucesor.

### **Cambio y estabilidad**

La delicadeza y complejidad de este proyecto de reforma no son excusas para huir de esta gran gestación institucional. Juan Pablo II llegó a él tras una valoración teológica de la actual transición en la sociedad globalizada hacia un sistema religioso complejo. En su visión, el proceso de interacción entre religiones, Iglesias y comunidades cristianas dispersas en la sociedad secularizada no puede dejar el sistema papal tal como se configuró en los dos siglos pasados tras los dogmas del Vaticano I, lastres dramáticos tanto entonces como ahora. Intencionadamente Wojtyla ha planteado la búsqueda de una forma diferente del servicio papal desde una perspectiva ecuménica.

Este enfoque ha revelado su convicción de que la reforma del trono parte no sólo de una mayor adhesión a la voluntad de Cristo en el servicio apostólico de Pedro sino también de la mayor aproximación entre Iglesias y comunidades cristianas de Oriente y Occidente. Hay por tanto en este proyecto una vinculación indivisible entre reforma del papado, acercamiento ecuménico y diálogo entre las religiones. Ésta fue ya una dimensión estructural en la edad fundacional del cristianismo, cuando se tuvo que integrar el hebraísmo de su lugar de origen con la diáspora posterior en una cultura grecorromana.

La propuesta de reforma del papado ha cuajado en una praxis que ha hecho moverse al ministerio petrino, aunque con formas discutibles, para ir al encuentro de los pueblos de la Tierra y proponerles el mensaje cristiano en un tiempo de tránsito hacia la unidad del género humano conseguida a partir de culturas, tradiciones y expectativas muy diversas. La misma vocación viajera de Wojtyla no era ajena a esta intencionalidad religiosa que, precisamente por ser religiosa, iba más allá de todo separatismo gnóstico y se entrelazaba con los temas de los derechos del hombre y de los pueblos, consciente de que con ellos sólo se puede comunicar mediante el diálogo.

A través de las vicisitudes del papado en el siglo pasado, aparece más al desnudo la paradoja de la autoridad en la visión cristiana: la investidura de Pedro es una roca que se va desplazando en el tiempo. Es un cargo que se fundamenta a la vez en la humillación y la misión. En el frontal de la crucifixión de Pedro en Santa María del Popolo, Caravaggio pinta maravillosamente el drama y el vértigo de este vuelco: “Es una reproducción con una disimilitud”, ha comentado Urs Von Balthasar. “En una imagen grandiosa lo expresa la crucifixión de Pedro, con los pies en alto: es la cruz, pero como una imagen invertida, signo definitivo de la situación jerárquica. Sólo gracias a esta permanente humillación de la función eclesial la imagen de un ministerio jerárquico en la Iglesia es cristianamente sostenible. Esto significa que la figura del ministerio instituido por Cristo en la Iglesia tiene, en cuanto tal e independientemente de la persona que lo desempeñe, la figura de la cruz” <sup>[2]</sup>.

Éste es el punto en el que Wojtyla ha hecho consistir la virtualidad futura

de su pontificado y de su misma identidad. Y por eso en esta reforma fontal se han centrado las contradicciones y paradojas más graves de su pontificado. Una vez más de lo inédito de Wojtyła surgen instancias que ponen en crisis las formas y las prácticas institucionales actuales. No es fácil recoger en la intrincada maraña de este conflicto los movimientos convergentes de fidelidad y cambio, integradores ambos de la identidad. Para algunos conservadores la idea de la tradición tiende a la rigidez del tradicionalismo que les lleva fatalmente a rechazar la posibilidad de que a veces, para mantener la identidad, el cambio es precisamente lo más necesario. ¿No decía ya el cardenal John Henry Newman que “la innovación de hoy forma parte de la tradición del mañana”?

¿Pero cuántos Newman hay hoy en el Colegio cardenalicio? Un proyecto reformador, basado en una idea dinámica de la tradición, podría alcanzar éxito sólo si se consiguiera en este punto un acuerdo entre reformistas y wojtylianos de estricta observancia, vinculados entre ellos por el interés común de no dejar que se pierdan algunos valores del pontificado marcados por la utopía. Esta alianza podría conseguir no sólo la descongestión del trono papal hoy, sino la aceptación de los cambios por parte de la comunidad cristiana, aún demasiado influenciada por paradigmas gnósticos. El efecto de estas concepciones ahistóricas y mitológicas de las instituciones religiosas ha sido siempre, incluso en la sociedad secularizada, envolver en un aura de sobrenatural inmutabilidad las formas papales. Pero está claro que no se puede invocar correctamente el derecho divino para impedir el cambio de las formas históricas de la Iglesia, caducas y variables por estar ligadas a circunstancias históricas. Más bien el derecho divino, más radical que el eclesiástico, obligaría en ocasiones al abandono o corrección de instituciones relativas a circunstancias del pasado.

En esta perspectiva es emblemático el ejemplo de Juan XXIII, un papa plenamente tradicional a quien se debe la contribución más notable del siglo XX a la reforma del papado. Los instrumentos adoptados fueron los más clásicos, la convocación de un Concilio Ecuménico y la recuperación de la función pastoral del obispo de Roma con sencillez de estilo.

Pero el argumento más convincente a favor del cambio como variable de estabilidad proviene de la historia de la Iglesia. Ella testimonia que el primado no ha seguido siempre el mismo paradigma y se ha forjado siguiendo las variables históricas. En su obra *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, el teólogo alemán Hermann J. Pottmeyer ha demostrado la relevante influencia del desarrollo histórico en la concepción y en la práctica del primado pontificio. Institución simbólica de la estabilidad, el papado ha asumido formas nuevas, cambiando y adaptándose en los veinte siglos de su historia. Esta mutabilidad es lo que le ha garantizado la extraordinaria permanencia e identidad en el tiempo. Por eso los nuevos cambios serían coherentes con la fisiología de la institución. Se puede por tanto hablar legítimamente de “futuro” del papado.

En el primer milenio el ejercicio del ministerio petrino siguió un paradigma totalmente diferente del seguido en el segundo milenio. Antes del cisma de Oriente (siglo XI) la Iglesia se comprendía como testigo de la tradición apostólica. El servicio petrino no incluía el gobierno directo y universal de la Iglesia, que estaba confiado a la sede papal para Occidente y a los cuatro patriarcas de origen apostólico en Oriente.

Había varios centros eclesiales relativamente autónomos.

Prevalció después una teología política monárquica que consideraba el primado como *plenitudo potestatis* del papa en el sentido jurídico de una soberanía universal. La expansión del poder pontificio no ha dejado de crecer en el segundo milenio hasta la caída del poder temporal en 1870. En ese mismo año se elaboraron los dogmas del Vaticano I bajo la presión de una corriente ultramontana, que tendía a imponer una concepción absolutista del primado de jurisdicción, imitando a las soberanías temporales en lucha con el constitucionalismo liberal. Las formas institucionales que se han adherido al trono pontificio son herederas, al menos en parte, de las ideologías de la Restauración absolutista de siglo XIX.

Posteriormente la Iglesia ha vivido mucho tiempo con una interpretación maximalista, a lo De Maistre, de estos dogmas, hasta justificar un centralismo jurídico y doctrinal basándose en una interpretación infalibilista de la infalibilidad<sup>[3]</sup>. Esta mentalidad maximalista influyó también en el Concilio Vaticano II, cuyas aperturas a la colegialidad episcopal fueron desvirtuadas debido a precauciones de todo tipo, impidiendo así una conciliación del ejercicio del primado con la eclesiología de comunión que se reflejara en cambios operativos del gobierno de la Iglesia.

La reforma papal centrará sin duda la atención de los cardenales en las Congregaciones generales que se celebrarán en las vísperas del Cónclave.

### **Un papado ecuménico**

Primera condición, el relanzamiento del proceso ecuménico. Ya Pablo VI, en el discurso al Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra había reconocido que el poder del pontífice romano en sus formas actuales constituía una traba al reconocimiento del papado, por todas las Iglesias divididas, como centro de comunión y de servicio a todos los cristianos.

