

# La renovación eclesial

## Crónica de una tarea pendiente\*

---

**Jesús Martínez Gordo,**  
**Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz**

En la celebración y recepción del Vaticano II se pueden diferenciar cuatro “contextos” o etapas en función de los pontificados habidos desde entonces hasta nuestros días, exceptuado el de Juan Pablo I. El primero, presidido por la sorpresa y la creatividad, con el papa Juan XXIII. El segundo, con Pablo VI, marcado por la finalización de la asamblea episcopal y, sobre todo, por una tímida puesta en práctica del mismo. El tercero, el más largo, durante el pontificado de Juan Pablo II. Es un tiempo regido por una lectura temerosa de algunos de los textos más importantes del Vaticano II y yuxtapuesta al pontificado anterior en su tímida aplicación. Y, finalmente, el cuarto, el pontificado de Benedicto XVI, que es prolongación y remate de las opciones activadas en el papado anterior. Con una particularidad, es el papa que ha hablado de una doble lectura en la recepción del Vaticano II: la hermenéutica de la “discontinuidad y de la ruptura” (que carga en el deber de los modernos y progresistas) y “la hermenéutica de la ‘reforma’, de la renovación dentro de la Iglesia” (que coloca en su propio haber)<sup>1</sup>.

En esta aportación doy prioridad al contexto de Pablo VI porque creo que es —en medio de sus indudables limitaciones— el momento más creativo y esperanzador por el que ha pasado la Iglesia católica desde hace muchos siglos. Su pontificado se constituye en una referencia fundamental desde la que seguir

---

\* Agradezco a José Luis Segovia y Juan Pablo García Maestro las facilidades dadas para publicar esta conferencia antes de que aparezcan las actas de la Semana de Teología Pastoral del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca (campus de Madrid), desarrollada los días 24, 25 y 26 de enero de 2012, con el título “Recibir el Concilio 50 años después”.

1. Cf. Benedicto XVI, “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana”, *Il Regno-doc* 1 (2006), 5, jueves 22 de diciembre de 2005.

afrontando —y, a veces, sobreviviendo incluso con alegría— los tiempos que nos está tocando vivir y, frecuentemente, padecer<sup>2</sup>.

Finalmente, no ignoro que también son posibles otras dos aproximaciones —igualmente, legítimas— a los contextos del Vaticano II. Una, en torno al primado de Pedro y la curia vaticana (más atenta a la universalidad), y otra, más interesada por el universal concreto que es cada Iglesia particular o la comunión de varias de ellas (España o cualquier otro país del mundo)<sup>3</sup>. Otra vez más, por razones de espacio y tiempo, solo es posible analizar algunos de los contextos que han prevalecido en torno a los sucesores de Pedro y a sus respectivas curias vaticanas. Atender debidamente a la segunda de las posibilidades sería tema para otro congreso o jornadas de teología. Por cierto, tanto o más apasionante que el presente.

Así, pues, me ciño al contexto o pontificado de Pablo VI y desde él abordo sucintamente los de Juan Pablo II y Benedicto XVI. La referencia al pontificado de Juan XXIII será parca. Hasta el punto de dar la impresión —no buscada, por supuesto— de ser injustamente introductorio al del papa Montini.

### 1. El pontificado de Juan XXIII (1958-1963)

Una de las grandes noticias de 1959 es la convocatoria del Concilio Vaticano II en la basílica romana de San Pablo, el 25 de enero, fiesta de la conversión del Apóstol, por parte del papa Juan XXIII. Este anuncio se hace realidad el 11 de octubre de 1962, fecha en la que se inaugura la primera de las cuatro sesiones de que constaría el Vaticano II.

2. Esta apuesta no ignora que sería posible realizar un recorrido análogo al que ahora pretendo, arrancando de los contextos o pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Sin embargo, prefiero exponer la recepción conciliar promovida por el papa Montini. Él es quien operativizó —cierto que muy tímidamente— algo de lo mucho y bueno aprobado por el Vaticano II. Y a él le debemos haber podido experimentar otra manera de ser Iglesia y de relacionarnos con el mundo. La corta y rápida primavera que activó en muchos de nosotros es la que nos mantiene en el amor a esta *casta meretrix* que —como decía S. Agustín— es la Iglesia. En aquellos años —y a diferencia de nuestros días—, más *casta que meretrix*.
3. No está de más recordar el prolongado y fecundo tiempo que fue la recepción del concilio en España gracias, entre otros, a las presidencias de la Conferencia Episcopal Española por parte de D. Vicente Taracón (1971-1981), de D. Gabino Díaz Merchán (1981-1987) y —tras el paréntesis de D. Ángel Suquía (1987-1993)— de D. Elías Yáñez (1993-1999). Fue una primavera que se prolongó en el tiempo, comparativamente con la vivida por otras Iglesias europeas. En buena parte, por la indubitable autoridad moral de estas personas y, en parte, por la singular transición política (y posterior estabilidad) en que estuvo inmersa España durante sus presidencias. Esta creativa recepción del Vaticano II empezó a truncarse cuando D. Ángel Suquía fue nombrado presidente (1987-1993), ya en el pontificado de Juan Pablo II.

El papa Roncalli quería que la Iglesia estuviera atenta a los signos de los tiempos y encontrara la forma más adecuada de hacer llegar el mensaje del Evangelio a la humanidad. Irá explicitando semejante inquietud en tres grandes temas que aparecerán a lo largo de las alocuciones previas al inicio de los trabajos conciliares: la apertura al mundo moderno, la unidad de los cristianos y la Iglesia de los pobres<sup>4</sup>.

El concilio se mostró más sensible a los dos primeros asuntos. De hecho, una buena parte de los discursos papales previos estuvieron centrados en cuestiones doctrinales y ecuménicas. La propuesta de una Iglesia de los pobres pasó más desapercibida. Habrá que esperar a las asambleas episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), así como a las congregaciones generales 32 (1974), 33 (1983) y 34 (1995) de los jesuitas para encontrar un desarrollo doctrinal de envergadura y una pastoral coherente.

Además, se debe al mismo Juan XXIII una indicación de enorme relevancia para la buena andadura de la asamblea episcopal: los padres conciliares tenían que adecuar la buena noticia del Evangelio a los métodos interpretativos modernos distinguiendo entre “la sustancia del depósito de la fe” y “la manera de presentar” dichas verdades<sup>5</sup>.

La asunción de semejante criterio permitió que los obispos rechazaran los esquemas preparatorios, se interesaran por completar el Vaticano I y formularan interesantes propuestas doctrinales sobre la revelación, la Escritura y la tradición; la Iglesia como Pueblo de Dios, su sacramentalidad, su organización y su relación con el mundo; la corresponsabilidad y la colegialidad; el ecumenismo y el diálogo interreligioso; el ministerio ordenado, la vida religiosa, el laicado y un largo etcétera.

La convocatoria del concilio y la libertad reconocida a los obispos son, entre otras, dos de las grandes virtudes del tiempo histórico (contexto) que preside el “papa bueno”. Obviamente, semejante reconocimiento no ignora que activar la fantasía creadora y superar —empática pero, a la vez, críticamente— el pontificado de Pío XII presenta problemas, algunos de cierto calado. Uno de ellos —y no es el menor— serán los recelos que tales decisiones provocan en una curia que —como la vaticana— se ve obligada a recolocarse por “debajo” del papa con los obispos y que vive el acontecimiento conciliar —al menos, una parte significativa de ella— como un mal trago que hay que pasar cuanto antes para que todo vuelva a la normalidad.

4. Cf. G. Alberigo y J. P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987, pp. 217-218.

5. Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid, 1993, pp. 1094-1095.

Cuando se estudia la recepción habida, se puede decir que una buena parte de la curia vaticana ha acabado haciendo propia la estrategia atribuida a don Álvaro de Figueroa y Torres, primer conde de Romanones (1863-1950): “Vosotros hacéis las leyes y dejadme a mí los reglamentos”<sup>6</sup>.

## 2. La renovación de la Iglesia en el pontificado de Pablo VI (1963-1978)

Tras la muerte de Juan XXIII, y una vez finalizada la primera sesión conciliar (1963), se inicia el pontificado de Pablo VI. A él le corresponderá culminar la recién iniciada asamblea episcopal y, sobre todo, proceder a su aplicación, una vez clausurada. Su pontificado es objeto —cuando menos— de dos valoraciones: la que entiende que es quien pone las bases —por su comportamiento ambivalente, incluso en la misma aula conciliar— para una lectura involutiva del Vaticano II, y la que considera que pone en funcionamiento —tímidamente, por supuesto— una cierta renovación de la Iglesia que será frenada en los siguientes pontificados, sin dejar de reconocer, por ello, lo problemático de sus reservas papales (celibato sacerdotal y control de la natalidad).

**El juicio de Giovanni Franzoni.** Los participantes en el XXI Congreso de Teología, celebrado en Madrid del 8 al 11 de septiembre de 2011, tuvieron la oportunidad de escuchar el sincero y conmovedor testimonio de G. Franzoni sobre su participación en el Vaticano II y —en palabras suyas— la penosa historia de su traición a manos de Pablo VI, sin —siquiera— haber sido clausurado<sup>7</sup>. La recepción involutiva del Vaticano II no arranca, como habitualmente se suele entender, con el pontificado de Juan Pablo II y auxiliado por J. Ratzinger, sino en el aula conciliar, siendo el papa Montini el sucesor de Pedro. Con palabras de G. Franzoni: “Fue el mismo Pablo VI quien puso las premisas para que el concilio pudiera ser, al menos en parte, ‘domesticado’ y el postconcilio ‘enfriado’”. Y un poco más adelante abunda en la misma tesis: el papa Montini “tomó decisiones que amputaron el concilio en sus potencialidades y puso las premisas para una interpretación reductiva de los documentos del Vaticano II”.

