

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍA Y MAGISTERIO: TENSIONES ANTIGUAS Y NUEVAS

Susan Ross y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Regina Ammicht Quinn - Luiz Carlos Susin
Solange Lefebvre - Frano Prcela
Hubert Wolf - Norbert Reck - John Cumming

345

ABRIL 2012

evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM
e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

**Se publica en coproducción
por los siguientes editores**

SCM-CANTERBURY PRESS/Londres-Inglaterra
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG/DER SCHWABENVERLAG/Ostfildern-Alemania
EDITRICE QUERINIANA/Brescia-Italia
EDITORIA VOZES/Petrópolis-Brasil
EX LIBRIS AND SYNOPSIS/Rijeka-Croacia

España (IVA incluido).....	45,00 €
Extranjero	
Europa	67,50 €
Otros países	87 US \$
Número suelto	
España	11,50 €
Otros países	14 US \$

En estos precios están incluidos
los gastos de envío

Para suscripción, dirigirse a:
Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41 – 31200 Estella (Navarra), España
Tel. 948 55 65 10 – Fax: 948 55 45 06
publicaciones@verbodivino.es
www.verbodivino.es

Reservados todos los derechos. Nada de lo contenido
en la presente publicación podrá ser reproducido
y/o publicado mediante impresión, copia fotográfica,
microfilme, o en cualquier otra forma, sin el
previo consentimiento por escrito de la International
Association of Conciliar Theology, Madras (India) y
de Editorial Verbo Divino.

© International Association of Conciliar Theology y Editorial Verbo Divino, 2008

DISEÑO DE CUBIERTA
HORIXE

IMPRIME
GraphyCems

ISSN: 0210-1041
D.L.: NA. 93-1992

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



345

ABRIL • 2012

TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍA Y MAGISTERIO: TENSIONES ANTIGUAS Y NUEVAS

Susan Ross y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Regina Ammicht Quinn - Luiz Carlos Susin
Solange Lefebvre - Frano Prcela
Hubert Wolf - Norbert Reck - John Cumming

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

344

FEBRERO 2012
SACRAMENTALIZACIÓN
DE LA HISTORIA HUMANA

345

ABRIL 2012
TEOLOGÍA Y MAGISTERIO:
TENSIONES ANTIGUAS Y NUEVAS

346

JUNIO 2012
VATICANO II

347

SEPTIEMBRE 2012
GÉNERO Y TEOLOGÍA

348

NOVIEMBRE 2012
AGUA



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Erik Borgman - Vicepresidente	Nimega-Paises Bajos
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Paises Bajos
P. Brand	Ankeveen-Paises Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.†	Nimega-Paises Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Paises Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Dennis Gira	París-Francia
Hille Haker	Chicago-EE.UU.
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)
Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Jayashree Narasimhan
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Oscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Agradecemos las sugerencias recibidas de los siguientes especialistas:

Maria Clara Bingemer
Hille Haker
Diego Irrarazaval
Brent Little
Norbert Reck
Luiz Carlos Susin
Bill Wilson



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

TEOLOGÍA Y MAGISTERIO: TENSIONES ANTIGUAS Y NUEVAS

Susan Ross y Felix Wilfred: <i>Editorial</i>	7
1.1. Éloi Messi Metogo: <i>Magisterio y teología en África</i>	17
1.2. Georg Evers: <i>El magisterio de la Iglesia y los teólogos asiáticos</i>	31
1.3. Agenor Brighenti: <i>Iglesia, teología y magisterio en Latinoamérica. Enfrentamientos innecesarios y tensiones inevitables</i>	45
1.4. Andrés Torres Queiruga: <i>Magisterio y teología: los principios confrontados a los hechos</i>	59
1.5. James A. Coriden: <i>Teólogos y obispos: buenos procedimientos promueven colaboración</i>	75
1.6. Peter C. Phan: <i>Los teólogos y el magisterio episcopal. Ministerio que es aprendizaje: una perspectiva asiática</i> ...	91

2. Foro teológico

2.1. Regina Ammicht Quinn: <i>El silencio en la Iglesia</i>	109
2.2. Luiz Carlos Susin: <i>Relaciones entre Verdad, Autoridad, Poder y Sacralidad en la Iglesia</i>	111

2.3. Solange Lefebvre: <i>Problemas internos aterradores.</i> <i>¿Cómo se trata la mentira en teología?</i>	119
2.4. Frano Prcela: <i>Lo que la Iglesia en Croacia calla</i>	125
2.5. Hubert Wolf y Norbert Reck: <i>Una conversación</i> <i>sobre Pío XII. «Muchas fuentes siguen siendo</i> <i>todavía inaccesibles»</i>	137
2.6. John Cumming: <i>Homenaje póstumo a Paul Burns</i>	149

Los teólogos y los obispos comparten el ministerio magisterial de la Iglesia de diversas formas. Mientras que los obispos ejercen su ministerio como pastores de su rebaño y como «maestros auténticos por estar dotados de la autori-

SUSAN A. ROSS es presidenta del Departamento de Teología de la Universidad Loyola de Chicago. Es autora de *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (1998), *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice* (2006), y próximamente de *Anthropology: Seeking Light and Beauty*. Es presidenta electa de la Catholic Theological Society of America.