Para los 342 millones de cristianos de denominación protestante y para los 80 millones de anglicanos, lo mismo que para las Iglesias ortodoxas, las dificultades principales para la unidad tienen que ver con los límites jurisdiccionales de la función primacial del papa sobre todas las Iglesias.

Gracias a los esfuerzos desplegados por los grandes papas ecuménicos Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II el movimiento hacia la unidad se ha acelerado mucho en los últimos decenios del siglo XX. Pero no hay que confundir este movimiento con el modelo de retorno al redil de Roma. Está bastante claro que la subordinación de las Iglesias y el retorno de las Iglesias evangélicas bajo el primado papal del obispo romano no se lo puede esperar nadie y que la perspectiva de la unificación por absorción, aunque no esté del todo descartada en el mundo católico, no sería ni siquiera deseable.

Por otra parte, la encíclica *Ut unum sint* reconoce que no puede haber unidad ecuménica si se obliga a los separados a renunciar a sí mismos y a abandonar las tradiciones propias. La política ecuménica de Roma no pone ya tales condiciones e incluso ha declarado que la unidad entre los cristianos sólo es concebible con el respeto a las diferencias y a la autonomía.

Al mismo tiempo se puede constatar que en el movimiento ecuménico y en la cristiandad mundial está aumentando la búsqueda de una

comunión que supere las divisiones. La exigencia de un "servicio de unidad" que constituya un punto de convergencia común y obre de propulsor de la fe y de la caridad hacia el mundo, se ha hecho inaplazable desde que los cristianos han sido conscientes del hecho de ser una minoría en la población mundial y de serlo cada vez más. Ellos se están dando cuenta de que no pueden seguir con las viejas riñas de familia y que sólo reencontrando y manifestando abiertamente una comunión real en lo esencial de su fe, podrá ésta volver a ser hoy creíble y convincente.

Para responder a esta exigencia de una fase casi refundadora del oficio papal en diálogo con las Iglesias cristianas a la encíclica tendría que haber seguido alguna medida práctica coherente con ella. Y el que quede como una simple declaración de intenciones en papel mojado dependerá de que el sucesor logre reformar algunas concreciones y estructuras de la institución papal que no son compatibles ni con el modelo petriño practicado en los primeros siglos ni con la aceptabilidad ecuménica.

Hay que admitir que la llamada de Juan Pablo II no obtuvo tampoco una recepción siempre favorable por parte de los separados. El diálogo sobre el primado del papa se ha revelado más difícil precisamente con las Iglesias más "hermanas", las de Oriente. El único eco a la encíclica fue la ponencia de la comisión internacional anglicano-católica (ARCIC II), dada a conocer el 3 de septiembre de 1998. Este documento de trabajo, titulado *Il donno dell'autorità*, ha sido considerado como un paso importante dado por las dos Iglesias para examinar el concepto y el ejercicio de una autoridad que incluyera un cierto "primado espiritual" del obispo de Roma.

Se trata de discernir más acertadamente las formulaciones doctrinales del primado y de la infalibilidad pontificia, distinguiendo en ellas lo que hay de condicionamientos políticos y culturales de otra época, de modo que resplandezca en todo su valor el fundamento bíblico y espiritual de la autoridad del papa en un contexto de Iglesias reconciliadas. En este proceso de deshielo se advierten signos de que los bloques antagonistas empiezan a descomponerse, se mueven las posiciones y se empieza a valorar positivamente las razones de los otros. "Roma no debería renunciar a su pretensión de primacía para favorecer la unión de las Iglesias", escribía un teólogo protestante, Jean Jacques von Allmen: "El papado no debería suicidarse. Si se toma en serio la pretensión primacial y si esta cuestión es necesaria, Roma debería defenderla como se defiende una vocación" [4].

Algunos teólogos y responsables de Iglesias han declarado que les consta que el mismo Juan Pablo II piensa que la mejor defensa del primado es la de proceder a reformarlo. Los ecumenistas, católicos o no, creen que el cambio es muy urgente y no sólo con vistas a la comunión de las Iglesias cristianas sino porque el primado se entiende como un servicio a la unidad de toda la familia humana. En sus viajes internacionales el papa ha empezado a ser considerado por muchos como un portavoz de la conciencia humana en su estado puro.

"Lo que espero yo con los ortodoxos es la comunión, no la jurisdicción", dijo Juan Pablo II al teólogo laico ortodoxo Olivier Clément, explicándole su proyecto de un primado espiritual "a muchas velocidades" que respetaría la plena libertad interior de las Iglesias orientales como existía en el primer milenio.

### **Una evolución dogmática**

El futuro del papado exige una segunda condición: un esfuerzo hermenéutico nuevo sobre la dogmática formulada por el Concilio Vaticano I en 1870. En el debate electoral sobre el programa, éste será un punto crucial. Para la curia romana el Vaticano I representa un paradigma eclesial irrevocable al que debe subordinarse cualquier otro pronunciamiento. Este enfoque amalgama en una sola cosa intocable el dato de la fe con las incrustaciones posteriores provenientes de los modelos políticos y culturales vigentes en la Europa de la Restauración.

Está en marcha una discusión, tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia católica, sobre el modelo de ministerio petrino compatible con las exigencias dogmáticas por un lado y con las convergencias ecuménicas por el otro. Se reconoce que la encíclica sugiere una distinción entre lo "esencial" del servicio del sucesor de Pedro y las modalidades históricas del primado.

La esencia del primado, que se funda en los datos del Nuevo Testamento, representa la parte teológica que no se puede tocar, pero que admite nuevos desarrollos interpretativos. Entre los teólogos que se han consagrado a esta investigación, Hermann J. Pottmeyer ha llegado a la conclusión de que los dogmas del primado y de la infalibilidad pontificia no constituyen obstáculos doctrinales para un ejercicio del papado que renuncie deliberadamente al centralismo romano y se inscriba en la eclesiología de comunión adoptada por el Concilio Vaticano II.

Los reformistas sostienen que también podría aplicarse en este campo una evolución del dogma y no sólo una simple distinción entre el fundamento dogmático y la modalidad del ejercicio del primado. Esta redefinición contemporánea de los fundamentos dogmáticos y de las funciones de un primado en la Iglesia de Roma sería la solución más fecunda. Algunos teólogos e historiadores que han intervenido en esta discusión han manifestado su convicción de que un día se podría desarrollar una toma de conciencia de la relatividad de las formulaciones doctrinales de una cierta época y de un determinado ambiente cultural. Esta nueva conciencia, ya muy presente en casi toda la producción teológica, podría elevarse al nivel de conciencia dogmática, elaborada por procesos intereclesiales de recepción y reconocimiento. No se puede olvidar que el primado está inserto en la historia humana, hasta en los profundos estratos de poder que la constituyen, participando en su dinámica de manera única y original.

El jesuita Klaus Schatz ha mostrado cómo la formación de este "centro de poder" intraeclesial se ha producido con frecuencia de manera teológicamente muy discutible, por analogía con el gobierno estatal e incluso como copia exacta del Estado. Incluso en la antigüedad, la categoría de Roma, *caput mundi* que decreta las leyes al mundo entero, influyó en la idea romana que, según la tradición, tuvo el mismo Pedro. La legislación y el gobierno sustituyen al concepto de testigo.

Esta figura del primado, concreta, centralizada y sobrecargada de pretensiones jurídicas y ambiciones políticas, ¿es verdaderamente inevitable como si fuera un precio que hay que pagar para conservar y reproducir la misión espiritual de la Iglesia? ¿Y qué decir cuando la *imitatio imperii* acaba por revestir al ministerio petrino con la coraza

absolutista del Vaticano I, tomada de prestado de las ideologías políticas de la Restauración europea?[5].