Avalan esta conclusión, cuando menos, siete polémicas intervenciones suyas a lo largo de los trabajos conciliares y también en el tiempo que sucede a la clausura de la asamblea episcopal: (1). La famosa “nota explicativa previa” a la *Lumen Gentium* (concretamente, al capítulo tercero) que va al final del

- 
6. De hecho, el postconcilio ha puesto de manifiesto las dificultades de recolocación que tiene una curia que —como la vaticana— tendría que haber estado al servicio de la colegialidad, la cual, fundada en la sacramentalidad del episcopado, vincula entre sí a todos los sucesores de los Apóstoles, incluido el sucesor de Pedro con su responsabilidad primacial.
  7. Cf. toda su intervención en G. Franzoni, “Concilio traicionado, concilio perdido”, *Religión Digital*, 10 de septiembre de 2011. Disponible en <http://bit.ly/zUQz08> (consultado el 5 de enero de 2012).

documento conciliar, abriendo la posibilidad de aguar —cuando no disolver— la colegialidad episcopal. (2). La proclamación de María como “madre de la Iglesia”, siguiendo al episcopado polaco y desoyendo el parecer mayoritario de los padres conciliares que la veían como “madre en la Iglesia”, es decir, como discípula de Jesús y no como alguien *sobre* la Iglesia. (3). La reserva en la cuestión del celibato de los presbíteros ante la petición de algunos padres conciliares para que se ordenaran hombres maduros (los que serán llamados más adelante *virii probati*), es decir, padres de familia y con una vida profesional asentada<sup>8</sup>. (4). La reserva sobre la cuestión de los medios moralmente lícitos para regular la natalidad<sup>9</sup>. (5). La asignación de una responsabilidad meramente consultiva a los sínodos de obispos, dejando al papa libre para acoger o rechazar sus propuestas. En realidad, semejante decisión obedecía a una estrategia que —alimentada, una vez más, por la curia vaticana— pasaba por “de-potenciar el concilio y, particularmente, la colegialidad episcopal. (6). El desinterés por dotar a la Iglesia de las instituciones adecuadas en las que visibilizar y concretar su afirmación conciliar como “pueblo de Dios”. Podría haber creado algo como un senado de la Iglesia católica en el que estuvieran representados obispos, sacerdotes, monjes, monjas, religiosos, religiosas, laicos, hombres y mujeres, para debatir los grandes problemas. Pero nada de eso vio la luz. (7). Finalmente, su negativa a que las mujeres pudieran acceder al sacerdocio.

G. Franzoni entiende que la gran mayoría de estas intervenciones papales obedecen a una bienintencionada preocupación por evitar la ruptura de la comunión, sobre todo, entre la minoría y la mayoría conciliar. Sin embargo, le resulta incontestable que su “obra de mediación terminó por limitar o cancelar la libertad del concilio y, sobre todo, difirió al futuro problemas que más tarde reventarían, provocando consecuencias desastrosas. Montini estaba obsesionado por la búsqueda de una unanimidad moral sobre todos los textos conciliares: noble propósito, que solo habría adormecido, mas no cancelado, tensiones punzantes”.

8. Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus* de su Santidad Pablo VI, Roma, 1967.

9. Carta Encíclica *Humanae Vitae* de S. S. Pablo VI a los venerables hermanos los patriarcas, arzobispos, obispos y demás ordinarios de lugar en paz y comunión con la Sede Apostólica, al clero y a los fieles del orbe católico y a todos los hombres de buena voluntad, sobre la regulación de la natalidad, Roma, 1968. Esta encíclica responde a su obsesión por salvaguardar —según G. Franzoni— el magisterio de Pío XI, lo que le lleva a negar, de hecho, la autoridad del concilio. Hay, sin embargo, dos puntos positivos, de avance con respecto a la doctrina mantenida hasta entonces: Pablo VI no excluye de los sacramentos a los cónyuges que no acepten la *Humanae Vitae* y no fija su posición en términos de infalibilidad, como pedía una parte de la curia vaticana y algunos obispos conservadores. No está de más recordar el sentimiento de turbación que embargó a Pablo VI por las críticas recibidas, incluyendo las de conferencias episcopales relevantes.

Este severo juicio no le impide reconocer también algunos puntos positivos en su pontificado, tales como su inequívoco compromiso en favor de la paz y la justicia en el mundo o la renuncia a la tiara papal, símbolo arrogante del poder temporal —también político— del papado; aunque semejante renuncia no haya supuesto el abandono de un modelo de gobierno absolutista, heredado de la historia.

Sin negar los hechos reseñados por G. Franzoni, no comparto su valoración del pontificado de Pablo VI. Entiendo, más bien, que lo poco que se ha podido experimentar de lo mucho bueno que hay en el Vaticano II se lo debemos a él. Este es un importante punto que G. Franzoni no tiene debidamente en cuenta y, por ello, no lo resalta como es debido. Muy probablemente, porque los testigos directos de determinados acontecimientos —en este caso, de relevancia mundial— tienen dificultades para marcar distancias y valorar una gestión con perspectiva histórica.

**Los tres ejes mayores del pontificado de Pablo VI.** A diferencia de G. Franzoni, creo que el pontificado de Pablo VI está presidido por tres grandes objetivos que el mismo papa Montini explicita en sendos documentos de indudable calado: la renovación de la Iglesia (*Ecclesiam suam*, 1964); la promoción de la justicia (*Populorum progressio*, 1967); y la evangelización del mundo (*Evangelii nuntiandi*, 1975).

Por tiempo y espacio, centro mi aportación en la primera de las encíclicas, es decir, en la renovación de la Iglesia, quedando para otra ocasión el estudio de la promoción de la justicia y la evangelización.

**La renovación eclesial.** Pablo VI explicita las opciones de fondo de la renovación eclesial en su encíclica *Ecclesiam suam* (1964). Y lo hace señalando las tres preocupaciones que “agitan” su espíritu: purificar la Iglesia de todos los defectos que aparecen cuando se la contrasta con Cristo; acertar con el método que posibilite su renovación de una manera prudente; y precisar las relaciones que la Iglesia ha de mantener con el mundo<sup>10</sup>.

La Iglesia, señala Pablo VI, ha de *aggiornarse* —como proponía Juan XXIII— en fidelidad a su fundador y estar atenta a los signos de los tiempos. La comunidad cristiana “no está separada del mundo, sino que vive en él<sup>11</sup>”. Lo cual es una invitación permanente a “estudiar las señales de los tiempos”, de “probar... todo y de apropiarse lo que es bueno; y ello, siempre y en todas partes<sup>12</sup>”. Obviamente, esta es una tarea incompatible con la inmovilidad y el rechazo sistemático de todas aquellas costumbres aceptables de nuestro tiempo.

10. Cf. Carta encíclica “*Ecclesiam suam*” del Sumo Pontífice Pablo VI. El “mandato” de la Iglesia en el mundo contemporáneo, Roma, 1964, n.º 3.

11. *Ibid.*, n.º 15.

12. *Ibid.*, n.º 19.

El papa Montini tiene que articular este interés por la renovación de la Iglesia con su responsabilidad por guardar la comunión. Es la atención a este equilibrio —tan inestable como frágil— la que explica (aunque no siempre justifique) el cuidado que presta a los sectores más reacios a los cambios que se están proponiendo. Este es el contexto en el que hay que entender, por ejemplo, la “nota explicativa previa” a la *Lumen Gentium* o la proclamación de María como madre de la Iglesia.

Sin embargo, tales esmeros no bloquean una recepción —cierto que temerosa— del Concilio Vaticano II. Prueba de ello es que el papa Montini favorece la tímida renovación eclesial que se vive en el tiempo inmediatamente posterior a la finalización del concilio. Basta estudiar la reforma litúrgica que propicia (1963-1969); el “*Motu proprio*” *Apostolica sollicitudo* (15.IX.1965) por el que instituye el sínodo de los obispos; la Carta apostólica *De episcoporum muneribus* (15.VI.1966), mediante la que reconoce la plenitud de poderes episcopales; el Directorio pastoral para los obispos *Ecclesiae imago* (1973), probablemente, el texto más logrado de su pontificado desde el punto de vista jurídico y pastoral; la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae* (1967), gracias a la cual impulsa una limitada reforma de la curia vaticana; la creación de la Comisión Teológica Internacional (1969); la Carta apostólica *Ecclesiae sanctae* (16. VIII.1966), por la que procede a la renovación de la vida religiosa, y, sin ánimo de ser exhaustivos, el relanzamiento del ecumenismo<sup>13</sup>.

Merecen un tratamiento menos elogioso sus reservas al control de la natalidad y al celibato opcional de los presbíteros, la reapertura del debate sobre la identidad y espiritualidad de los sacerdotes y la ambigüedad en que queda sumida la deseada articulación entre secularidad y ministerialidad laical a partir del sínodo de obispos de 1971.

A lo largo de su pontificado, se asiste, además, a las primeras decisiones en favor de un mayor protagonismo de la mujer en la Iglesia y a la apertura del debate sobre la posibilidad de su acceso al ministerio sacerdotal y, más concretamente, al presbiterado. Es una cuestión que Pablo VI —a diferencia de Juan Pablo II— cerrará provisionalmente, por tanto, no “definitivamente”<sup>14</sup>.

13. La primera de las preocupaciones (renovar la Iglesia) experimenta un doble y complementario desarrollo: reformando, en primer lugar, la gran mayoría de las instituciones eclesiales (sobre todo, vaticanas) y, si es el caso, erigiendo otras nuevas, e impulsando, en segundo lugar, la transformación del ministerio episcopal, presbiteral, así como la vida religiosa y la laical.