Dirección: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626 (Estados Unidos). Correo electrónico: sross@luc.edu

FELIX WILFRED es el fundador y director del Centro Asiático de Estudios Inter-culturales. Es miembro del Statutory Ethical Committee of the Indian Institute of Technology (IIT), en Chennai. Anteriormente, fue profesor y decano de la Facultad de Humanidades y director del Instituto de Filosofía y Ciencias de la Religión en la Universidad de Madrás. Fue también profesor y director del Departamento de Estudios sobre el Cristianismo de la misma universidad. El Dr. Wilfred es el presidente de la revista internacional de teología *Concilium*. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano. Ha sido profesor visitante en varias universidades, incluyendo la Universidad de Fráncfort del Meno, la Universidad de Nijmegen, el Boston College, el Ateneo de la Universidad de Manila y la Universidad de Fudan en China. Sus obras se han traducido al francés, alemán, italiano, español, portugués y chino. Véase la página web <http://accs-chennai.com/chairman.htm>. En 2008 se publicó una obra en su honor con 47 contribuciones de profesores universitarios de 20 países. Recientemente, el gobierno de la India lo ha designado para ocupar la nueva cátedra de «Indic Religions and South Asian Diaspora» en la Universidad de Dublín, Irlanda.

dad de Cristo... predicar al pueblo que tienen confiado la fe»¹, la tarea del teólogo se ha descrito tradicionalmente como «fe que busca el entendimiento», según la fórmula acuñada por Agustín y Anselmo. La profesora Elizabeth Johnson, C.S.J., afirma lo siguiente: «La investigación teológica no repite simplemente las fórmulas doctrinales, sino que las examina y las interpreta para profundizar en ellas. Para hacerlo bien, la teología, a lo largo de la historia, ha articulado la fe en diferentes formas de pensamiento, imágenes y expresiones lingüísticas. Con el objetivo de iluminar el significado de la fe, la teología usa todo tipo de métodos e ideas que proceden de otras áreas de conocimiento»².

En los últimos años, y en particular en 2011, la relación entre obispos y teólogos ha ido tensándose cada vez más. Un reciente caso en los Estados Unidos ha suscitado una gran atención por parte de los medios de comunicación. En 2007, Johnson, una distinguida profesora de teología en la Universidad de Fordham en Nueva York, publicó el libro *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* (Continuum, Nueva York; trad. esp.: *La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios*, Sal Terrae, Santander 2008). Era un libro de divulgación, y fue muy utilizado en las universidades y en los cursos de formación de adultos en las parroquias. Llamó la atención de algunos obispos y comunicaron su preocupación a la Comisión de la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos. Cuatro años después, en marzo de 2011, la Comisión emitió un comunicado en el que afirmaba que el libro en cuestión estaba lleno de «ambigüedades, errores y tergiversaciones»³. Tras este comunicado, la Catholic Theological Society of America y la College Theology Society, las

Dirección: Asian Center for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kup-pam Road, Sholinganallur Post, Panayur, Madras 600119 (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com. Internet: www.acschennai.com

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 2034.

² <http://ncronline.org/news/faith-parish/johnson-letter-us-bishops-doctrine-committee>

³ <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/statement-quest-for-the-living-god-2011-03-24.pdf>

dos organizaciones principales de los teólogos estadounidenses, emitieron sus comunicados respectivos en los que criticaban que la Comisión no se hubiera atendido al proceso trazado en el documento *Doctrinal Responsibilities*, una serie de directrices desarrolladas por la CTSA, es decir, la Canon Law Society of America (CLSA), y los mismos obispos en 1989, y que hubiera malinterpretado tan gravemente el texto de Johnson⁴. Tras una extensa respuesta por parte de la profesora en junio de 2011, la Comisión de la Doctrina de la Fe volvió a reiterar sus críticas en octubre de 2011, a las que añadió otras nuevas. Según la Comisión, Johnson no «comenzaba con la fe» y su teología tergiversaba gravemente la concepción católica de Dios como Padre y como un ser impasible⁵. Johnson hizo un breve comunicado en el que seguía manifestando su desacuerdo con la respuesta de los obispos⁶.

No era este el primer proceso en el que se implicaba la Comisión estadounidense. Ya en otoño de 2010, había emitido un duro comunicado criticando la obra de los teólogos americanos Todd A. Salzman y Michael Lawler, por su libro *The Sexual Person: Toward a Renewed Catholic Anthropology* (Georgetown University Press, Washington 2008)⁷, al que habría que añadir también el emitido en 2005 por la Congregación de la Doctrina de la Fe (CDF). En este año, la CDF comunicó que encontraba graves problemas en la obra del teólogo norteamericano Roger Haight, S.J., sobre todo en su libro *Jesus Symbol of God* (trad. esp.: *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007)⁸. Cuatro años después, la CDF prohibía a Haight enseñar y escribir sobre teología, argumentando que sus obras causaban «un gran daño a los fieles»⁹.