Pero también en la cúpula vaticana, entre los cardenales de curia, se ha abierto paso la disponibilidad a una reflexión crítica. La intervención más clara en este sentido la ha hecho el cardenal Roger Etchegaray –durante mucho tiempo al lado de Juan Pablo II como su ministro para la Justicia y la Paz– en la conferencia que pronunció en Génova el año 1999 para el encuentro de las religiones por la paz promovido por la comunidad de San Egidio. Etchegaray contextualizó el dogma del primado, “definido en el Vaticano I como una cima solitaria, con un poder supremo y plenario en toda la Iglesia”. Sin embargo, en su opinión “no se puede comprender aquel concilio sin el Vaticano II que, sin quitarle nada, pone esta cima en un macizo armonioso en el que el primado y la colegialidad se coordinan y complementan lo mejor posible. El mismo Vaticano I, presentado con demasiada frecuencia como la caricatura de un papa monarca absoluto de la Iglesia, pide expresamente interpretar el primado de jurisdicción ‘según los concilios ecuménicos, sobre todo aquellos en los que el Oriente se encuentra con el Occidente en la unión de la fe y en la caridad”. El mismo cardenal ha aportado a la discusión una advertencia que deberá ser profundizada más en el debate teológico e histórico: “Verdaderamente la aceptación del primado del obispo de Roma parece que no fue unánime antes de los cismas. El primado romano no era legitimado de la misma manera en Oriente y Occidente, sin que esto provocara una fractura de la comunión durante el primer milenio: la unidad de la Iglesia era antes vivida que pensada”[6].

Se trata de una avanzadilla hermenéutica que espera la aceptación generalizada y sobre todo el respaldo teológico del sucesor, si es que estuviera decidido a desbloquear la reforma.

### **Las condiciones espirituales para el papado**

La tercera condición: una profundización de la espiritualidad de la comunidad cristiana; es el único aspecto que ha encontrado el consenso unánime de todos los grupos tradicionalistas. El cardenal Ratzinger ha insistido continuamente en este punto en sus conferencias, libros y debates. Pero hace ya años que el reino de lo “espiritual” no se deja fácilmente arrastrar por un espiritualismo desencarnado y una metafísica negra. El llamamiento a lo “espiritual” ha sido un punto crítico desde que los teólogos de la Liberación se han opuesto al uso alienante de la espiritualidad cuando ésta se convierte en fácil concubina de los regímenes opresores. Ellos han demostrado cuán extraña es a las Bienaventuranzas del Evangelio una espiritualidad fuera del tiempo, despachada como metadona religiosa de masa, “flores en las cadenas de los esclavos” y con una destacada tendencia a combinarse con el rigor del autoritarismo. Por esto en la Iglesia católica se multiplica la perplejidad respecto a los movimientos espiritualistas en los que la abstracción celestial intenta substraer a los prosélitos de los conflictos reales.

¿Debe la reforma del papado respirar una única atmósfera “espiritual”? Nadie olvida la dureza con la que el cardenal Ratzinger, en un congreso en Letrán sobre el Concilio Vaticano II, liquidó las hipótesis de reforma de las estructuras eclesias-ticas centrales acusándolas de “horizontalismo” y de “sociologismo”, recomendando privilegiar la

“reforma espiritual” para dejar las cosas como estaban. La misma argumentación fue utilizada por el clan de los wojtylianos para quemar la propuesta avanzada por el cardenal Carlo Maria Martini en el Sínodo de 1999 sobre un nuevo Concilio o foro equivalente que retomara los cambios pendientes en muchos frentes críticos de la Iglesia.

Pero utilizar la espiritualidad como alternativa a la reforma estructural es peor que una mistificación. Es un mal negocio. Es una falsedad histórica. Los reformistas, decididos a no regalar la espiritualidad a las derechas, han empezado ya a rebatir los sofismas espiritualistas del partido conservador: se citan, entre los muchos nombres posibles, a Bernardo de Claraval, Catalina de Siena, Pedro Damiani, Joaquín de Fiore, todos hombres y mujeres de claustro, maestros espirituales y, precisamente por ello, reformadores de las estructuras, dispuestos a empuñar el látigo para “sanear la viña del Señor”. Movidos por el deseo de hacer más vital y visible la misión espiritual de la Iglesia en su época, ellos no dudaban en invitarla a adherirse a la verdad completa de Cristo, de quien la Iglesia es mera función, denunciando por eso el afán de poder y el inmovilismo de la curia romana.

Así recomendaban a los papas “poner el hacha en la raíz” con profundas reformas estructurales. Aquellos santos llegaban a acusar a los conservadores, aunque se proclamaran verdaderos espirituales, de dañar la misma espiritualidad de la Iglesia con su oposición a las reformas institucionales, un reproche que no ha perdido con el tiempo su valor. Luchaban en nombre de la espiritualidad para romper el maridaje de la Iglesia con el poder temporal y la riqueza. Su convicción era que sin la pobreza no sería posible en la Iglesia una verdadera reforma del centralismo jurídico y político. Y, recíprocamente, creían que un distanciamiento de la Iglesia del poder temporal sólo podría nacer reviviendo las tensiones escatológicas en su interior.

Especialmente actual es el consejo del “calabrés de espíritu profético dotado”, como Dante definía al utopista de los primeros años del segundo milenio más conocido en el área anglosajona. En la obra *De vita Sancti Benedicti*, Joaquín de Fiore comparaba el papado al viejo Simeón en el momento de acoger al niño Jesús en el templo de Jerusalén. Él no deseaba otra Iglesia, sino la transformación de esta Iglesia, mediante su arrepentimiento y reforma, tanto en el corazón de las personas como en las instituciones. Esta reforma institucional debía fundarse en la renuncia a la realeza política y temporal, en el redescubrimiento del “siervo sufriente de Yahvé” y en la realeza escatológica de un reino “que no será de este mundo” sino que se fundará en la misma inutilidad temporal. Joaquín subrayaba que cuanto más presente se hace en la Iglesia un pleno sentido de estar sostenida sólo por la promesa del Reino de Dios y no por sus seguridades materiales, más podría crecer en ella la conciencia de su inadecuación histórica. Su configuración trinitaria prefiguraba, en la edad del Espíritu, una nueva existencia espiritual, producida por una conciencia crítica del tiempo. Símbolo de la Iglesia de la edad del Hijo, Pedro se habría transformado en la Iglesia de Juan, más libre de constricciones materiales y más idónea para la confesión de la Iglesia espiritual.

¿Cómo cumplir un diseño de tal amplitud en una reforma estructural de la actual monarquía pontificia? Los mismos reformistas admiten que una reforma de este género, para ser incisiva, no puede limitarse a

intervenciones de mera modernización institucional, como de ingeniería constitucional, sino que implica una gran inspiración, como un revulsivo de los estratos más profundos de la tradición de la Iglesia, en el sentido de un resurgimiento escatológico. En todo caso, hay que señalar una coincidencia significativa: la idea de abrir el proceso de la reforma del papado fue lanzada al final del siglo pasado, un siglo caracterizado por la caída del poder temporal de la Iglesia romana en sus varias formas, aunque fuerzas poderosas de su interior trabajaban para restaurarlo. Una mirada a la historia de la Iglesia nos lleva a la conclusión de que las fases de reforma del papado han coincidido con procesos de debilitamiento político de la Iglesia acompañados de reforzamientos espirituales. Esta conclusión justifica la convicción de que sólo dejándose interpelar por el acontecimiento original del cristianismo, el amor de Cristo en la Cruz, puede justificarse concretamente una reforma en la Iglesia.

### **Las lágrimas de Pedro**

Desde el punto de vista de la espiritualidad, el camino hacia la reforma del papado se vio favorecido por la decisión de Wojtyla de reconocer públicamente los errores históricos de la Iglesia, en la celebración penitencial del 12 de marzo del 2000 en la Basílica Vaticana. Aunque otras medidas de su pontificado tendieran a agravar el infalibilismo, los *mea culpa* del Jubileo del 2000 constituían una contradicción positiva en el sistema romano. El gesto del papa abrazando la Cruz en el altar de la Confesión, en señal de identificación con el ministerio instituido por Cristo en la comunidad de fe pero también como figura de un desnudamiento, de una *kenosis* necesaria para la Iglesia como había soñado el mismo Martín Lutero, iba a permanecer como una de las imágenes mayores del pontificado. La cruz como norma eclesial llevaba también a reconocer que la Iglesia vive del perdón de Dios y no tiene otra fuerza que la Cruz misma.