14. Quedan para otra ocasión —una vez más, por motivos de espacio y tiempo— esta cuestión y todo lo referente a la recepción de la vida religiosa y al ecumenismo. Para el tema del sacerdocio de la mujer se puede consultar a J. Martínez Gordo, “La ordenación sacerdotal de las mujeres: problema pastoral y embrollo dogmático”, *Lumen* 53 (2004), pp. 331-390.

## 2.1. La reforma litúrgica (1963-1969)

En la prehistoria de la reforma litúrgica vigente se encuentra el interés de los episcopados alemán, francés, belga y holandés por adaptar las celebraciones a la cultura y lengua de los diferentes pueblos, así como por dotar de una mayor participación a la comunidad cristiana, favorecer más la creatividad y la sobriedad y, sobre todo, subrayar la centralidad de la presencia de Cristo y de la Palabra de Dios.

La canalización de las anteriores inquietudes lleva a revisar la liturgia barroca y la piedad devocional de los siglos anteriores, algo que se plasma en la aprobación en 1963 del primer documento conciliar: la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, un texto en continuidad con la reforma realizada en su día por Pío X y Pío XII, y nada revolucionario.

Los obispos del primer sínodo (1967) —convocado después de la finalización del concilio— alaban la reforma litúrgica en curso, subrayando, de manera particular, la mayor participación del pueblo, su sencillez, el empleo de lenguas vernáculas, el sentido pastoral de la misma, y expresan su conformidad con las rectificaciones de las nuevas plegarias. Alguna observación menor merece la reforma propuesta del breviario, ya que se entiende que, al ser un tipo de oración originariamente monástica, ha de presentar una mayor adaptación al clero. Hay, sin embargo, una minoría de obispos que acusa a la reforma iniciada de ser demasiado experimentalista y de dejar en el camino el “sentido sacrificial” de la eucaristía.

Pablo VI promulga en 1970 un nuevo misal en el que subraya la centralidad del domingo, la importancia de la asamblea litúrgica y la participación ministerial del laicado. Su aprobación supone la anulación y prohibición del precedente, el romano, reelaborado por Pío V al acabar el Concilio de Trento (1570). A esta decisión papal le suceden otras que afectan a casi todas las áreas de la vida litúrgica.

Si bien es cierto que la reforma litúrgica es excelentemente recibida (como se constata en el sínodo episcopal de 1967), también lo es que empiezan a escucharse voces que la rechazan (el caso de Mons. M. Lefebvre) o que comienzan a criticarla con dureza. Concretamente, J. Ratzinger verá en ella —según escribe años después— el inicio de un proceso de autodestrucción, indicando que su aplicación “ha producido unos daños extremadamente graves”, ya que, al romper radicalmente con la tradición, ha propiciado la impresión de que es posible una recreación de la misma “*ex novo*”<sup>15</sup>.

A la luz de este diagnóstico hay que enmarcar la decisión del papa Benedicto XVI autorizando la celebración de la misa en latín e indicando la conveniencia

15. J. Ratzinger, *Mi vida. Autobiografía*, Madrid, 2006, pp. 105, 177.



de que las oraciones más conocidas se reciten, igualmente, en latín y que se utilicen, eventualmente, los cantos gregorianos (Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*)<sup>16</sup>.

A esta exhortación sucede, en julio del mismo año, la Carta apostólica *Summorum Pontificum*, por la que se permite —cierto que extraordinariamente— el uso de la liturgia romana anterior a la reforma impulsada por Pablo VI en 1970.

Es muy elocuente que monseñor Bernard Fellay, sucesor de Lefebvre como superior de la Fraternidad San Pío X (excomulgada en 1988 tras ordenar a cuatro obispos ignorando la autoridad del papa), alabara la vuelta atrás de Benedicto XVI y considerara dicha decisión como una muestra de buena voluntad para afrontar con serenidad las doctrinas hasta ahora cuestionadas, sin esconder las dificultades que aún subsisten.

Además, a la luz del crítico diagnóstico de J. Ratzinger sobre la reforma litúrgica conciliar, se explica su voluntad de traer a la comunión católica a los lefebvrianos, levantándoles la excomunión, así como la concesión de un estatuto jurídico análogo al de los fieles anglicanos que se han pasado a la confesión católica por su rechazo de la ordenación de mujeres y, también, la nota de *L'Osservatore Romano* sobre la autoridad doctrinal del magisterio católico, y, concretamente, del Concilio Vaticano II<sup>17</sup>. Una nota que evidencia las dificultades que está teniendo el diálogo con los lefebvrianos y, específicamente, su aceptación de las actas conciliares.

Sería mezquino criticar esta voluntad integradora del papa. Y más, en quien tiene la responsabilidad de la comunión eclesial y de la unidad de la fe. Pero la honestidad con la verdad lleva a constatar la unidireccionalidad de esta voluntad integradora que está en el corazón mismo de la responsabilidad primacial: no se está activando igualmente con otras sensibilidades católicas desautorizadas (sin llegar, como es el caso de los lefebvrianos, a la excomunión) e implicadas, por ejemplo, en la liberación y promoción de la justicia, en el diálogo interreligioso y en repensar la sexualidad humana a la luz de los avances antropológicos, sin descuidar, por ello, las exigencias evangélicas.

Finalmente, hay que recordar lo que pensaba Pablo VI sobre una posible decisión como la adoptada por Benedicto XVI. Cuando su amigo Jean Guittou

---

16. Benedicto XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*, Ciudad del Vaticano, 2007.

17. "En el quincuagésimo aniversario de su convocación. Sobre la adhesión al concilio Vaticano II", *L'Osservatore Romano*, 2 de diciembre de 2011. Disponible en <http://bit.ly/sUSfTD> (consultado el 3 de enero de 2012).

le propuso que permitiera en Francia la misa de Pío V, el papa Montini le respondió:

Eso, jamás (...). La llamada misa de san Pío V se ha convertido —como se puede constatar en Écône— en el símbolo de la condena del concilio. Esto es algo que yo no aceptaré nunca, en ninguna circunstancia (...). Si consintiera esta excepción, todo el concilio quedaría cuestionado. Y, consecuentemente, su autoridad apostólica.<sup>18</sup>

## 2.2. La institución del sínodo de los obispos (1965)

Pablo VI hace pública su voluntad de instituir el sínodo de los obispos, al concluir su discurso inaugural en la última sesión del concilio (14 de septiembre de 1965).

Al día siguiente se publica el “*Motu proprio*” *Apostolica sollicitudo*, por el que se erige tal organismo con la finalidad de ayudar eficazmente al papado en su solicitud por la Iglesia universal. Se trata de una institución central en el gobierno de la Iglesia, representativa de todo el episcopado católico, perpetua, flexible en cuanto a su composición y apta para abordar problemas ocasionales o de más entidad<sup>19</sup>. Se señala que normalmente el sínodo será de carácter consultivo, aunque puede tener potestad deliberativa cuando así lo decida el papa<sup>20</sup>, y se indica que está “sometido directa e inmediatamente a la autoridad del romano pontífice”. Compete al papa convocarlo, ratificar la elección de sus miembros, fijar los temas y presidirlo por sí mismo o por medio de otras personas<sup>21</sup>.

Con la constitución del sínodo de obispos, Pablo VI visualiza institucionalmente la colegialidad episcopal, la integra en el gobierno eclesial e inaugura una costumbre —rota con la encíclica *Humanae vitae*— de someter a consulta (y, si es el caso, a deliberación) de los obispos las cuestiones de fondo que afectan a la Iglesia.

En el análisis de los primeros sínodos se puede constatar cómo los obispos participantes transmiten al papa su parecer sobre las cuestiones planteadas o sobre otros asuntos de interés en el gobierno eclesial, dejando, por supuesto, siempre a salvo la libertad y autoridad del sucesor de Pedro. Sin embargo, las votaciones realizadas en el primer sínodo (1967) dan la impresión de que este es

18. J. Guitton, *Paolo VI segreto*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1981, pp. 144-145.

19. Cf. Carta apostólica *Apostolica sollicitudo*, promulgada como “*motu proprio*” del papa Pablo VI por la cual se constituye el Sínodo de los Obispos para la Iglesia universal, Roma, 1965, n.º 1.

20. Cf. *ibid.*, n.º 2.

21. Cf. *ibid.*, n.º 3.

más “deliberativo” que consultivo, algo así como una prolongación del Vaticano II o una especie de “miniconcilio”.

Ante esa impresión, la curia vaticana recuerda a los obispos que el gobierno del papa es “personal” y no “colegial” y que el sínodo es uno de los muchos instrumentos con que cuenta para ello, nunca una instancia que entre en competencia con la autoridad del pontífice. Recela, como se puede apreciar, de esta importante institución y propone una reforma de su reglamento que refuerce la autoridad papal, minimice el papel de la colegialidad episcopal en el gobierno eclesial y, de paso, dote de un mayor protagonismo a la misma curia vaticana.

Al tomar en consideración esta crítica de la curia, Pablo VI activa la ecle-siología preconiliar que rezuma la “nota explicativa previa” a la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. Esta es una “nota explicativa previa” que, curiosamente, se adjunta al final del documento conciliar por “mandato de la autoridad superior” y con la intención de acallar el rechazo de la minoría conciliar a la doctrina sobre la colegialidad episcopal.

En dicha “nota explicativa previa” se sostiene que el papa puede actuar “según su propio criterio” (*propria discretio*) y “como le parezca” (*ad placitum*), aunque matiza, seguidamente, que está capacitado para actuar de semejante manera por “el bien de las iglesias”. Es una afirmación que va mucho más lejos de lo aprobado en el Vaticano I con el dogma de la infalibilidad.