Ahora bien, esta tensión no es exclusiva de los Estados Unidos. En febrero de 2011, un grupo de teólogos alemanes hizo una declaración

⁴ http://www.ctsa-online.org/BOD_statement_committee-on-doctrine.html

⁵ <http://www.usccb.org/news/2011/11-205e.cfm>

⁶ <http://cnsblog.wordpress.com/2011/10/28/response-from-sister-elizabeth-johnson-to-us-bishops-committee-on-doctrines-latest-statement/>

⁷ http://old.usccb.org/doctrine/Sexual_Person_2010-09-15.pdf

⁸ <http://ncronline.org/node/3046>

⁹ <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3246>

titulada «Iglesia 2011: la necesidad de un nuevo comienzo»¹⁰. Estos teólogos, que actualmente ascienden a más de 270, sostienen que la Iglesia necesita seriamente una «reforma profunda», y piden a la Iglesia institucional que tenga «el valor de realizar una reflexión sobre sí misma»¹¹. A diferencia de las realizadas en los Estados Unidos, esta declaración no se centra en un tema teológico específico o en un determinado teólogo. En su lugar, los autores de esta carta piden una visión más amplia de la reforma en la Iglesia, y mencionan la necesidad de mayores «estructuras de participación», de más libertad de conciencia y de prestar más atención a la necesidad de un ministerio renovado.

Una observadora norteamericana de esta situación destaca que Hans-Jochen Jaschke, obispo auxiliar de Hamburgo, «se pronunció duramente contra todo intento de presionar a la Iglesia católica desde fuera de sus estructuras». En su blog, Lisa Fullman, profesora de teología en la Jesuit School of Theology and Ministry de la Santa Clara University, hace la siguiente pregunta: «¿Están realmente los teólogos católicos “fuera” de la estructura de la Iglesia?»¹². En el otro lado del espectro ideológico, la revista norteamericana *First Things*, que, en general, refleja un punto de vista conservador, afirma que los teólogos alemanes quieren «que el catolicismo... se transforme en otra secta protestante liberal»¹³. En respuesta a la declaración de los teólogos alemanes, el padre Hans Langendörfer, S.J., secretario de la Conferencia Episcopal Alemana, escribió lo siguiente: «En varias cuestiones, el memorándum está en tensión con las creencias teológicas y las declaraciones de la Iglesia que son de una naturaleza absolutamente vinculante». Y proseguía: «Las cuestiones relevantes exigen una urgente clarificación»¹⁴.

Otro ejemplo de un teólogo que ha tenido que afrontar la crítica de los obispos se encuentra en España, donde una vida de Jesús,

¹⁰ Puede encontrarse la traducción inglesa de esta declaración en http://www.memorandum-freiheit.de/?page_id=518

¹¹ *Ibidem*.

¹² <http://www.commonwealmagazine.org/blog/?p=12120>

¹³ <http://www.firstthings.com/onthesquare/2011/03/the-chutzpa-of-the-german-theologians>

¹⁴ <http://www.indcatholicnews.com/news.php?viewStory=17625>

que fue un *best seller*, fue condenada en otoño de 2010 porque era una amenaza para la piedad católica tradicional. Escrita por José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, un libro que toma partido por la compasión de Dios por encima de su poder, fue inicialmente alabado por el Consejo Pontificio para la Cultura. Pero, según parece, tras la presión ejercida sobre la Conferencia Episcopal Española, el libro fue retirado de las librerías, si bien está disponible en soporte digital en Internet. Pagola es de origen vasco, una zona que es descrita como un «semillero de libertinaje peligroso». Unos treinta teólogos españoles hicieron público su apoyo a Pagola¹⁵.

En todo el planeta se han producido muchos otros incidentes de tensión y conflicto entre obispos y teólogos. Los lectores recordarán el caso de Ivone Gebara, una religiosa brasileña que fue silenciada y obligada a irse a Europa para «ser reeducada» durante dos años en 1995. Gebara regresó a Brasil tras su «exilio» y ha seguido publicando¹⁶. A Jon Sobrino, S.J., un sacerdote español que vive desde hace décadas en El Salvador, y que es autor de numerosas obras de teología de la liberación, la CDF le comunicó en 2007 que su obra era «errónea y peligrosa, y podría causar daño a los fieles»¹⁷.

A lo largo de los últimos treinta años se ha excomulgado a teólogos (Tissa Balasiriya), se les han retirado de sus puestos (Hans Küng, Charles Curran, Roger Haight), se les ha obligado a callarse y/o a reeducarse (Ivonne Gebara), se les ha sometido a la investigación del Vaticano (Edward Schillebeeckx), y, como ya mencionamos anteriormente, sus obras han sido objeto de la amonestación oficial. La mayoría de las veces, estas acciones se han tomado con el objetivo de «proteger a los fieles» de lo que algunos obispos consideran ideas peligrosas que pueden descarriarlos.