“Nunca más contradicciones entre la caridad y el servicio a la verdad”, decía el papa aquel día. “Nunca más gestos contra la comunión de la Iglesia. Nunca más ofensas a otro pueblo. Nunca más recurrir a la lógica de la violencia. Nunca más discriminaciones, exclusiones, opresiones o desprecio de los pobres y de los últimos”.

Los compromisos eran graves y se proyectaban impetuosamente hacia el futuro. Aquellos “nunca más” eran vinculantes para el papa del futuro, quienquiera que fuera el sucesor cuya voz estaba él ahora interpretando. Si aquella imagen iba a prolongar su influencia en el tiempo, como auguraban los reformistas, habría que tomar nota del llamativo silencio de los cardenales y obispos de curia presentes en aquel rito, que presagiaba la morosidad institucional que iba a encontrar el intento de reforma evangélica del sistema romano. La realidad era muy diferente de la que el papa con aquel gesto intentaba mostrar como liberada del pasado: mientras se golpeaba el pecho por los errores del pasado, la misma Iglesia de Juan Pablo II se reafirmaba en su milenaria tendencia a aliarse a cualquier costo con los poderosos de turno –los grandes poderes políticos y económicos de hoy– para estar presente en la historia secular con un rol fundamental.

Con los *mea culpa* por los errores históricos del pasado el principio de autocrítica eclesial extraía de las entrañas del pasado la llamada a la

conversión del pecado de integrismo de la Iglesia. Eran actos cuya virtualidad de penitencia y humillación iba más allá del presente y podría condicionar el papado del futuro. En este proceso de conversión el mismo papa encuadraba la transformación del sistema papal respondiendo a las expectativas del mundo ortodoxo que espera ver “las lágrimas de Pedro”.

El paradigma de la reforma de la Iglesia se concentraba en la imagen del papa abrazando y mirando en los ojos a Cristo en Cruz, en el altar de la Confesión y en un momento decisivo y *crucial* de la historia secular de la Iglesia romana, al aceptar solemnemente la confesión de su propia culpa. Y este gesto tan simple, como simple es toda obra genial, un gesto que era a la vez mansedumbre dispuesta al perdón y estruendosa sacudida, hacía templar las columnas de esa basílica que es el salón del Trono del papado.

No era sólo por esto por lo que el Trono sufría una especie de arrugamiento físico –un movimiento semejante pero contrario a la rigidez defensiva– como si el orden antiguo del mundo hubiese sufrido una decisiva contestación. El espíritu del estado de asedio volvía nerviosa a la casta de los Intransigentes a medida que el Trono parecía ser abandonado lentamente por el Rey con su autodeposición. Pedro seguía siendo Pedro pero su Trono era destronado por decisión del mismo soberano. La corte acusaba el golpe y reaccionaba.

Allí estaba el Pedro de aquellos pobres huesos olvidados, mezclados con los huesos de otros comunes mortales, en el cementerio extrarradio del Vaticano en los tiempos en que los vaticinios salían de las cuevas de esa colina. Y estaba el Pedro vertiginoso y traidor del baldaquino triunfal más contradictorio del mundo. ¿Qué Pedro iba a quedar en el sistema cuando Pedro se hubiera ido con lágrimas, después de haber negado por tercera vez al Señor? ¿Qué Pedro, no antes, sino *después* del nuevo Canto del Gallo?

La onda expansiva de este gesto se propagaba. Pero no era la única. El sistema se asomaba consternado a las ventanas de los palacios vaticanos, tras las cortinas ocres de los altos ventanales de las logias, para escrutar un mundo que se hacía cada vez más complejo, más mundos que venían de lejos y cohabitaban, más culturas que se entrecruzaban, más lenguas que se sobreponían, más formas de lo divino que por primera vez se miraban a los ojos y comprendían que hay millares de hojas, cientos de ramas, pero un solo árbol, como la verdad. Desde las logias donde por siglos la Verdad era la que allí –y sólo ella– habitaba, este mundo producía vértigo. Era molesto. Producía terror. Un ansia de simplificación tendía a allanar todo bajo la instancia suprema de la autoridad, concentrando en la figura papal, sobredimensionada mediáticamente, la representación universal e indiscutible del poder espiritual. Pero la figura papal se escapaba de este secuestro. El papa emigraba hacia Pedro.

### **Algunas reformas necesarias**

Al teólogo Ladislav Orsy, jesuita que trabaja en el Centro de Derecho de la Universidad Georgetown de Washington, le hicieron esta pregunta: “¿Podría el papa gobernar una Iglesia en la que confluyeran todas las comunidades cristianas de la misma manera que gobierna la comunidad católica romana? En caso contrario, ¿qué cambios habría que hacer?” [7].

La pregunta nos permite comprender qué difícil es imaginar el futuro ecuménico del papado fuera de una perspectiva de reformas tendentes a dotarlo de una morfología de comunión que comprometa a toda la Iglesia.

Tampoco el papa estaba satisfecho con la situación actual. El problema que el Cónclave tendrá que afrontar no es si son necesarias reformas sino cuáles son las medidas concretas más urgentes. Es evidente que, si se debe avanzar hacia un papado ecuménico, habrá que comenzar reforzando la comunión católica y la participación en el interior de la Iglesia romana de todos sus componentes para conseguir un tipo de unidad que respete su irreducible diversidad.

No sólo lo exige el principio clásico de subsidiaridad sino también la naturaleza universal de la misión evangelizadora, que necesariamente debe abrirse a la inculturación del Evangelio en los nuevos universos culturales aún no suficientemente impregnados o alcanzados por la fe cristiana, especialmente en Asia y África fuera del mundo occidental. No había reunión en que los cardenales no comprobasen la existencia de un difuso malestar en las relaciones eclesiales debido a defectos estructurales. Malestar que persistía a pesar de la visibilidad y prestigio internacional de que gozaba la Iglesia romana. El "caso Milingo" estallado en agosto del 2001 ha revelado algunos problemas causados por la morosidad en el cumplimiento de africanización del cristianismo acordado por el Sínodo de los obispos para África. Ya en 1984 Karl Rahner, en la última entrevista que dio en su vida, me dijo en Innsbruck que África debía considerarse una prioridad: "Es necesario preguntarse si la moral matrimonial africana debe ser un calco de la europea [...]. Es absolutamente urgente una efectiva y legítima descentralización de la Iglesia, con todas sus consecuencias"[\[8\]](#).

No se trata sólo de mejorar el equilibrio entre la Urbe y el Orbe, entre el centro y la periferia, sino de responder a una exigencia teológica. La confrontación en este punto ha mostrado hasta qué punto siguen siendo diferentes los puntos de vista en el vértice de la Iglesia romana. El partido "político" de la curia vuelve a pulsar en cada sínodo la misma tecla desde hace años: en un mundo globalizado la Iglesia no puede permitirse el lujo de ensanchar la malla de sus diferencias internas descentrándose en autonomías regionales. Al contrario, tiene necesidad de reforzar su unidad en torno a Roma. La función internacionalista del papado quedaría así reducida a ser la máscara chispeante de una romanización del catolicismo.

Grandes teólogos han prestado a esta visión bonifaciana el soporte de sus argumentos: el cardenal Ratzinger ha sido naturalmente quien ha ofrecido los más sugerentes, aun a costa de cambiar el sentido de los textos del Concilio Vaticano II. La exigencia de justificar la política unificadora de la catolicidad obligó al cardenal a establecer que "la Iglesia universal precede a las Iglesias particulares". Con su instrucción *Dominus Jesus* (2000) Ratzinger ha defendido vigorosamente la tesis romanocéntrica. Le contestaron llenos de estupor quienes se sienten fieles a la herencia conciliar, aportándole la constitución dogmática conciliar *Lumen gentium* que afirma todo lo contrario: la Iglesia universal existe en las Iglesias particulares y a partir de ellas. En otras palabras, no existe la Iglesia universal, ni siquiera teóricamente, sin Iglesias particulares.