Los padres conciliares perciben que dicha incorporación no solo obedece a la voluntad papal de acallar a la minoría, sino también al temor (en buena parte, compartido por Pablo VI) de que la doctrina sobre la colegialidad acabe diluyendo el modo como los papas han ejercido hasta entonces —y durante mucho tiempo— su responsabilidad primacial.

Desde un punto de vista estrictamente jurídico, esta “nota explicativa previa” no forma parte del cuerpo doctrinal de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, al no haber sido aprobada por los padres conciliares ni estar, por tanto, ratificada por el papa. Sin embargo, y a pesar de ello, es un texto que va a propiciar la lectura involutiva y restauradora que —incubada en esta concesión de Pablo VI— alcanza su cenit durante el largo pontificado de Juan Pablo II y en el de Benedicto XVI.

Dos de los ejemplos más elocuentes son el código de derecho canónico de 1983 y la misma trayectoria del sínodo de los obispos.

Y, concretamente, si se analiza la historia del sínodo de obispos, se puede apreciar cómo esta es una institución convocada con cierta frecuencia. Es cierto, además, que los obispos participantes hacen uso de la palabra con una incuestionable libertad. Sin embargo, el incremento de convocatorias sinodales ha ido parejo a una lenta, pero progresiva, disminución en su capacidad para influir en

el gobierno eclesial. Curiosamente, semejante declive ha ido acompañado de intervenciones papales en las que se ha recordado su indudable importancia.

Es muy elocuente que no haya sido —durante sus más de cuarenta años— la asamblea deliberativa que recoge el código de derecho canónico de 1983 (CIC 343). En realidad, no ha pasado de ser un foro de asesoramiento papal y de intercambio eclesial, aunque nadie cuestiona que se ha convertido en un excepcional puesto de observación del postconcilio.

La intervención del cardenal C. M. Martini en el sínodo de los obispos europeos de 1999 tuvo cierta resonancia mediática cuando señaló que algunos problemas espinosos, tanto de índole disciplinaria como doctrinal, aparecidos durante los 40 años transcurridos desde la celebración del Concilio Vaticano II, debían ser abordados mediante “un instrumento más universal y autoritativo (...) en el completo ejercicio de la colegialidad episcopal”<sup>22</sup>.

Toda una autorizada crítica a la recepción eclesial del sínodo de obispos, a pesar de que no faltaron medios de comunicación que la interpretaron como la petición de convocatoria de un concilio Vaticano III.

### 2.3. El reconocimiento de la plenitud de poderes episcopales (1966)

El concilio aprueba lo que, según muchos analistas, es una de sus aportaciones eclesiológicas más importantes: los obispos son “vicarios y legados de Cristo” y no deben ser considerados como los vicarios de los pontífices romanos” (LG 27). Por ello, están llamados a gobernar sus respectivas iglesias locales con toda la autoridad que les es propia. Esta autoridad “que ejercen personalmente en nombre de Cristo es propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en última instancia (*ultimatim*) por la suprema autoridad de la Iglesia”.

G. Philips, relator principal de la *Lumen Gentium*, señala, explicando este número, que los padres conciliares entienden que el obispo de Roma no puede estar interviniendo continuamente en la administración de las demás diócesis. Su responsabilidad como autoridad central se ciñe a repartir las tareas y ejercer la función de apelación “en última instancia” (*ultimatim*), con el fin de proteger a los obispos y a sus diocesanos. Al incorporar en el texto conciliar esta expresión

22. Cf. C. M. Martini, DC, 96 (1999), 950-951. Cf. *ibid.*, *Il Dialogo: Periodico di Monteforte Irpino*, 7.IV. 2004: “Io non ho mai parlato di Vaticano III perche’ l’espressione può essere fraintesa e può confondere. Vaticano III significa rimettere in questione tutti i problemi così come ha fatto il Vaticano II. La mia proposta andava in una direzione diversa. Convocare, di tanto in tanto, delle assemblee sinodali veramente rappresentative di tutto l’episcopato e —perchè no— universali (Sinodi e Concilio sono la stessa parola) per affrontare questioni in agenda nella vita della Chiesa. Un’esperienza che valga a sciogliere qualcuno di quei nodi disciplinari e dottrinali che riappaiono periodicamente come punti caldi sul cammino della Chiesa”.

(*ultimatum*), los padres conciliares recogen una práctica secular que tiene su fundamento en el reconocimiento de la potestad propia del obispo en la “cura habitual y cotidiana” (LG 27), y su “instancia última” en el sucesor de Pedro; sobre todo, cuando están en juego la verdad y la comunión<sup>23</sup>.

Esta es una tesis eclesiológica que, a la vez que recuerda el fundamento de la colegialidad episcopal, descalifica una praxis de gobierno absolutista; invalida la doctrina de la separación entre el “poder de orden” y el “poder de jurisdicción”; recupera y actualiza el canon sexto de Calcedonia contra las ordenaciones absolutas y carga de razones una concepción más colegial del gobierno eclesial por parte de todos los obispos, presididos —por supuesto— en la fe y en la caridad por el sucesor de Pedro.

A su luz hay que entender lo que afirman los padres conciliares cuando sostienen, unos pocos números antes, que “los obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a base de las cuales (*in quibus et ex quibus*) se constituye la Iglesia católica, una y única” (LG 23).

Pablo VI, en conformidad con esta aportación doctrinal de primer orden, sustituye, mediante la Carta apostólica *De episcoporum muneribus* (15.VI.1966), el régimen de la concesión de poderes a los obispos.

Y lo hace reconociendo —en el pórtico mismo de esta carta apostólica— la autoridad “propia, ordinaria e inmediata” de los obispos en sus iglesias locales, lo que significa que detentan todos los poderes ligados a su cargo y el consecuente deber de legislar para sus fieles. “En virtud de esta potestad, los obispos tienen el sagrado derecho y el deber de legislar, ante Dios, sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado” (LG 27). Además, el papa Montini recuerda seguidamente —y siguiendo, una vez más, al concilio— que

cada uno de los obispos diocesanos tienen facultad para dispensar en casos particulares de las leyes generales de la Iglesia a los fieles sobre los cuales, a tenor de derecho, ejerzan autoridad, cuantas veces juzguen que ello es conveniente para el bien espiritual de los mismos fieles, salvo que la suprema autoridad de la Iglesia haya establecido una reservación especial. (CD 8b.)

A continuación, detalla las competencias en las que puede intervenir cada prelado y determina las materias reservadas al papa. De entre estas últimas, destacan la obligación del celibato para sacerdotes y diáconos; la negativa a ejercer el presbiterado a los casados que hayan recibido el orden sagrado sin la dispensa de Roma; la prohibición de que los presbíteros ejerzan la medicina y

23. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 1, Barcelona, 1966, p. 436. Cf. , G. Bier, “Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs”, Bonn, 2001, p. 155.

la cirugía, asuman oficios públicos que comporten el ejercicio de jurisdicciones civiles o administrativas, sean senadores o diputados donde esté prohibido por el papa, o ejerzan el comercio personalmente o por persona interpuesta; la imposibilidad de interferir en las leyes generales referidas a los religiosos en cuanto tales, con excepción de lo aprobado en CD 33-35; la prohibición de eximir de toda una serie de irregularidades e impedimentos para recibir las órdenes sagradas o para contraer matrimonio válidamente, etcétera<sup>24</sup>.

Pablo VI desarrolla esta importante carta apostólica (*De episcoporum muneribus*) en el Directorio para los obispos *Ecclesiae imago* (1973); sin duda alguna, el documento más logrado —jurídica y pastoralmente— de todo su pontificado<sup>25</sup>. El papa Montini refuerza con este directorio la comprensión del episcopado como presidencia de la diócesis (parroquias, arciprestazgos, diferentes consejos, sínodo diocesano), así como en relación al papa, al colegio episcopal y a los concilios particulares. A partir de ahora se asistirá, por ejemplo, a la institución y desarrollo de los diferentes órganos eclesiales de corresponsabilidad y al *boom* de los sínodos diocesanos. Gracias a estos últimos se va a posibilitar la recepción del Vaticano II y se canalizarán muchas demandas de las diferentes diócesis al papa y a la curia vaticana.

Con la publicación de este directorio se cierra el período de revalorización del episcopado y de las iglesias locales para entrar —a lo largo del pontificado de Juan Pablo II— en otro tiempo presidido por la recuperación de la centralidad de la Santa Sede al precio de la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad en el gobierno de la Iglesia. Avalan esta tesis, cuando menos, cinco decisiones de indudable relevancia.

La primera, el Directorio “*Apostolorum successores*” (2004). A partir de este texto, el ministerio episcopal ya no se fundamenta en la misión al frente de una iglesia local —como venía siendo habitual desde el Concilio de Calcedonia—, sino en la pertenencia a un cuerpo específico<sup>26</sup>. Y las conferencias episcopales ya no se sostienen en la colegialidad derivada de la misión, sino en la pertenencia al colegio episcopal. Simplemente, existen para canalizar el llamado “*affectus collegialis*”<sup>27</sup>. Como consecuencia de este sustancial cambio en la fundamentación teológica, la relación con la Santa Sede deja de ser colegial para primarse el trato personal de la curia vaticana con cada obispo y, lo que es más preocupante, reaparece el peligro de las ordenaciones absolutas.

24. Carta apostólica *De episcoporum muneribus*, n.º 10.

25. Pablo VI, *Ecclesiae imago*, 31.V.1973.

26. Cf. Congregación para los obispos, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos “*Apostolorum successores*”, Roma, 2004.

27. Cf. *ibid.*, n.º 28. Cf. *ibid.*, Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Pastores gregis*, Roma, 2003, n.º 8.