En este número de *Concilium* tratamos de explorar y profundizar en esta problemática relación, tal como se ha hecho en números anterior-

¹⁵ <http://www.scribd.com/doc/53844267/The-Tablet-UK-March-26-2011-Article-about-Jose-Pagola-s-JESUS-Book>

¹⁶ <http://www.docstoc.com/docs/55769790/Rome-moves-to-silence-Brazils-Gebara%28controversial-feminist-theologian-Sister-Ivone-Gebara%29>

¹⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html

res. Hace solo cincuenta años, la teología católica era en gran medida una disciplina cerrada enseñada por profesores-sacerdotes en los seminarios controlados por órdenes religiosas masculinas o por las diócesis. Los teólogos se preparaban en universidades pontificias y formaban parte de las mismas comunidades clericales que sus obispos. Pero el Vaticano II abrió las filas de la teología a los laicos. Las universidades comenzaron a enseñar teología como una disciplina académica, los teólogos dejaron de solicitar el imprimátur para sus obras, y un laicado cada vez más formado intentaba indagar en las ideas teológicas que en otro tiempo estaban fuera de su alcance¹⁸. Estos avances no han sido universalmente bien recibidos por el Vaticano o por diversos obispos. Las reacciones de los laicos que no son teólogos están divididas. Una lectura rápida de las entradas en los blogs sobre el «Johnson affair» muestra cómo los extremistas defienden a los obispos contra el «aque-larre» que dicen que dirige Johnson; los comentarios más moderados sugieren que la función del fiel es simplemente obedecer a sus obispos. Por otra parte, varios de los que escriben hablan de lo transformadora que ha sido para ellos la obra de Johnson y muchos subrayan también la importancia de que los teólogos exploren nuevos territorios.

Ciertamente, las tensiones entre obispos y teólogos no es nada novedoso; se remontan a los primeros años de la Iglesia. Recordemos los problemas que el gnosticismo y el arrianismo plantearon al magisterio de la Iglesia. Irónicamente, aquellas posiciones teológicas sirvieron a una finalidad valiosa al hacer que los obispos clarificaran cuál era realmente la fe cristiana. Pero recordemos también que algunos teólogos, como Orígenes, que fue inicialmente condenado por sus puntos de vista, encontraron cierta aprobación en años posteriores. Las proposiciones de santo Tomás de Aquino fueron condenadas inmediatamente después de morir en 1274 y santa Teresa de Jesús tuvo que comparecer ante el tribunal de la Inquisición, y, sin embargo, hoy son venerados con el título más elevado concedido a un teólogo: Doctor de la Iglesia. Hace solo unos cien años, la condena del modernismo provocó que muchos teólogos perdieran sus cargos académicos, pero algunos de sus puntos de

¹⁸ Para un lúcido estudio sobre el catolicismo liberal, véase Mary Jo Weaver (ed.), *What's Left: Liberal American Catholics*, Indiana University Press, Bloomington 1999.

vista fueron después aceptados oficialmente por el magisterio romano en el Vaticano II. Henri de Lubac, S.J., Yves Congar, O.P., y John Courtney Murray, S.J., fueron silenciados en los años previos al Vaticano II, aunque Murray llegó a ser posteriormente el arquitecto jefe de *La declaración sobre la libertad religiosa* del Concilio.

En los documentos del Vaticano de los últimos veinte años se ha hablado sobre la importancia de la relación entre obispos y teólogos. En *Donum Veritatis* (1990) leemos lo siguiente:

«Aun cuando la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el Magisterio surjan algunas tensiones. El significado que se confiere a estas últimas y el espíritu con el que se las afronta no son realidades sin importancia: si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden representar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo. En el diálogo debe prevalecer una doble regla: cuando se pone en tela de juicio la comunión de la fe, vale el principio de la “unitas veritatis” (*unidad en la verdad*); cuando persisten divergencias que no la ponen en tela de juicio, debe salvaguardarse la “unitas caritatis” (*unidad en la caridad*)» (nn. 25-26).

Los editores y los que participan en este número apoyan incondicionalmente esta llamada a la caridad en las relaciones entre obispos y teólogos.

Este número de *Concilium* adopta un enfoque internacional sobre el tema. Si bien gran parte del «calor y la luz» que rodea a la relación obispos-teólogos puede ser más evidente en el norte del planeta, el sur no se queda sin su parte de tensiones. **Éloi Messi Metogo**, desde Camerún, escribe sobre los sentimientos de frustración de muchos teólogos africanos que ven cómo Roma no toma en serio sus esfuerzos por inculturar plenamente el mensaje cristiano en el contexto africano. Solo en los últimos cincuenta años encontramos un número relevante de obispos que son de origen africano. Metogo observa que una de las declaraciones principales emitidas por Roma tras el Sínodo sobre África en 1994, contiene exactamente *una* referencia a un teólogo africano; el resto remite a documentos elaborados en Occidente o a documentos pontificios. Comenta que existe

una «mezcla de confianza y desconfianza» entre los teólogos africanos puesto que los esfuerzos que se hacen para inculturar plenamente el Evangelio parecen hacer frente a un prejuicio eurocéntrico.