En una Iglesia sofocada por el conformismo, las diferencias han empezado a mover las aguas del estanque, sin esperar el fin del pontificado. Pero es fácil prever que la competición entre tendencias eclesiales sobre el sentido permanente del Concilio está esperando la Sede Vacante para jugar la gran final.

Ya se han levantado voces muy autorizadas de preladados católicos para criticar la política romana e invocar las reformas. Los cardenales König, Eyt y Danneels, siguiendo la tajante intervención del ex-arzobispo de San Francisco John Raphael Quinn en 1996, han propugnado las reformas necesarias para que el obispo de Roma recupere la plenitud de su significado espiritual, en el centro de la comunión de las Iglesias cristianas, caracterizándose por lo opuesto a la lógica del poder: los caminos de debilidad y pobreza que son las huellas de Dios. Se podría recordar la previsión formulada por Paul Ricoeur cuando visitaba el exterior del ábside de Miguel Angel desde los jardines vaticanos: "¡Sublime! Pero algún día la Iglesia tendrá que renunciar a lo sublime si quiere anunciar a Cristo pobre y crucificado".

### **La controversia sobre el estatuto deliberativo del Sínodo**

La encíclica *Ut unum sint* propone la necesidad de encontrar nuevas formas de ejercer el primado pero no dirime la cuestión de qué formas deben ser éstas. Se supone que en los próximos años los teólogos, ayudados por historiadores y exegetas bíblicos, irán perfilando una forma papal que limite la soberanía jurisdiccional a casos excepcionales y conceda amplias autonomías como las que estaban vigentes en los patriarcados y sínodos de la antigüedad.

Entretanto sigue en vigor el programa del Concilio Vaticano II con su doctrina sobre la colegialidad en todos los niveles, que está todavía exigiendo muchas de las normas necesarias para llevarlo a cabo. Son medidas urgentes que prepararán el papado y todo el sistema de la Iglesia para reformas de más envergadura y que salieron en muchas intervenciones del Consistorio extraordinario de 2001 como exigencias de acción ineludibles para modificar algunas posiciones críticas de la praxis de la Iglesia. Vale la pena recorrerlas una por una.

Algunos cardenales hicieron saber que son favorables a la *reforma del Sínodo de los Obispos* para hacer de él un instrumento efectivo de la colegialidad. La distinción entre consulta y colegialidad no puede ser minimizada. Incluso en el *Instrumentum laboris* para el Sínodo del 2001 se seguía confundiendo la colegialidad con la *affectio collegialis* y las funciones informativas de las asambleas. Pero colegialidad significa participación en la formación y en la toma de decisiones, como sucedió en el Concilio Ecuménico. El Sínodo instituido por Pablo VI no cumplía esta función, al haberse quedado en órgano consultivo. Los obispos no pueden tomar en él ninguna decisión sino sólo exponer recomendaciones al papa. El método de trabajo, que impide una verdadera discusión, fue también criticado por los cardenales en el Consistorio extraordinario del 2001.

Esta institución no está privada de utilidad pero no ha cumplido el objetivo de constituir un órgano de gobierno colegiado entre el papa y los obispos que compensara el peso de los órganos administrativos centrales, quedándose sólo en una especie de academia de estudio. La curia romana mantiene sus reservas respecto a un efectivo co-gobierno

del papa y los obispos que rebajara el efectivo co-gobierno del papa y la curia. Esto explica que el Concilio Vaticano II no haya logrado, dada su ambigüedad, producir el cambio de la figura concreta del gobierno de la Iglesia, anclado todavía en el centralismo y en una mentalidad maximalista del primado.

Desde 1985 los Consistorios extraordinarios han sustituido a los Sínodos extraordinarios previstos por Pablo VI en el motu proprio *Apostolica sollicitudo* de 1965 donde se regulaban los sínodos como encuentros anuales de los presidentes de las Conferencias Episcopales con el papa. Ahora los Consistorios son bien diferentes de los Sínodos. Los primeros reúnen a los cardenales nombrados por el papa y los Sínodos a los presidentes y delegados elegidos por las Conferencias nacionales y continentales. El Sínodo extraordinario es la expresión de la colegialidad de los obispos y de sus Iglesias particulares. El Consistorio no tiene tal representatividad, viene de lo alto, es prolongación del primado pontificio.

Como escribió monseñor Gabriel Matagrín, obispo emérito de Grenoble, "está fuera de dudas que el equilibrio entre primado y colegialidad se ha roto en beneficio del primado. No es necesario ser un experto eclesiástico para ver en esta postergación del papel de las Conferencias Episcopales la expresa y decidida voluntad de un número de eminentes miembros de la curia romana. Está en la línea de la *Nota explicativa previa* [9], en la que se le llama al papa 'vicario de Cristo' cuando es el vicario de Pedro. En este punto hemos vuelto a antes del Concilio" [10].

### **La reforma del sistema de nombramiento de los obispos**

El dossier sobre la reforma del papado estudia un segundo problema que tendrá que resolver el próximo pontificado: *la reforma de las normas y procedimientos para la selección de obispos*. Contrariamente a lo que sucedía en los primeros siglos cuando la voz del pueblo cristiano era escuchada y apartándose también de las normas introducidas en el siglo XII, basadas en la participación de los obispos limítrofes, el régimen actual reproduce el sistema de exclusividad de la Santa Sede en el nombramiento de los obispos de todo el mundo, un régimen instaurado en el siglo XIX. El colectivo episcopal ha crecido desde entonces tremendamente, con casi 5.000 obispos en activo y unos 1.000 jubilados. Quienes más influyen en la selección son los delegados y nuncios apostólicos que forman y transmiten a Roma las ternas. Las dinámicas de comunión del pueblo de Dios están normalmente excluidas de este proceso decisivo para la elección de los pastores.

Uno de los resultados de esta disfunción es que casi la mitad de los miembros del episcopado católico está constituida por obispos que no son pastores de una Iglesia porque son obispos eméritos o titulares. Nos encontramos con el escenario de un Colegio episcopal destinado a gobernar a la Iglesia universal, con y bajo Pedro, sin que la voz de las Iglesias locales haya tenido nada que ver en su constitución.

Para eliminar estas aporías parece indispensable, incluso a algunos cardenales, que se desarrollen *nuevos criterios de consulta y participación en todos los niveles del sistema eclesiástico*, de forma que la Iglesia pueda curarse del virus del *solus pontifex* que proviene de las teorías monárquicas de Gregorio VII.

La perspectiva ecuménica también empuja en esta dirección, pues no es

pensable que en una futura Iglesia que reuniera a todos los cristianos, las Iglesias cristianas ortodoxas, luteranas o anglicanas pudieran renunciar a sus propias prerrogativas y tradiciones para la elección sinodal de sus patriarcas y pastores.

Lo requiere también la identidad de la Iglesia consigo misma. De su historia se deriva que la comunidad cristiana no era una grey pasiva dirigida por ministros que se cooptan para formar una casta gobernante. La comunidad tenía siempre una parte activa en todas las cuestiones relacionadas con la vida de la comunidad.

“Lo que tiene que ver con todos y cada uno, debe ser aprobado por todos”, era el principio seguido cuando la elección de los presbíteros y de los obispos se realizaba con el voto del clero y del pueblo. Yves Congar concluía su estudio sobre la práctica vigente en los primeros siglos de la Iglesia afirmando que la cuestión de la democracia en la Iglesia no implica una adaptación al orden mundano sino una cuestión de eclesiología, es decir, la adopción de un modelo más conforme al espíritu y a las motivaciones teológicas profundas vividas por la más antigua tradición eclesial.

### **La función eclesial del laicado**

El Concilio Vaticano II había definido la Iglesia como “pueblo de Dios”, solicitando reformas en el sentido de *participación en los procesos de formación de las decisiones*. Estas directrices fueron esquivadas o más bien contradichas por los hechos. Es otro pesado cuaderno de agravios presente en la mesa de los electores.

Desde hace tiempo se lamenta que un nuevo clericalismo ha tomado forma en la Iglesia romana, con formaciones de laicos sonámbulos reducidos a un espiritualismo gregario y a clones del clero. Se acortaron las colas de los cardenales pero se conservaron y proliferaron los caudatarios tras la publicación de documentos de las congregaciones romanas para remachar el carácter subalterno de los laicos ante el clero, incluso en los mismos consejos pastorales.