Muy probablemente, esto es algo que ya se incubaba en la firma, por parte de Pablo VI, de los documentos conciliares como “obispo de la Iglesia católica” y no como “obispo de Roma”. El papa Montini se atribuye un título hasta ahora desconocido en la tradición, sumiendo en la perplejidad a los teólogos de aquellos años porque abría las puertas a un imaginario eclesiológico en ruptura total con la tradición de la Iglesia como comunión de iglesias particulares. Además, es un título que da alas a una concepción del papado no como presidencia en la comunión y en la caridad de los sucesores de los Apóstoles, sino como el obispo del mundo que hace de sus hermanos en el episcopado delegados suyos. Años más tarde, A. Dulles justificará este imaginario argumentando —en nombre de la unidad de la fe— lo que pensaba una buena parte de la minoría conciliar<sup>28</sup>.

La segunda, una regulación restrictiva de los sínodos. La celebración de los diferentes sínodos (nacionales y diocesanos) fue, en la inmensa mayoría de los casos, una excelente ocasión para ponerse al día teológicamente, diagnosticar la situación de la Iglesia y de la sociedad, experimentar la comunión y la corresponsabilidad, proponer los objetivos más importantes para los próximos años y formular algunas de las cuestiones necesitadas de una profundización por parte del gobierno eclesial: la posibilidad de que las mujeres accedieran al sacerdocio, la elección de los obispos, el celibato de los presbíteros, el uso de los preservativos, la comunión a los divorciados casados civilmente en segundas nupcias y la moral sexual en general. La gran mayoría de los obispos elevaba tales peticiones a la Santa Sede.

Sin embargo, en el sector mayoritario de la curia vaticana se va abriendo camino la convicción de que la celebración de los sínodos, las reclamaciones que se formulan y su canalización a la Santa Sede por medio de los respectivos obispos está generando “la idea de una soberanía eclesial popular en la que el pueblo mismo establece aquello que quiere entender con el término iglesia”<sup>29</sup>. Consecuentemente, lo que se está cuestionando *de facto* es la estructura jerárquica de la Iglesia, esto es, su apostolicidad, uno de los puntos constituyentes y constitutivos de la comunidad cristiana.

El *boom* de peticiones que llegan y la entidad de la sospecha que se va formulando explican que la Congregación para los Obispos y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos prohíban pronunciarse en 1997 (incluso bajo la forma de un simple “voto que transmitir a la Santa Sede”) sobre cualquier tema que implique tesis o posiciones que no concuerden con la doctrina perpetua

---

28. Cf. J. Martínez Gordo, “La reforma del gobierno eclesial: una cuestión pendiente”; Universidad Pontificia de Salamanca-Instituto Superior de Pastoral, “Cuatro prioridades pastorales de la Iglesia en España. XX Semana de Estudios de Teología Pastoral”, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2009, pp. 124-126.

29. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 159.

de la Iglesia o del magisterio pontificio, o que afecten a materias disciplinares reservadas a la autoridad eclesiástica superior<sup>30</sup>. Literalmente:

Teniendo presente el vínculo que une la iglesia particular y su pastor con la Iglesia universal y el romano pontífice, el obispo tiene el deber de excluir de la discusión tesis o proposiciones —planteadas quizá con la pretensión de transmitir a la Santa Sede “votos” al respecto— que sean discordantes de la perenne doctrina de la Iglesia o del magisterio pontificio o referentes a materias disciplinarias reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica.<sup>31</sup>

Esto quiere decir que las iglesias locales no pueden proponer un testimonio de fe que difiera, en su expresión, mínimamente del magisterio pontificio. La misma regla rige en el cuadro de los sínodos con el papa, comprendidos los sínodos continentales. Es así como nos encontramos con la eclesiología vigente la víspera del concilio en el que la jerarquía sofoca la comunión de las iglesias locales —como sujetos que son de derecho e iniciativa— en el seno de la comunión de la Iglesia entera.

La Santa Sede, desde el pontificado de Juan Pablo II hasta nuestros días, si no se reserva el monopolio de la interpretación de la fe cristiana en todas las culturas del mundo entero, ejerce, cuando menos, un control estricto y actúa como si fuera la guía inmediata, conservando —y si es el caso, reclamando— la iniciativa en este campo.

La tercera, el juramento de fidelidad que se pide a los obispos desde 1987 y en aplicación del canon 380. Según este canon, “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”<sup>32</sup>. Y la fórmula del juramento de fidelidad vigente desde el 1 de julio de 1987 es del siguiente tenor:

30. Cf. Congregación para los obispos. Congregación para la evangelización de los pueblos “*Instructio de Synodis diocesanis agendas*”, n. IV, 4. AAS 89 (1997) 706-727.

31. *Ibid.*, IV, 4.

32. Cf. J. Martínez Gordo, *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad*, Editorial ESET, Vitoria-Gasteiz, 2011, pp. 99-104, 120-121; el estado de la cuestión sobre la “*Professio fidei*”. La actual “*Professio fidei*” sustituye a la vigente desde el 17 de julio de 1967. Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Fórmula que se debe emplear para la profesión de fe en los casos en que lo prescribe el derecho en lugar de la fórmula tridentina y del juramento antimodernista, 17 de julio de 1967. Disponible en <http://bit.ly/AjIDzA> (consultado el 18 de diciembre de 2011).



Juro permanecer siempre fiel a la Iglesia católica y al obispo de Roma, su pastor supremo, al vicario de Jesucristo y al sucesor de Pedro en el primado, así como a la cabeza del colegio de los obispos. Obedeceré el libre ejercicio del poder primacial del papa sobre toda la Iglesia, me esforzaré por promover y defender sus derechos y su autoridad. Reconoceré y respetaré las prerrogativas y el ejercicio del ministerio de los enviados del papa, que le representan. Salvaguardaré con sumo cuidado el poder apostólico transmitido a los obispos, en particular, el de instruir, santificar y guiar al pueblo de Dios en comunión jerárquica con el colegio episcopal, su jefe y sus miembros. Favoreceré la unidad. Daré cuentas de mi mandato pastoral a la Sede Apostólica en las fechas fijadas de antemano o en las ocasiones determinadas y aceptaré muy gustosamente sus mandatos o consejos y los pondré en práctica.<sup>33</sup>

Este juramento de fidelidad viene precedido por la elección de unos candidatos que han de presentar un perfil personal escrupulosamente cumplidor de dos clases de criterios: ortodoxos, los primeros, y disciplinares, los segundos. Forman parte del primer capítulo de criterios,

la convicción y devota fidelidad a la enseñanza y al magisterio de la Iglesia. Particular concordancia del candidato con los documentos de la Santa Sede sobre el ministerio sacerdotal, la ordenación de las mujeres, sobre el matrimonio y la familia, la ética sexual (especialmente la transmisión de la vida según la enseñanza de la encíclica *Humanae vitae* y de la carta apostólica *Familiaris consortio*) y sobre justicia social. Fidelidad a la verdadera tradición eclesial y compromiso en favor de la verdadera renovación impulsada por el Concilio Vaticano II y de las subsiguientes instrucciones papales.<sup>34</sup>

Los criterios referidos a la “disciplina” que han tenido que respetar y promover los candidatos al episcopado son la “fidelidad y obediencia en la relación con el Santo Padre, la Sede Apostólica, la Jerarquía; observancia y aceptación del celibato sacerdotal tal y como viene propuesto por el magisterio eclesástico; respeto y observancia de las normas —generales y particulares— concernientes a la prestación del servicio divino y en materia de vestido sagrado”<sup>35</sup>.

¡Qué lejos estamos de Calcedonia y de toda la teología que tradicionalmente recurría al imaginario matrimonial para referirse a la relación del obispo con su diócesis!

33. Cf. W. Böckenförde, “Sulla situazione della Chiesa. Osservazioni in base al diritto canonico”. Disponible en <http://bit.ly/wkZgGC> (consultado el 3 febrero de 2008). Se puede leer y comprar este juramento —actualmente vigente— con el de 1972: <http://bit.ly/ziZsmf> (consultado el 18 de diciembre de 2011).

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

La relación de un obispo con el papa —y, lo que es más sorprendente, con la curia vaticana— es, a tenor del CIC 480, análoga a la de un vicario con su obispo. Según el canon traído a colación, “el vicario general y el vicario episcopal deben informar al obispo diocesano sobre los asuntos más importantes por resolver o ya resueltos, y nunca actuarán contra la voluntad e intenciones del obispo diocesano”.

La cuarta, la reducción de la capacidad doctrinal de los obispos a simples difusores del magisterio pontificio. Es particularmente llamativo el comentario de Angelo Amato en el balance que ofreció de la Declaración *Dominus Iesus* (2000) sobre el relativismo en el diálogo interreligioso, a los dos años de su promulgación. Si bien es cierto, indicaba, que la publicación de observaciones críticas de algunos obispos católicos es señal de libertad y serenidad de espíritu, plantea, sin embargo, el problema de la recepción de los documentos magisteriales por parte de los pastores de la Iglesia.

Es difícilmente cuestionable que durante el postconcilio ha reaparecido la doctrina preconiliar sobre la separación entre la potestad de orden (entregada por la consagración episcopal) y la de jurisdicción (supuestamente conferida a los obispos por el papa), a pesar de haber sido explícita y formalmente superada por el Concilio Vaticano II. La universalidad de la Iglesia no pasa por la supeditación de los obispos a la curia, 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 dispersos por el todo el mundo.

Y la quinta —pero no por eso última y sorprendente decisión— es que el actual código de derecho canónico ha silenciado el texto anteriormente citado de LG 27, es decir, aquel en el que se recuerda que los obispos son vicarios de Cristo y no legados o vicarios del papa. Y no deja de seguir sorprendiendo que hayan reservado al papa los títulos de “jefe del colegio de los obispos, vicario de Cristo y pastor de toda la Iglesia” (CIC 313).