Georg Evers, que ha sido durante muchos años director del Servicio Asia del Instituto de Misionología de la institución Missio in Aachen/Aquisgrán (Alemania), escribe sobre algunos intereses centrales de las teologías asiáticas, a saber, una visión holística del mundo y una afinidad con la teología negativa, en un contexto que es religiosamente pluralista. Las teologías asiáticas tienden a confiar más en los relatos y los mitos que en la especulación filosófica, que es mucho más dominante en el norte del planeta. Evers sostiene que el tipo de enfoque «bilingüe» adoptado por las teologías asiáticas enriquece la tradición. Teólogos como Anthony de Mello, Tissa Balasuriya y Jemin Ri, como también el teólogo europeo Jacques Dupuis, S.J., han estado bajo la sospecha de Roma o incluso han sido condenados. Como Metogo, a Evers le gustaría ver una teología local que dialogara seriamente con las tradiciones religiosas de Asia y que se animara más a los teólogos que están implicados en estos diálogos.

Angenor Brighenti, desde Brasil, reconoce que las relaciones entre los teólogos y el magisterio en América Latina han sido conflictivas y tensas durante tiempo. Aunque algunos han declarado que la teología de la liberación ya ha dejado de tener la fuerza que poseía hace años, Brighenti sostiene que su vitalidad continúa a pesar de las numerosas amonestaciones que ha recibido de Roma, que le han impedido madurar. La teología de la liberación se da siempre desde una posición dentro de la Iglesia, no fuera de ella. Observa que la teología puede verse desde la perspectiva que se basa en la diferencia esencial entre el clero y los fieles, pero aboga a favor de otra, a saber, de la que, fundamentándose en el Vaticano II, contempla el quehacer teológico como una búsqueda común de la verdad.

Desde España, **Andrés Torres Queiruga** describe una situación en la que un episcopado fuertemente autoritario se ha centrado en censurar a los teólogos y sus obras. Torres Queiruga sostiene que existe un potencial para una relación renovada entre obispos y teólogos que subraya su capacidad de enriquecimiento recíproco, un potencial que él describe como *perichoresis*. El papa Benedicto XVI,

comenta, ha hecho hincapié en la importancia de la razón y su aplicación a la fe. Torres Queiruga expone los dos grandes retos que se plantean a la relación entre obispos y teólogos, a saber, la tentación del poder, cuando se «demoniza» a los teólogos, y la necesidad de volver a desarrollar un sentido del carácter sacramental de *toda* la Iglesia, no solo de la jerarquía.

Desde los Estados Unidos, **James Coriden**, miembro de la Catholic Theological Society of America (CTSA) y de la Canon Law Society of America (CLSA), afirma la necesidad de la unidad entre los creyentes, y remarca que obispos y teólogos comparten una unidad eclesial. Coriden resume el proceso que desembocó en el documento *Doctrinal Responsibilities* de 1989¹⁹. Este importante documento, gestado durante siete años por la CTSA, la CLSA, y aprobado por la Conferencia Episcopal, describe un proceso que obispos y teólogos pueden usar en caso de conflicto o desacuerdo. Este proceso no se aplicó en el «Johnson affair», para consternación de muchos teólogos. La Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal argumentó que el proceso estaba diseñado para los problemas que surgieran en las diócesis, no para los conflictos que tuvieran un alcance más nacional. Coriden comenta a continuación un nuevo protocolo sugerido por la Comisión Episcopal. Mientras que Coriden nota la utilidad de contar con un protocolo donde el proceso sea público, también observa que el nuevo proceso solo se da a conocer al teólogo que está potencialmente bajo investigación en un tercer paso, y que, en contraposición, el documento *Doctrinal Responsibilities* es dialogal desde el comienzo. Coriden pide una conversación continuada entre los grupos implicados en un proceso, que respete los dones magisteriales específicos tanto de los obispos como de los teólogos.

Peter Phan, oriundo de Vietnam y actualmente profesor en la Georgetown University, recurre a sus propias raíces asiáticas para sugerir un enfoque diferente sobre el tema, a saber, ver tanto a los obispos como a los teólogos como «aprendices» comunes. Phan prosigue recordando a sus lectores el propio papel de Jesús como aprendiz, en su propia formación, de los demás durante su ministerio, y del Padre. Se refiere a continuación a las tradiciones confucianas,

¹⁹ <http://old.usccb.org/doctrine/publications.shtml>

mostrando que la «vida es un proceso de aprendizaje constante que nunca termina», según la doctrina de Confucio. Observa que tanto Jesús como Confucio enseñan a partir de lo que han aprendido y de sus propias experiencias personales de aprendizaje. Sugiere que obispos y teólogos se vean comprometidos en un aprendizaje conjunto como un modo de comprender su fe y de comprenderse unos a otros.