Y, sin embargo, la mayor parte de los agentes pastorales de la Iglesia está constituida ya por diáconos, catequistas y monjas, es decir, por mujeres y hombres laicos, sobre todo en África. Crecen los ministerios laicales, especialmente los catequistas, estimados en dos millones y medio (las dos terceras partes del conjunto de fuerzas pastorales de la Iglesia católica) seguidos por las religiosas (815.000), los misioneros seculares (60.000) y los diáconos permanentes (37.000)<sup>[11]</sup>. Es evidente que estas dimensiones de la realidad hacen inevitable *el reconocimiento institucional del laicado como sujeto eclesial, incluso en su función ministerial propia*.

### **Responsabilidad propia de las Conferencias Episcopales**

Otro capítulo del dossier electoral se refiere a *la necesidad de reconocer una justa libertad y autonomía de las Conferencias Episcopales*, invirtiendo la tendencia a reducir su autonomía, que se instauró en 1998 con el motu proprio *Apostolos suos* sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias Episcopales. Las normas canónicas relativas a las Conferencias Episcopales dejan a los obispos poca libertad, aunque algo dejan “para traer el fuego a la tierra”. La severidad del criterio de unanimidad numérica impuesto por un *diktat* de Ratzinger para que una

declaración doctrinal constituya magisterio auténtico tiene efectos paralizantes y ninguna acción puede ser emprendida por una Conferencia sin ser antes autorizada por Roma.

Todo esto ha hecho concentrar el poder de magisterio universal en la figura papal y fomentar tendencias igualatorias y conformistas en el episcopado mundial, impidiendo a los cuerpos jerárquicos locales asumir sus propias responsabilidades en la inculturación diferenciada del mensaje evangélico en un mundo globalizado.

### **Nueva reforma de la curia romana y poderes del Consejo de la Corona**

Otra intervención retenida como necesaria para el papado del futuro es la *corrección del infalibilismo abusivo*. Se trata de la atribución sistemática a los órganos centrales de la capacidad de cerrar algunas cuestiones con declaraciones definitivas a las que hay que dar un asentimiento de los fieles debido a la fe en la Iglesia. Este carácter se le dio a la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la que se excluye del sacerdocio a las mujeres y está presente también en el "Juramento de fidelidad" que se pide a los candidatos a un oficio eclesiástico por orden de la misma Congregación desde 1989. Según el comentario de Ladislav Orsy, "probablemente por primera vez en la historia una profesión de fe oficial comprende artículos que no son de fe. Parece que el Juramento suspende la conciencia: eso se deduce del compromiso de aceptar declaraciones y decisiones futuras, desconocidas aún por tanto, de un superior eclesiástico; una imposición sin precedentes en cuanto yo conozco"[12].

Otro problema que se ha ido aplazando desde hace demasiado tiempo es la *reforma decidida de la curia romana*. Monseñor Quinn, antiguo arzobispo de San Francisco, primero en un discurso en Oxford y después en el libro *The Reform of the Papacy, the costly call to Christian Unity* (Herder and Herder, New York 1999), ha dado voz autorizada a esta exigencia. Durante la larga estación polaca la tendencia centralista de la catolicidad ha sido la más privilegiada con la excusa de dar así la mejor respuesta posible a un mundo globalizado. Pero muchos han ido lanzando voces de alarma sobre los peligros a largo plazo que representa el reforzamiento del poder de la curia romana.

Las propuestas avanzadas hasta el momento son variadas. La preocupación más común es que el *staff* que debe ayudar al papa en su servicio a la Iglesia no debería atribuirse indebidamente autoridad vicaria para invadir la legítima libertad de los obispos locales y de las personas. Algunos han propuesto el establecimiento de una duración limitada en los cargos principales y la formación de una especie de "Consejo de la corona" formado por representantes elegidos por el Sínodo y por los patriarcas orientales. También la institucionalización de Sínodos continentales permanentes a los que el papa podría transferir una cuota de su poder universal de jurisdicción, según el principio de subsidiaridad. Otro aspecto es el de la *reforma del aparato político diplomático* de la Santa Sede. Esta forma de soberanía, añadida al primado espiritual, podría ser reconducida a la tradición de un gobierno eclesial aceptable para todas las Iglesia cristianas, no para renunciar a su función de defensa de los débiles de la tierra frente a los más fuertes, sino para reforzar su naturaleza crítica y alternativa, purificándola de compromisos

con las formas políticas mundanas a las que hay que llamar a juicio con voz profética.

### **El papado frente al Imperio de Occidente**

En el ocaso de la *religio societatis*, muchas cosas han hecho pensar que la función crítica de la Iglesia frente a los poderes dominantes en la sociedad global constituye uno de los objetivos estratégicos más difíciles del papado en el umbral del futuro. Tras los enfrentamientos de Juan Pablo II con los dirigentes de los Estados Unidos de América a propósito de las guerras del Golfo, de Kosovo y de Irak, del "capitalismo salvaje" y sobre la pena de muerte, no es exagerado hablar de una nueva guerra entre el papa y el emperador, análoga a la de las investiduras. Algo parecido puede decirse de las batallas entabladas con organismos internacionales sobre el modelo demográfico, sobre la concepción de la familia, sobre la defensa de la vida y sobre el aborto. Con la diferencia de que antes el conflicto era por los derechos de la Iglesia mientras que ahora tiene que ver directamente con los derechos del hombre.

Para quienquiera que observe de manera desapasionada la escena mundial de la globalización, el papado aparece como una institución universal, dotada de autoridad moral al servicio de una ética global y de la evolución espiritual de la entera humanidad. Para esta función dispone en todo el mundo de comunidades de fe, de una red capilar de instituciones educativas, escolares, sanitarias, caritativas y de asociaciones de todo tipo.

Aún reconociendo el legítimo pluralismo político de los cristianos, quedan fronteras ético-sociales en las que la Iglesia puede ejercer su propia función crítica y pública hasta el martirio o puede pactar con el nuevo Imperio global, resignándose a limitar su función propia al terreno de lo privado en el contexto de un concordato entre Dios y el Dinero.

No hay duda de que la herencia de Wojtyła repropone la cuestión del papel público y crítico de la fe en una sociedad secularizada con una dinámica de evangelización y mediante un decidido testimonio de los militantes. La reforma espiritual del papado podría ayudar a desarrollar con más vigor que en el pasado su servicio a los valores que están en la base del sistema democrático, sobre todo en la *defensa de la primacía de las conciencias* frente a presiones del dominio global y a la nueva estratificación de clase promovida por el proceso de globalización.

Sin embargo, están aún activas en el grupo dirigente de la Iglesia católica visiones neoconstantinianas que la inclinarían a asegurarse los fuertes privilegios y legislaciones respetuosas de la ética cristiana en el campo de la bioética y de la familia a cambio de renunciar a su papel crítico en otros campos. El dilema entre "papa político" y "papa religioso" no aclara todos los términos en los que se plantea el juego. En realidad el factor de la libertad de la Iglesia frente a las fuerzas devastadoras del dominio imperial está en lo más profundo de la función religiosa del papado y debe llevar a una alternativa política no reductible a los cálculos y las componendas con los poderes seculares.

### **Consecuencias de la era de Juan Pablo II**

El debate electoral no puede substraerse a examinar las modificaciones introducidas en el modelo papal durante el reinado de Wojtyła. De nuevo hay disparidad de opiniones sobre este legado. Las innovaciones

wojtilianas son principalmente la personalización del carisma sobre el sistema institucional, el empleo sistemático de los medios y el llamamiento a las masas populares en sus viajes. La cuestión que ahora se plantea es si es conveniente circunscribir estas modalidades a la figura personal irreplicable de "Karol el Grande" o más bien considerarlas como modificaciones estructurales que deben reflejarse en las prácticas de los sucesores. Son "bombas de relojería" en el sistema que unos preferirían ver desactivadas cuanto antes y otros no.