Con estas correcciones postconciliares a la teología conciliar sobre el ministerio episcopal —activadas durante el pontificado de Juan Pablo II— se corre un alto riesgo no solo de hacer de los sucesores de los Apóstoles los “vicarios o legados del papa”, sino de activar en las diócesis que ellos presiden un gobierno eclesial en conformidad con el modelo eclesial (marcadamente absolutista y escasamente “perijorético” o “comunional”) que les ha promovido al ministerio episcopal.

#### **2.4. Las conferencias episcopales (1966)**

Pablo VI revaloriza el ministerio de los obispos mediante la Carta apostólica *Ecclesiae sanctae* en 1966. Y lo hace activando instituciones como el consejo presbiteral, el consejo pastoral y los vicarios episcopales. Además, sienta las bases para una nueva relación con los religiosos, limita la edad en el ejercicio ministerial a los 75 años y, sobre todo, pone en marcha las conferencias episcopales, dotándolas de un estatuto.

Es cierto que el papel de las conferencias episcopales resulta todavía muy modesto, pero nadie cuestiona que su existencia presenta un considerable interés, ya que favorece el desarrollo de una conciencia de Iglesia regional —abierta a desempeñar el día de mañana un papel semejante al desarrollado por los patriarcados— y permite expresar con mayor eficacia la comunión eclesial en el seno de la catolicidad. Su limitada capacidad para incidir en el gobierno de la Iglesia va a durar poco y será objeto de muchos recelos y tensiones, empezando por las reacciones que provoca la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* sobre el control de la natalidad (1968).

Las críticas reacciones de las conferencias episcopales alemana, austríaca, canadiense, belga, inglesa, francesa y estadounidense provocan una crisis de autoridad al más alto nivel. Pablo VI teme seriamente un cisma formal en la Iglesia, lo que le lleva a convocar el sínodo extraordinario de 1969.

El ambiente se crispa en vísperas de este sínodo cuando el cardenal primado L. J. Suenens (Malinas-Bruselas), uno de los confidentes de Pablo VI, se muestra partidario de reformar a fondo la curia, cuestiona la existencia de las nunciaturas apostólicas y sugiere la conveniencia de nuevos métodos en la elección papal. H. Küng se suma a tales declaraciones en varios periódicos europeos. Y. M. Congar subraya la importancia de la colegialidad en una conferencia que publicará el diario francés *La Croix*. Los cardenales C. Journet y J. Daniélou salen en defensa del papa y de su autoridad. El debate sobre la relación entre primado y colegialidad salta, como se puede apreciar, a la calle, predominando la corriente aperturista, pero sin dejar de preocupar —y mucho— la unidad.

En las intervenciones sinodales se reafirma sin reserva de ninguna clase la autoridad del papa y se plantea desarrollar el principio de subsidiariedad. Pablo VI acepta estudiar esta propuesta, indicando que no puede confundirse con la búsqueda de un pluralismo que socave la unidad de la Iglesia en lo referente a la fe, a la ley moral, los sacramentos, la liturgia y la disciplina canónica.

La crisis provocada por la publicación de la *Humanae vitae* viene acompañada de unas complicadas relaciones con la Iglesia holandesa, hasta entonces modélica por su organización, por su espíritu generoso, por sus vocaciones sacerdotales y religiosas y por su fidelidad al papa. En 1969 es denunciado en Roma como herético el catecismo aprobado por la Iglesia de este país, lo que lleva a crear una comisión teológica. A la par que esta comisión realiza sus trabajos, se abre el “concilio pastoral de la provincia eclesiástica de los Países Bajos” para aplicar las reformas del Vaticano II. En el transcurso del mismo explota la crispación larvada, hasta el punto de llegar casi al cisma. “Aunque salvado formalmente por los obispos, la gran crisis de aquella Iglesia sigue aún sin resolverse totalmente”<sup>36</sup>.

---

36. M. Alcalá, *Historia del sínodo de los obispos*, Madrid, 1996, p. 40.

El conflicto de autoridad entre la Iglesia de Holanda y la Santa Sede, y su extensión a otras comunidades acaba encendiendo todas las alarmas y sumando partidarios al grupo de quienes entienden que es preciso reconducir el protagonismo de las conferencias episcopales y de las iglesias locales con el fin de salvaguardar la unidad y evitar un cisma.

El código de derecho canónico de 1983 —promulgado por el papa Wojtyła— todavía reconocerá a las conferencias episcopales cierta capacidad doctrinal. Según dice el CIC 753:

Los obispos que se hallan en comunión con la cabeza y los miembros del colegio, tanto individualmente como reunidos en conferencias episcopales o concilios particulares, aunque no son infalibles en su enseñanza, son doctores y maestros auténticos de los fieles encomendados a su cuidado; y los fieles están obligados a adherirse con asentimiento religioso a este magisterio auténtico de sus obispos.

Sin embargo, es una competencia que anulará *de facto* el mismo Juan Pablo II en el “*Motu proprio*” *Apostolos suos* (1998). A partir de este último documento, para que las declaraciones doctrinales de las conferencias episcopales “constituyan un magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de la conferencia misma, es necesario que sean aprobadas por la unanimidad de los miembros obispos o que, aprobadas en la reunión plenaria al menos por dos tercios de los prelados que pertenecen a la conferencia con voto deliberativo, obtenga la revisión (*recognitio*) de la Sede Apostólica”<sup>37</sup>.

Es así como se retira prácticamente a las conferencias episcopales la capacidad de emitir magisterio auténtico que les atribuía el código de derecho canónico de 1983 (*cf.* 753). En lo sucesivo, no podrán ejercer su función magisterial a no ser que se pronuncien unánimemente u obtengan la *recognitio* romana.

Pero, además, *Apostolos suos* quiere corregir la expresión teológica de LG 23, cuando afirma que es “en y a partir de las iglesias particulares como existe la Iglesia católica, una y única”. El “*motu proprio*” sostiene que la Iglesia universal “es una realidad ontológica y cronológicamente previa a toda iglesia particular singular”<sup>38</sup>.

Esta opinión teológica lleva a proponer —por analogía— que “el colegio episcopal es ‘una realidad anterior’ y ‘previa’ al ‘oficio de presidir las iglesias particulares’”<sup>39</sup>. Y argumenta que esto queda probado por el alto número de

37. Juan Pablo II, *Apostolos suos*. Carta apostólica en forma de “*motu proprio*” sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias de los obispos, 21 de mayo de 1998; AAS 90 (1998), 457-46; DC 95 (1998), 651-653, art. 1.

38. Juan Pablo II, *Apostolos suos*, *op. cit.*, n.º 12.

39. *Ibidem*.

obispos sin diócesis. Con sus mismas palabras: “Como resulta evidente para todos, hay muchos obispos que, aun ejerciendo funciones propiamente episcopales, no presiden una iglesia particular”<sup>40</sup>. ¡Increíble!, pero cierto.

## 2.5. La reforma de la curia vaticana (1967)

También Pablo VI quien inicia una tímida reforma de la curia con la publicación, el 15 de agosto de 1967, de la Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae* (1967)<sup>41</sup>.

Por medio de esta constitución, especifica la estructura, la competencia y la forma de proceder de los dicasterios existentes. Igualmente, constituye otros nuevos con la intención de promover la justicia y la paz, la unidad de los cristianos y el diálogo interreligioso, a la vez que se introduce la sección segunda en el Tribunal de la Signatura Apostólica para tutelar por los derechos de los fieles.

El papa llama a formar parte de la curia a obispos diocesanos y se preocupa de la coordinación interna de los dicasterios, decretando las reuniones periódicas de sus cardenales dirigentes para examinar los problemas comunes.

Finalmente, ordena que, transcurridos cinco años desde la promulgación de la constitución, sea revisado el nuevo ordenamiento para ver si se ajusta a los postulados del Concilio Vaticano II y evaluar si responde a las exigencias del pueblo cristiano y de la sociedad civil.

Esta modesta reforma de la curia, unida a la decisión de que todos los dignatarios eclesiásticos presenten su dimisión al cumplir los 75 años, provoca un sutil movimiento de resistencia curial o “guerra fría” contra el papa, contra su política de apertura a los países del Este —entonces comunistas— y contra su actitud de diálogo con los increyentes<sup>42</sup>.

Juan Pablo II recalcará en la primera jornada del sínodo extraordinario de 1985 que la curia es “instrumento y ayuda” para el romano pontífice, sobre todo, en el ejercicio de la especial relación que tiene la tarea petrina de conservar la unidad con las Iglesias particulares. Reconocerá la posibilidad de tensiones entre los obispos diocesanos y la curia, achacándolos a una insuficiente comprensión de los mutuos ámbitos de competencia<sup>43</sup>.

En definitiva, será Juan Pablo II quien clausure la tímida reforma de la curia vaticana iniciada por Pablo VI con la Constitución apostólica *Pastor Bonus* (1988), un documento en el que se recuerda formalmente la doctrina conciliar

40. Cf. *ibid.*, nota 55.

41. *Regimini Ecclesiae universae*, Constitución apostólica de su santidad Pablo VI (15.VIII.1967).

42. M. Alcalá, *Historia del sínodo de los obispos*, op. cit., p. 40.

43. *Ibid.*, p. 280.

sobre el papel de la curia en el gobierno eclesial, pero gracias al cual la administración vaticana acaba recuperando la capacidad de decisión que tenía antes del Vaticano II.

A partir de esta fecha, la curia se ve ratificada y reforzada en su voluntad de comportarse nuevamente como una instancia interpuesta entre el papa y el colegio episcopal, restaurando, por vía práctica, la división entre el poder de orden (conferido por el sacramento) y el poder de jurisdicción (activado por la misión y por la comunión con el papa).

Así, a partir de esta fecha y documento, se entiende que los obispos sean comprendidos —tal y como reclamaba Angelo Amato— más como difusores del magisterio impartido por la curia vaticana que como maestros de la fe.