El **Foro Teológico** de este número, editado por Regina Ammicht Quinn, reflexiona sobre los «Silencios en la Iglesia». Desde tres perspectivas geográficas y culturales diferentes —Brasil, Canadá y Croacia— los teólogos abordan este tema. La preocupación común que comparten es la siguiente: ¿Por qué oímos a veces un silencio especial, un silencio ensordecedor, cuando deberían afrontarse diferentes tipos de abusos? Puede tratarse de abuso sexual, pero también puede ser abuso de poder, el abuso de la misión de la Iglesia que en lugar de proclamar el Evangelio liberador anuncia su propia reputación. ¿Cómo se relacionan estos silencios con el poder y la autoridad (Luiz Carlos Susin)? ¿Qué relevancia tiene la cuestión de la verdad y las mentiras? (Solange Lefebvre)? Y ¿cómo aparece este problema en un contexto político difícil? (Frano Prcela)? Esta reflexión se concluye con una entrevista realizada al historiador de la Iglesia Hubert Wolf sobre Pío XII y su proceso de beatificación.

Mientras que se terminaba la elaboración de este número nos enteramos de la muerte de nuestro estimado colega Paul Burns, que trabajó durante muchos años en *Concilium* como traductor del español y francés al inglés. Ofrecemos un breve homenaje a su trabajo y camaradería. Sus contribuciones y, especialmente, su compañía serán echadas de menos por toda la comunidad de *Concilium*.

Los editores agradecen profundamente las útiles sugerencias, la ayuda con otros idiomas, las referencias y el apoyo recibidos de Brent Little y Bill Wilson, estudiantes de posgrado en la Loyola University de Chicago; de Luiz Carlos Susin, Hille Haker, Maria Clara Bingemer y Diego Irrarazaval, miembros del consejo editorial de *Concilium*; de Norbert Reck, cuya entrevista con Christian Wolf ha añadido profundidad al *Foro*, y del personal de la secretaría general de la revista.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Éloi Messi Metogo *

MAGISTERIO Y TEOLOGÍA EN ÁFRICA

Se está de acuerdo en considerar que la obra colectiva *Des prêtres noirs s'interrogent*¹ constituye el punto de partida de la teología africana. Aun con sus debilidades e insuficiencias, esta teología ha contribuido en gran medida al nacimiento de un magisterio local que no sea simplemente la caja de resonancia de las enseñanzas del Papa y de los concilios. Es interesante notar que dos de los autores de esta obra colectiva, Robert Dosseh y Robert Sastre, han llegado a ser obispos, de Togo y de Benín respectivamente. Es también el caso de teólogos eminentes como Tarcisse Tshibangu (República Democrática del Congo) y Anselme Sanon (Burkina Faso). Ahora bien, esto no significa que no existan tensiones entre los obispos y los teólogos africanos. También recordaremos las relaciones entre el magisterio romano y los teólogos africanos mediante los toques de atención dirigidos a

* ÉLOI MESSI METOGO, nacido en Camerún en 1952, es dominico. Licenciado en Literatura, doctor en Teología y en Antropología religiosa, enseña Cristología y Antropología teológica en la Universidad Católica de África Central, con sede en Yaoundé.

Ha publicado recientemente *Éléments pour une théologie africaine pour le XXI^e siècle* (Yaoundé 2005). Su última publicación es «L'enjeu de Dieu en Afrique», en Ambroise Kom (ed.), *Fabien Eboussi Boulaga, l'audace de penser*, Présence Africaine, París 2010.

Dirección: Université Catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé (Camerún). Correo electrónico: eloimessi@yahoo.fr

¹ Les Editions du Cerf, París 1956; reedición en Karthala et Présence Africaine, París 2006.

los obispos y a los teólogos, o las posiciones sobre la teología africana. El acontecimiento histórico del primer Sínodo sobre África, que ha aportado un enfoque lleno de enseñanzas sobre nuestro tema, nos servirá de hilo conductor en nuestro análisis. Nuestro artículo concluirá con unas reflexiones sobre la colaboración indispensable del magisterio y de la teología para la aparición y la credibilidad de una catolicidad africana.