Según sean las visiones, las cosas cambian de signo. Algunos sólo ven aspectos positivos en la *prevalciente personalización carismática del estatuto papal*, favorecida por Juan Pablo II. Esto habría abierto un margen más o menos amplio de tensión frente a las lógicas del sistema burocrático aun a riesgo de una desconexión en el vértice del sistema. Los viajes pontificios entendidos como una función constitutiva del primado obrarían en esta dirección: no es el Trono quien viaja sino la persona aunque sea cumpliendo su función propia de "confirmar a sus hermanos en la fe". Desde esta óptica el papa deberá imitar siempre a Wojtyla incluso en los viajes.

También hacen un juicio positivo sobre el otro elemento estructural del primado pontificio introducido por Juan Pablo II: *la utilización sistemática de los medios*. Piensan que debe mantenerse. Puede ser útil no sólo para asegurar visibilidad pública al mensaje en el ágora global sino como instrumento para consolidar la independencia de la Iglesia respecto a los poderes públicos y económicos dominantes, aún situándose en las fronteras críticas de la crisis de humanidad característica de la civilización con un alto grado de occidentalización. Los medios de comunicación han entrado por primera vez con Karol entre los instrumentos del primado pontificio, asegurando el nuevo "edicto de Constantino" de la libertad de la Iglesia y de sus relaciones con la modernidad. Herencia que hay que conservar<sup>[13]</sup>.

Finalmente *la llamada a las masas populares* convocando grandes muchedumbres no sólo en la plaza de San Pedro sino en los estadios y amplios espacios de las ciudades visitadas en todos los continentes: mientras que las ideologías nacidas en el siglo XIX difuminaban sus encantos y fracasaban como llamadas políticamente sugestivas para las clases menos favorecidas, se constataba cómo la Iglesia de Juan Pablo II daba pruebas de una creciente capacidad de convocatoria, más allá de cualquier frontera nacional, religiosa o de clase social, movilizándolo en torno a la figura del papa un amplio interés popular, sobre todo de jóvenes.

Se repetía así, a una escala incomparablemente más masiva, el fenómeno que se produjo tras el desmantelamiento del poder temporal del papado en 1870: la sima abierta por Porta Pia en el Trono geopolítico de Pío IX, al privarlo de los estados pontificios, se fue llenando con una movilización impetuosa y vastísima de católicos europeos que llenaron de donativos grandes y pequeños el Vaticano para permitirle hacer frente a la crisis financiera que se le avecinaba al papa. Consciente de este precedente histórico, Juan Pablo II multiplicaba las ocasiones – viajes, canonizaciones, jornadas de la juventud, etcétera – para reconstruir las bases populares de la función petrina que pudieran garantizarle la supervivencia al asedio de la secularización moderna y también una compensación de asentimiento moral universal a ulteriores

sangrías de soberanía política. Si la operación salía bien, él podría usar las nuevas brechas del Trono para sacar la función eclesial de la autoridad papal definitivamente fuera del sistema de la soberanía político-religiosa. Ese apoyo popular universal le permitiría prescindir del poder jurisdiccional absoluto universal y de todo el aparato de la diplomacia vaticana, consiguiendo que este paso doloroso para el sistema aportase ventajas decisivas a largo plazo y haciendo brillar la nueva luz del servicio petrino en el mundo y entre las Iglesias cristianas. También para este aspecto, por tanto, voto favorable a la continuidad.

Esta apología está inspirada, se entiende, por los wojtilianos de estricta observancia, seguros de que estos tres elementos han adquirido tal incidencia en la función petrina que ya son irreversibles, marcando un giro histórico del papado en la edad moderna. En otros términos, las reformas prácticas acontecidas con Wojtyla le habrían liberado de las prerrogativas jurídico-políticas depositadas históricamente en el primado pontificio para hacer más fácil su reconocimiento como referente espiritual universalmente aceptado. Y el carácter monolítico de la fe, según la ideología romana, debería abrirse por la fuerza de los hechos a formas más acogedoras de la diversidad, a una pluralidad de centros eclesiales, como la "pentarquía" existente en los primeros tiempos.

Pero para las visiones más desencantadas de los cardenales electores independientes esta lectura partidista dejaba en la sombra elementos de incoherencia, de contradicción, de resistencia y de involución tales que justificaban conclusiones ambivalentes y creaban perplejidad.

El carisma personal ha convivido con una nueva fase de absolutismo religioso, con riesgos de idolatría y "culto de la personalidad" típicos de las fases degenerativas de la monarquía pontificia. En efecto, la crisis de la colegialidad episcopal, la hipervaloración del primado y las tendencias centralistas son señales que no parecían avalar el pretendido "éxodo" hacia nuevos desarrollos sinodales y participativos del Trono papal.

En cuanto a la intensa mediatización organizada de modo sistemático para asegurarle una visibilidad en el orden mundano, se manifestaba el peligro neoconstantiniano de vincular el papado a la estructura del nuevo poder global de masa, confirmando así su propio poder cultural en la sociedad secular.

Y en cuanto al reclutamiento de masas populares, recurriendo incluso a los mitos de la santidad popular, se podía caer en un populismo triunfalista difícilmente reducible a la naturaleza personal de la salvación cristiana y a las lógicas de la liberación de los espíritus, que serviría para recuperar el poder clerical en la Iglesia y en la sociedad. Se notaba efectivamente un malestar, más o menos manifiesto, en la Iglesia por una estrategia neobarroca que tendía a abarrotar con movilizaciones todo espacio disponible, tanto en el Cielo (con las numerosísimas canonizaciones) como en la Tierra, con la tendencia a ocupar la autonomía de lo profano y las prerrogativas de la razón. Se temía que el llamamiento a las masas organizadas sirviera para cubrir con pinturas triunfales, pero ilusorias, las crisis de la Iglesia.

Los puntos de vista en este tema son divergentes, como confirmación de la ambigüedad objetiva de las innovaciones wojtilianas en el ejercicio de la función papal. Durante más de un cuarto de siglo la Iglesia ha realizado el experimento de una forma papal no compatible totalmente con las prerrogativas convencionales del poder aunque favorables para

conseguir en otros niveles simbólicos el poder perdido en el nivel material. Sin embargo este impulso hacia la transición, dotado de una fuerte carga de purgas de la memoria, ha arrastrado consigo una forma de contestación. De hecho el cambio ha descargado una tensión tal en las paredes del sistema, que no ha podido ser fácilmente contenida dentro de un lenguaje eclesial que fuera universalmente compartido. Se han abierto grietas, heridas, disociaciones. En el sistema pontificio, que se veía siempre como inamovible y monolítico, ha comenzado todo un proceso de diferenciación y crisis, provocado esta vez no por un Lutero o por los movimientos paraheréticos de los espirituales, sino por el mismo pontífice romano. Todo esto repercutirá con heridas de difícil sutura entre las paredes de la Sixtina.

### **El Último Trono**

Todo Cónclave representa la ocasión más favorable para recapitular un periodo en la historia de la Iglesia romana y abrir otro distinto. En este Cónclave incumbe a los cardenales una específica responsabilidad: la de valorar en su complejidad, pero también en sus dinámicas proféticas, el papel que ha desempeñado el Trono polaco en el proceso de decadencia histórica de las formas tradicionales que han revestido el ministerio petrino desde el final del siglo XIX. Y junto a ésta, les compete esta otra responsabilidad: sacar a la luz una nueva forma de función papal, a partir del carácter misionero del pontificado de Wojtyla y a pesar de las sombras que lo ofuscan, en la perspectiva de una catolicidad verdaderamente universal y progresivamente integrada en la comunión y en la variedad de los cuerpos eclesiales y de las múltiples formas cristianas inculturadas en el ágora global.

El paso de una forma a otra del ministerio del obispo de Roma ha ocurrido repetidamente a lo largo de los siglos. A través de estas transformaciones el Espíritu ha abierto sin cesar una brecha en el sistema pontificio, aunque a veces se haya dejado las plumas al pasar por ella. Probablemente la Iglesia católica está ahora más que nunca en el umbral de una nueva era en la que ya no podrá identificarse con un poder político ni con una cultura aunque sea tan importante como la europea. No es absurdo imaginar que se verá progresivamente atraída hacia el Sur del mundo ya que el 74% de sus fieles habita en América Latina, África y Asia.