Es preciso reconocer que los problemas planteados en la actualidad por las sociedades (particularmente, las más avanzadas) presentan una complejidad tal que excede las capacidades y potencialidades de muchas iglesias locales, teólogos y pastoralistas. Es igualmente cierto que la curia vaticana tiene que estar cerca de las diócesis, ayudándoles a discernir las corrientes culturales dominantes o emergentes con el auxilio de los oportunos criterios.

Sin embargo, no es menos cierto que la asignación de semejante tarea difícilmente justifica su prodigalidad doctrinal y normativa. Un sondeo realizado en los *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* —publicados anualmente por la Libreria Editrice Vaticana— muestra que la media de hojas del magisterio papal ha rondado en el pontificado de Juan Pablo II las 4,000 páginas al año: 4,248 en 1982; 3,763 en 1985; 3,771 en 1990; 3,644 en 1995; y casi 5,000 (¡4,932!) en 1988.

Ante estos datos se impone una primera y elemental reflexión: es difícil que, incluso personas especializadas (no hablamos de obispos) puedan leer, tener presente y, si es el caso, sugerir aplicaciones de toda la documentación que periódicamente emana de las diferentes instituciones vaticanas.

Y, sobre todo, no es extraño que se incremente el número de los católicos que se preguntan si es sensato que una Iglesia de mil doscientos millones de fieles — realmente mundial y multicultural, cuyos problemas son tan diversos— pueda ser pilotada a partir de un centro único dispuesto a promulgar normas universales sobre infinidad de detalles.

W. Kasper ya manifestó en el inicio del presente milenio su deseo de que hubiera “un poco menos de documentos y prescripciones particulares... y un poco más de autoridad del ministerio de Pedro en las cuestiones fundamentales que tocan la unidad de la Iglesia”<sup>44</sup>.

44. W. Kasper, “Zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes”; B. Körner, P. Inhoffen y M. Hölzl, *Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche?*, Graz,

## 2.6. La Comisión Teológica Internacional (1969)

La experiencia conciliar llevó a que Pablo VI erigiera en 1969 —por insistencia de muchos obispos y cardenales y, particularmente, de los padres sinodales de la primera asamblea ordinaria (1967)— la Comisión Teológica Internacional, con el fin de institucionalizar el estatuto reconocido a los teólogos en el concilio y cuidar que los modernos avances de la teología formaran parte de las decisiones que tuvieran que tomar los obispos y la Santa Sede<sup>45</sup>. La creó, según palabras del mismo papa, “para ayudar a la Santa Sede y, de manera especial, a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe”<sup>46</sup>. Le encargaba, concretamente, proporcionar “una ayuda sólida... al ejercicio de la función encomendada por Cristo a sus Apóstoles con estas palabras: Id y enseñad a todas las gentes”<sup>47</sup>.

Dentro de la recién nacida Comisión Teológica Internacional empezaron a tomar cuerpo dos sensibilidades bastante enfrentadas: una primera, que pretendía atemperar —a la luz de lo vivido en el tiempo preconiliar— los posibles excesos del Dicasterio para Doctrina de la Fe y propiciar una mayor cercanía entre los posicionamientos doctrinales de la curia y la teología elaborada en las iglesias locales (K. Rahner y J. Feiner, entre otros); y una segunda, que interpretaba tal pretensión como una especie de magisterio paralelo (J. Ratzinger, H. de Lubac, P. Delhaye, Jorge Medina, M. J. Le Guillou, L. Bouyer y H. U. von Balthasar).

Semejante diversidad de expectativas provocó muchas tensiones. El padre Congar intentó mediar, pero fracasó. Como consecuencia de ello, J. Feiner y K. Rahner abandonaron la Comisión Teológica Internacional.

Más allá de las heridas personales provocadas por estos diferenciados posicionamientos, en las dimisiones reseñadas se incubaban diagnósticos enfrentados sobre la situación eclesial y asomaban las primeras señales de un cambio en la aplicación del Vaticano II. La estrategia magisterial adoptada por la Congregación para la Doctrina de la Fe durante el pontificado de Juan Pablo II

---

Storya, 2000, p. 38. Es bastante habitual que una buena parte de los documentos de la curia se presentan como verdades doctrinales y no como una teología autorizada, que es lo que frecuentemente son, tanto por la fuente de la que proceden como por la calidad intrínseca de lo que dicen.

45. El Concilio Vaticano II fue una experiencia eclesial única. No solo porque posibilitó la formulación de una nueva eclesiología o porque impulsó una manera más colegial de gobernar la Iglesia y abrió la comunidad cristiana al mundo, sino también porque estableció una estrecha y fecunda relación entre teólogos y obispos. Semejante cercanía permitió superar mutuos recelos, restañar muchas heridas abiertas en los decenios precedentes y, sobre todo, mostrar la fecundidad de una relación estrecha —a la vez que diferenciada— entre obispos y teólogos.

46. AAS 61, 1969, pp. 713 y ss.

47. Cf. AAS 61, 1969, p. 715.

hunde sus raíces en estos primeros debates en el seno de la Comisión Teológica Internacional.

### 2.7. La “sacralización” del presbiterado

Pablo VI publica en 1967 la Encíclica *Sacerdotalis caelibatus*. Se trata de un texto en el que confirma la legislación latina sobre el carisma del celibato asociado al sacerdocio ministerial, a la vez que permite una reducción más fácil al estado laical de aquellos presbíteros que no se sientan capaces de cumplir su compromiso celibatario.

El primer efecto de tal decisión es un espectacular crecimiento de los abandonos ministeriales, sobre todo en el Primer Mundo, y un aluvión de críticas a la decisión papal: tanto por parte de quienes consideran que es una medida que se queda corta como por parte de quienes entienden que es excesiva. La entidad de las acusaciones vertidas es tal que provoca una intervención del papa reivindicando la seriedad de su magisterio, criticando que algunos recurran sistemáticamente al argumento del pluralismo en la Iglesia y apelando a la necesidad de mantener la comunión con el Sumo Pontífice.

Años más tarde, la comisión encargada del sínodo de los obispos sugiere el tema del celibato. Pablo VI lo excluye y propone la cuestión del “sacerdocio”, al entender que es un asunto deficientemente tratado en el Vaticano II.

La Comisión Teológica Internacional redacta un estudio titulado “Ministerio sacerdotal”. Es un texto que —a pesar de mantener una línea claramente conciliar— no es aceptado por el Consejo Sinodal porque presenta un perfil sacerdotal poco sagrado. Se forma una comisión que, presidida por el cardenal J. Höffner (Colonia), redacta otro informe en el que se asume —tal y como era la voluntad del papa— la expresión “sacerdocio ministerial”, ya que sustantiviza —en sintonía con Trento— la función sacral del presbítero, a diferencia de la expresión “ministerio sacerdotal”, que subraya la misión evangelizadora (PO II, 1, 4). Es evidente que ambas acentuaciones, aunque se complementan, provocan —cuando se asumen como perspectivas principales— diferentes evaluaciones, tanto prácticas como teóricas, de la recepción en curso.

En este largo e intenso sínodo (hay que recordar que Pablo VI también encomienda a los padres sinodales abordar la cuestión de la “justicia en el mundo”) las diferentes sensibilidades sobre el presbiterado solo coinciden en el diagnóstico del problema de fondo, pero no en la terapia que aplicar.

Sin embargo, ello no obsta para que la asamblea episcopal abra las puertas a un proceso de creciente sacralización del ministerio presbiteral. Es una apuesta que llega hasta nuestros días y que se visualiza en un modelo de presbítero adscrito —casi exclusivamente— a una liturgia poco o nada articulada con la



palabra o la evangelización y, sobre todo, con la caridad o la justicia. En definitiva, poco o nada secular.

Durante el pontificado de Juan Pablo II, cambia el trato con los sacerdotes —sobre todo, si son jóvenes— que piden la reducción del estado secular (poniendo más impedimentos a tales reducciones), disminuyen —como consecuencia de esta decisión— numérica y formalmente las peticiones de reducción al estado secular y experimenta un enorme desarrollo la concepción sacralizante del presbiterado incubada durante el sínodo de obispos de 1971. Esto último es algo que ya se puede apreciar en la Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* (1992).

El modelo de presbítero sacralizado y poco o nada secular tiene, a partir de ahora, las puertas abiertas de par en par. Cuenta para ello con las nuevas hornadas de obispos más atentos a lo que viene del Vaticano que a lo que se propone y debate en sus respectivas iglesias particulares.

Quizá, por ello, tampoco extraña que favorezca un tipo de presbítero muy afecto a la vestimenta clerical, a los signos sacrales externos y al cumplimiento escrupuloso de las rúbricas litúrgicas. Es un modelo de sacerdote que frecuentemente tiene dificultades para entender y, sobre todo, para aplicar la “hermenéutica pastoral y salvífica” del canon 1752: “La salvación de las almas (...) debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia”.

Como consecuencia de esta falta de “hermenéutica pastoral y salvífica”, este tipo de presbítero no siempre es consciente de que su atención —a veces, desmedida— a leyes menores de la Iglesia le plantea enormes problemas de relación —y, por tanto, de evangelización— con los sectores y colectivos más alejados de la Iglesia e, incluso, con muchos colectivos dentro de la propia comunidad cristiana. Es el precio que tienen que pagar por vivir crispadamente en una sociedad secular y secularizada y por despreciar su presencia en la misma como “fermento”.

Pero, además, sorprende su escasísima capacidad para convocar a la juventud, el colectivo humano generacionalmente más cercano, al menos, para un buen puñado de ellos. Esta incapacidad evangelizadora es frecuentemente solapada con la búsqueda de una efímera notoriedad cimentada en intervenciones públicas y comportamientos litúrgicos que, a veces, rozan el histrionismo. Y, sobre todo, en el mantenimiento de una relación escasamente adulta con el obispo (que, en algunos casos, les alienta y sostiene) y con la gran mayoría del presbiterio diocesano.