I. Magisterio africano y teología

Ya encontramos en 1965, en el momento de la publicación de la obra *Des prêtres noirs s'interrogent*, un magisterio africano, que aún era ejercido esencialmente por obispos de origen no africano. Apenas había entonces obispos autóctonos. Paul Etoga, auxiliar de René Graffin en Yaoundé (Camerún) desde 1955, es, sin duda, el primer obispo autóctono del África negra francesa. Este magisterio, por mediación de Mons. Marcel Lefebvre, arzobispo de Dakar y Delegado Apostólico para el África negra francesa, se expresa en un prólogo en forma de carta dirigida a los autores de la célebre obra colectiva². El texto merecería un estudio exhaustivo que no podemos realizar aquí. Mientras que anima el esfuerzo de reflexión «sobre los problemas del apostolado africano realizado por los hijos de África», el Delegado Apostólico insiste en recordar «la doctrina de la Iglesia» sobre la introducción de elementos de las culturas locales (canto, danza, pintura, escultura, ceremonias tradicionales relacionadas con el nacimiento, el matrimonio y la muerte) en la liturgia de la Iglesia. Excepto el canto, la pintura y la escultura, los otros elementos presentan riesgos de sincretismo, de inmoralidad y de fetichismo o superstición. Elogia el orden y la disciplina de la Iglesia católica que faltan, para su desgracia, en «las iglesias que no están unidas a Pedro»: la Iglesia «es bella porque posee el esplendor del orden», entendido como «la unidad en la diversidad», no como «uniformidad» ni como «anarquía». Pero esta unidad en nada difiere de la que realiza admirablemente la naturaleza «al otorgar meticulosamente a cada ser su especificación y su variedad mante-

² *Des prêtres noirs s'interrogent*, pp. 11-14.

niendo al mismo tiempo una unidad profunda que relaciona las especies a los géneros, los géneros a los reinos...». El último párrafo presenta una Trinidad extraña, en la que la Iglesia ocupa el lugar del Espíritu Santo y recibe la misión de «santificar a toda criatura para llevarla por Jesucristo a Dios». Es evidente que este texto desconfía del proyecto de una teología africana que corre el riesgo de poner en peligro «la unidad de la fe y de las costumbres» garantizada por Pedro «en el marco de la disciplina eclesíastica». Pero en el Vaticano II los obispos africanos de origen extranjero cuestionaron lo que había llegado a convertirse en el patriarcado de Occidente y defendieron el retorno a las estructuras patriarcales del primer milenio. Desgraciadamente, la propuesta no sería aceptada³.

La convocatoria de Juan Pablo II, el 6 de enero de 1989, del primer Sínodo sobre África puso en marcha una intensa actividad preparatoria de investigación y de reflexión. Así es como tres teólogos europeos, Maurice Cheza, Henri Derroitte y René Luneau, concibieron la excelente idea de dar a conocer la enseñanza de los obispos de África, desde 1969 hasta 1991, sobre los cinco temas del Sínodo: evangelización, inculturación, diálogo interreligioso, justicia y paz, y medios de comunicación social⁴. El *terminus a quo* se corresponde con la fecha del viaje histórico de Pablo VI a Uganda (octubre de 1969) y de la creación del Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), la más alta instancia eclesial de África. No se podía sobrepasar el año 1991 si quería proponerse un instrumento de trabajo con bastante antelación con respecto al comienzo del sínodo. Durante este período, que cubre prácticamente el intervalo entre la clausura del Vaticano II (1965) y la celebración del Sínodo sobre África (1994), nos asombra la coincidencia de puntos de vista entre el magisterio y la teología sobre cuestiones delicadas e incluso sospechas para el gobierno central de la Iglesia: la inculturación del matrimonio, de la reconciliación y de la eucaristía; la ordenación de hombres casados para sostener espiritual-

³ Véase I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Karthala, París 1999, pp. 89-105.

⁴ *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992), Documents pour le Synode africain*, Centurion, París 1992.

mente a las comunidades y asegurarles la celebración de los sacramentos, la institución de los ministerios laicales, la revisión de las relaciones entre Roma y las Iglesias locales y el desarrollo de la teología africana.

Las dificultades sobre el matrimonio cristiano en África no se sitúan en el orden de la doctrina (unidad, indisolubilidad, carácter sacramental), sino en el orden disciplinar y pastoral. El matrimonio es una realidad cultural que no se vive del mismo modo en todos los pueblos. Compete a los africanos, en este caso, cristianizar esta realidad entre ellos, decir cómo y cuándo el matrimonio se celebra válidamente y se hace indisoluble. Esta responsabilidad de discernimiento y decisión debe confiarse a las conferencias episcopales locales (cf. pp. 157; 169-178; 202-203). ¿Por qué no se tiene en cuenta en la práctica del sacramento de la reconciliación y de la penitencia, la dimensión comunitaria de la reconciliación, tan apreciada por las tradiciones africanas, en lugar de privilegiar la confesión individual (cf. pp. 161-169)? ¿Qué significa para los africanos una eucaristía que excluye los alimentos locales, «fruto de la tierra y del trabajo de los hombres» (cf. pp. 157-160)? Frente a la perspectiva angustiosa de una Iglesia sin sacerdotes, los obispos piden a la Santa Sede que se ordene, «para la supervivencia y la animación de las comunidades cristianas», a «ciertos cristianos casados, meticulosamente elegidos entre quienes llevan una vida digna y ejemplar». Así se respondería a «las exigencias pastorales elementales»: el pueblo de Dios «tiene derecho» al apoyo espiritual de sus pastores y a los sacramentos, en particular la eucaristía, «fuente y cumbre de la evangelización». No se entiende por qué quienes construyen la comunidad no pueden presidir la eucaristía ni dar la absolución (cf. pp. 68-72). Según la doctrina del Vaticano II, la marginación de los laicos se opone a la Iglesia-comunión: «Cada cristiano participa profundamente en la vida y la misión de la Iglesia por la común asociación de todos los fieles en el misterio de la redención en virtud del bautismo y de los demás sacramentos». Los laicos pueden participar en el ejercicio de la misión pastoral según las circunstancias y las necesidades de las Iglesias locales, sin que ello atente contra el ministerio apostólico, que se inscribe en la comunión eclesial, donde todos son discípulos misioneros (cf. pp. 103-106). La teología de la Igle-