Si se observan las evoluciones prácticas de la forma papal a lo largo del siglo XX, se podría llegar a la conclusión de que los cambios de hecho respecto al estatuto fijado por los dogmas del Concilio Vaticano I han sido más incisivos y relevantes que las diferencias que existen entre la *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II (1965) y la constitución *Pastor Aeternus* del Vaticano I (1870).

Causa estupor que estos cambios del sistema institucional más antiguo y más estable de la historia no hayan atacado su identidad, sino que la hayan ayudado a manifestar sus recursos más auténticos. Con los papas del Concilio Vaticano II, Juan XXIII y Pablo VI, se ha podido seguir sobre todo este acompasamiento entre identidad y reforma, profundizando en el carácter espiritual, ecuménico y carismático de la función y simultáneamente en su permanencia.

Esta dinámica se ha ido incrementando con la interpretación dada al oficio papal por Juan Pablo II. La fragilidad que le ha sobrevenido en la

vejez se presenta en perspectiva como la metáfora dolorosa y dramática del adviento en que la crisálida absolutista que ha conformado la institución papal está apunto de desaparecer, para liberar una forma aún inédita de autoridad cristiana en la que se reavive y sea más legible la huella evangélica de los orígenes y recoja también el resultado de las reflexiones eclesiológicas sobre la dimensión comunitaria y colegial de la Iglesia. La patología personal del papa inválido puede ser considerada como una variable de la patología de un sistema insostenible por un solo hombre, un sistema de sacrificio que constituye una llamada a intensificar las formas participativas del gobierno de la Iglesia en todos los niveles, aliviando la "soledad institucional" del soberano.

Se considera que un papa, si se queda solo en el vértice del sistema, tiene el peligro de quedar prisionero del sistema mismo. Así su carisma, por fuerte que sea, estaría expuesto a las manipulaciones de los grupos interesados, dañando frecuentemente sus mismos proyectos. Estos datos pueden parecer brutales, pero dada su irrefutabilidad han llevado a eminentes personalidades de la Iglesia a recomendar una renovación institucional que lleve a realizar una mejor adaptación de la estructura jurídica del papado a las dinámicas de la vida profunda de la Iglesia y de su comunión. Es evidente que los procesos de participación y de colegialidad activos en la Iglesia, junto al desarrollo del diálogo ecuménico, están destinados a purificar el Trono pontificio de las últimas escorias de la soberanía absoluta de tipo jurídico y político. La vuelta al modelo apostólico podría incidir a favor de un papel más modesto, más fraterno, más unido al ministerio pastoral en la comunidad cristiana de Roma, que es la Iglesia de Pedro y por tanto la suya.

Pedro sigue siendo Pedro pero su Trono cambia y tal vez desaparece incluso: el papado, una monarquía ya no absoluta sino constitucional, asistida por un "Consejo de la Corona" y ayudada por el Colegio episcopal y sus Sínodos continentales y generales, no se contentará con propuestas de readaptación mimética a los modelos políticos corrientes.

Parece inverosímil en el plano natural e impresentable desde la verdad institucional que una Iglesia de más de mil millones de fieles, con una mayoría fuera de Europa, con 5.000 obispos en activo y mil más jubilados, miles de sacerdotes, religiosos, monjas, diáconos, catequistas, teólogos y 175 embajadores acreditados, un sistema educativo, escolar, sanitario, misionero, una red de nuncios y una red caritativa extendida por todo el planeta pueda ser guiada únicamente por un soberano con poderes personales y absolutos indelegables según el estatuto pontificio consagrado en 1870 cuando la Iglesia romana contaba con 250 millones de fieles, en su mayoría europeos, poco más de 700 sacerdotes, 4 embajadores de los Estados "católicos" europeos y cuando el pontificado estaba marcado por su alianza con los regímenes absolutistas europeos. La complejidad y la expansión de la Iglesia parecen exigir en nuestros días que el carisma personal del ministerio de Pedro pueda apoyarse no sólo en la asistencia de la gracia sino en las adaptaciones sistémicas que los tiempos exigen, las necesidades de la comunidad cristiana imponen y las deliberaciones del Vaticano II autorizan.

En esta perspectiva el pontificado de Juan Pablo II se deja interpretar como la fase terminal de la epopeya de la monarquía absoluta pontificia, en la que es posible discernir las luces del alba del paso a un sistema asimilable al modelo de monarquía constitucional, más cercano al

ejercicio del ministerio petrino en la edad apostólica y, por tanto, más acorde con las expectativas de otras Iglesias cristianas.

La reconciliación entre primado y comunión es la tarea que le espera al papado en el tercer milenio.

En este sentido se puede decir que el último Trono no es sólo el del papado de Juan Pablo II, sino en cierto sentido del papado mismo y la forma en que se ha plasmado y conocido en el siglo XX.

Después ya será otra cosa. El final de aquella forma real podrá revelar el principio regenerativo de una forma que ya existe escondida e inédita en los estratos del existente y que un nuevo papa, libre de toda idolatría por la libertad del Espíritu y apelando al coraje de la fe, intentará tal vez que salga a la luz.

[1] "Aquí está Rodas, ¡salta aquí!", frase tomada de una fábula de Esopo para indicar una situación que no tiene posibilidad de marcha atrás [NdT].

[2] Hans Urs von Balthasar, *El complejo antiromano*, BAC, Madrid, 1981.

[3] Joseph De Maistre, *Du pape*, Rusand, Lyon 1819.

[4] Jean-Jacques von Allmen, *La primauté de l'Église de Pierre et Paul*, Cerf, París 1977, p. 98.

[5] Cfr. Klaus Schatz S.I., *El primado del Papa: su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae, Santander 1996, y "Primato, ministero di comunione", en *Il Regno-Attualità*, n. 8, 1997, pp. 238-245. Véase también Pierre Vallin S.I., "Le Saint-Siège dans les relations internationales", en *Études*, n. 3853, septiembre 1996, p. 222.

[6] Cardenal Roger Etchegaray, *Unità dei cristiani e primato nel servizio della carità*, Conferencia pronunciada en Génova el 12 de noviembre de 1999, en el Encuentro de las Religiones para la Paz promovido por la Comunidad de San Egidio.

[7] n. 10, 2001, p. 302.

[8] «Se vedessi Reagan gli direi che non sono d'accordo», entrevista de Giancarlo Zizola a Karl Rahner en *Panorama Mese*", 25 de septiembre de 1984, p. 55.

[9] Este es el título de la nota que se adjuntó a la constitución conciliar *Lumen gentium*, sin debate conciliar, por decisión papal y a instancias de los conservadores, para matizar la doctrina de la colegialidad que había formulado dicha constitución [NdT].

[10] Gabriel Matagrín, "Un pape pour toute l'Église", en *La Croix*, 13 de junio de 2001, p. 17.

[11] *Anuario Estadístico de la Iglesia 1998*, Tipografía Políglota Vaticana, 2000. [Los últimos datos, referidos al año 2002, no muy diferentes de los resumidos arriba, los ofrece el Vaticano en su página Web: 405.178 sacerdotes (de los cuales 265.781 son diocesanos), 27.824 diáconos permanentes, 55.057 religiosos no sacerdotes, 801.185 religiosas profesas, 30.687 miembros de institutos seculares, 126.365 misioneros laicos y 2.641.888 catequistas. NdT].

[12] Ladislav Orsy, S.I., "L'età ecumenica del papato", *Il Regno-Attualità*, n. 10, p. 301.

[13] Remito al análisis pormenorizado desarrollado en mi libro *La Chiesa nei media*, SEI, Turín, 1996.

Traducción de Antonio Duato. Publicación española del libro en:  
Editorial Tirant lo Blanch, Valencia, España, 2005  
[www.tirant.es](http://www.tirant.es), [tlb@tirant.es](mailto:tlb@tirant.es) Disponible también desde [www.atrio.org](http://www.atrio.org)