Como consecuencia de ello, aumenta el número de los cristianos que perciben preocupadamente cómo se nubla el futuro de la comunidad cristiana (ya no se habla del Vaticano II) cuando su porvenir se hace descansar en el modelo de presbítero y obispo reseñados.

El papa Benedicto XVI ratifica la concepción sacralizante del sacerdocio activada en el sínodo de 1971 y culminada en la encíclica postsinodal *Pastores dabo vobis* (1992), cuando sostiene en la Audiencia General del 1 de julio de 2009 que “los dos elementos esenciales del ministerio sacerdotal” son siempre —y más allá de sus múltiples configuraciones— “anuncio y poder”, es decir, “palabra y sacramento”<sup>48</sup>.

Como se puede apreciar, las grandes perdedoras de esta recepción conciliar son la secularidad; en ocasiones, la misma promoción de la justicia y de la caridad; y, por supuesto, una presidencia de la comunidad realmente colegial o corresponsable, según los casos.

## 2.8. La “secularización” del laicado

En los años inmediatamente posteriores a la finalización del Concilio Vaticano II, aparecen dos grandes cuestiones que —referidas a la identidad y espiritualidad del laicado— son objeto de atención por parte de muchas comunidades cristianas y también por parte del gobierno eclesial: la primera, centrada en la ministerialidad laical, y la segunda, ocupada en reflexionar sobre su secularidad. A ellas hay que añadir, pocos años después, el problema de comunión que provoca la espiritualidad de los llamados nuevos movimientos, la petición del sacerdocio para las mujeres y la manera diferenciada de entender la presencia del laicado en el mundo: unitaria o individualmente. Estos tres últimos puntos van a experimentar un mayor desarrollo a lo largo del pontificado de Juan Pablo II.

A Pablo VI se debe, en primer lugar, el espectacular desarrollo que experimentan los ministerios laicales —particularmente, en las Iglesias alemana, francesa y helvética— gracias al “*Motu proprio*” *Ministeria quaedam* (1972).

El papa Montini establece una distinción entre los ministerios instituidos (que pasan a ser dos: el lectorado y el acolitado) y los reconocidos (que pueden ser muchos, en función de las necesidades de las respectivas iglesias locales). Si bien es cierto que este “*motu proprio*” presenta una cierta estrechez al erigir únicamente dos ministerios instituidos y reservarlos exclusivamente a los varones, es igualmente cierto que se concede a las iglesias locales un gran protagonismo en la promoción de otros posibles (catequista, animación litúrgica, consejero conyugal, ayuda a novios, pastoral con jóvenes, etc.). De hecho, es el texto más definitivo en el desarrollo ministerial que va a experimentar la Iglesia en la primera fase de la recepción conciliar.

48. Cf. Benedicto XVI, “Palabra y sacramento son las dos columnas del sacerdocio”, miércoles 1 de julio de 2009. Disponible en <http://bit.ly/wsWLoG> (consultado el 6 de diciembre de 2011): “Los dos elementos esenciales del ministerio sacerdotal” son siempre “anuncio y poder”, es decir, “palabra y sacramento, son los pilares del servicio sacerdotal, más allá de sus múltiples configuraciones”.

Esta presencia ministerial del laicado se convertirá durante el pontificado de Juan Pablo II —como se puede comprobar leyendo la Instrucción Interdicasterial de 1997 sobre la “colaboración” de los laicos con los sacerdotes— en una creciente preocupación, puesto que es percibida como potencialmente disolvente de la identidad ministerial, particularmente del presbiterado<sup>49</sup>.

Hay, sin embargo, dos importantes excepciones a esta línea de fondo en las Conferencias Episcopales de Brasil (1999) y de Estados Unidos (2005). Estas son las que han propiciado la aplicación más creativa de la teología conciliar sobre los ministerios laicales en estos últimos años<sup>50</sup>.

Pero, en segundo lugar, en el postconcilio también se abre el debate sobre las diferentes maneras de entender la relación de los laicos con la sociedad civil, particularmente en la vida política (como presencia e institución o como mediación y fermento). Uno de los momentos culminantes de este debate será el congreso de Loreto de la Iglesia italiana (1985) con el decantamiento de Juan Pablo II por una presencia organizada en la sociedad civil. Este posicionamiento papal abrirá una herida en la Iglesia italiana de la que todavía no se ha recuperado, a pesar de los encomiables intentos por escenificar un cierre de la misma en el verano de 2004 con el abrazo de representantes de Comunión y Liberación y de la Acción Católica en Rimini.

A partir de la encíclica postsinodal *Christifideles laici* (1988), se replantea la presencia del laicado en una sociedad —como es la europea— que parece haber adoptado la senda de la aconfesionalidad y de la laicidad (cuando no del laicismo militante). Reaparece, como respuesta a tal camino, la cuestión sobre los modos de presencia de los cristianos en la sociedad civil e, íntimamente conexo a ella, la cuestión sobre la oportunidad de favorecer o no la creación de organizaciones civiles presididas por una clara y explícita identidad católica, particularmente en la arena política y en los medios de comunicación social.

Dentro de esta línea de actuación hay que inscribir, por ejemplo, el apoyo de Mons. M. Iceta y de J. I. Munilla a las VI Jornadas Católicas y Vida Pública en el País Vasco, organizadas por la Asociación Católica de Propagandistas (abril de 2011). Y otro tanto hay que decir de la irrupción de determinados colectivos católicos en las ondas de la radio y en la televisión digital terrestre.

---

49. Cf. Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes (1997).

50. Cf. J. Martínez Gordo, “Ministerialidad laical y secularidad presbiteral”, *Revista Latinoamericana de Teología* 77 (2009), pp. 157-178.

### 3. Conclusión

Es cierto que Pablo VI llegó a sostener en alguna ocasión que el humo de Satanás se había infiltrado en la Iglesia. Sin embargo, también lo es que se trata de una referencia más ocasional —y casi anecdótica— en los últimos años de su pontificado. Lo cierto es que puso en marcha —insisto, tímidamente— el Concilio Vaticano II. Y eso supuso un enorme trabajo, no siempre valorado en la importancia que tiene. El papa Montini dejó entornadas —al menos, institucionalmente— las puertas que había abierto de par en par Juan XXIII. Al proceder de esta manera, permitió que un cierto aire fresco y primaveral entrara en la Iglesia propiciando —cierto que con dudas y reticencias— otra forma de comunidad cristiana y de gobierno eclesial.

No es una mera anécdota que siga siendo todavía en nuestros días —sobre todo, para los sectores más involucionistas— el principal responsable de una supuesta disolución de la Iglesia en el postconcilio y, por tanto, un pontificado que superar y olvidar cuanto antes.

En general, las suyas son reformas que —a pesar de la moderación desplegada— reconducirá Juan Pablo II con la ayuda del prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, J. Ratzinger.

En esto radica mi mayor distancia con la aportación de G. Franzoni: donde él ve al primer muñidor de la involución eclesial yo veo a un papa tímidamente reformador, a la vez que angustiado por una posible ruptura de la comunión. Entiendo que es este temor —juntamente con su horror a propiciar una reforma excesivamente rupturista con los pontificados anteriores al de Juan XXIII— lo que le hace excesivamente complaciente con la minoría conciliar, pero también creo que semejantes cautelas no le impiden poner en marcha —como he tratado de mostrar— muchas iniciativas reformadoras que hoy nos parecen, en su fragilidad, admirables; sin dejar de ser, por ello, tímidas y, a veces, hasta timoratas.

Quizá sea este punto positivo del pontificado de Pablo VI lo que explique, por ejemplo, que sean muchas las personas que sostienen —cuando se compara la situación eclesial actual con la vivida durante el pontificado del papa Montini— que ellos se apuntaron a la reforma propiciada e impulsada por Pablo VI y no a la abanderada por Juan Pablo II. Más aún. Son personas que manifiestan abiertamente que la reforma entonces activada es la que les permite vivir en el actual modelo eclesial —marcadamente absolutista y escasamente colegial y corresponsable—, sin perder, por ello, la esperanza.

Es dicha experiencia eclesial la que les lleva a proponer insistentemente la necesidad de un concilio Vaticano III en el que se aborden, entre otros puntos, la cuestión de un gobierno eclesial cada día más colegial y corresponsable y una Iglesia bastante más *aggiornada* que la recibida de Juan Pablo II y mantenida por Benedicto XVI.

O, en todo caso, que se reactive, por fidelidad al Vaticano II, la reforma iniciada y cortocircuitada, atendiendo, entre otros puntos, a que las iglesias locales o particulares intervengan en el nombramiento de sus obispos; que el sínodo de obispos sea deliberativo; que el colegio cardenalicio esté integrado básicamente por los presidentes de las conferencias episcopales; que se consensúen las “cuestiones reservadas” a la Santa Sede porque en ellas están en juego, efectivamente, la unidad de la fe y la comunión eclesial y no cuestiones legítimamente disputadas; y, sin ánimo de ser exhaustivo, que se proceda a una revisión radical del código de derecho canónico para recoger aportaciones conciliares olvidadas, tales como que los obispos son vicarios de Cristo y no legados o vicarios del papa, que las iglesias locales o particulares son sujetos de derechos y que se operativice el *sensus fidelium*, etc.

Tenemos la responsabilidad de recordar que es posible otra Iglesia, una muy diferente a la actual. Y es posible no porque se fundamente en las fantasías de algunos teólogos, sino porque ya lo fue, aunque tímidamente, durante la celebración del Vaticano II y en una buena parte del pontificado de Pablo VI.