sia local, redescubierta con el Vaticano II, apela a la revisión de las relaciones con Roma. Las Iglesias locales no son fragmentos de la Iglesia: «La Iglesia universal subsiste en y mediante estas Iglesias locales». Para que la Iglesia universal no se empobrezca hay que considerar como legítimos el pluralismo cultural y jurídico, y el principio de subsidiaridad. Los africanos no son latinos. Ellos tienen el derecho a la misma confianza que las Iglesias de Occidente, que han tenido «dos mil años para equivocarse» (cf. pp. 98-99; 137-138; 140-143; 144; 154-155). Finalmente, se advierte la necesidad de que los obispos animen la investigación y la inculturación teológicas. El trabajo obstinado de exégetas y teólogos ha permitido realizar grandes progresos en la formulación de la doctrina con respecto a la revelación divina, pero es un trabajo que hay que retomar constantemente, pues «la teología se esfuerza por expresar y explicitar la revelación, sin que por ello llegue a realizarlo de forma perfecta y total». Han existido varias escuelas y sistemas teológicos en la Iglesia; la tarea de los teólogos africanos consiste en reflexionar sobre el mensaje del Evangelio en su contexto social y cultural particular, «en lugar de seguir ciegamente a los teólogos occidentales» (cf. pp. 125-127; 155-156). Se reconoce que los teólogos «ejercen un verdadero ministerio» en el trabajo pastoral y misionero (p. 68).

Estas declaraciones vigorosas de los obispos son, sin duda, el resultado de un diálogo con los teólogos en el ámbito de las diócesis, de las conferencias episcopales o del SCEAM, que cuenta con una Comisión Teológica. Volveremos a encontrarnos con esta libertad de palabra en el sínodo de 1994, en las relaciones del cardenal Thiandoum y en las intervenciones de los obispos⁵. Pero ¿cómo explicar las palabras reservadas de Mons. Ngoyagoye en el prólogo a esta recopilación impresionante, a saber, «Tras algunas cuestiones (y otras también) no reveladas aquí, se plantea un problema serio, concretamente, el del vínculo que debe existir entre la “palabra del obispo” y la reflexión del teólogo africano. En este continente no deja de aumentar el número de profesores o de investigadores en

⁵ Véase Maurice Cheza (ed.), *Le Synode africain, Histoire et textes*, Karthala, París 1996, en particular pp. 39, 76-77, 100, 124-128, 129-130, 158-159, 199, 203-204, 255, 262.

los grandes seminarios y en los institutos superiores de investigación y enseñanza. Pero el impacto de su reflexión común no parece aún resaltar sobre un pasado no “inculturado”. Hace falta un marco de encuentro e intercambio que repercute desgraciadamente en lo que algunos denominan un discurso episcopal repetitivo. No se trata de culparnos unos a otros, sino de tomar conciencia del momento privilegiado que el próximo sínodo podría suscitar para la fecundidad teológica y espiritual del continente» (p. 12)? Es decir, ¿qué número de obispos no comparten las reflexiones que acaban de exponerse sobre «las cuestiones que indisponen» en las relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesias locales?⁶ Se puede responder afirmativamente al saber que en el sínodo de 1994 un «prelado indígena, que no pudo callarse, se arriesgó a afirmar que no existen teólogos africanos»⁷. De hecho, «ha habido intentos por mantener alejados a algunos teólogos de primera categoría por sus obispos»⁸. Para Jean-Marc Ela, a los teólogos se les ha dejado simplemente fuera, mientras que están en el origen de la idea de la que salió el sínodo (ibíd., p. 8). Queriendo justificar este extraño comportamiento del episcopado africano, un arzobispo declaró en el aula magna de una universidad católica que, refiriéndose al padre Engelbert Mveng y a Jean-Marc Ela, «hemos visto llegar a un historiador y a un sociólogo», antes de añadir: «Los obispos también son teólogos». Se tiene la impresión del que Sínodo intentó «darse credibilidad rindiendo homenaje a los teólogos africanos en su mensaje final [...]» (J.-M. Ela, ibíd., p. 13).

⁶ De hecho, hemos recogido la convergencia entre las posiciones del magisterio africano y los trabajos de los teólogos del continente sobre estas cuestiones sin precisar la procedencia de las declaraciones: obispos a título individual, conferencias regionales o nacionales, o el SCEAM. Es evidente que todos los miembros de una conferencia episcopal no comparten forzosamente sus declaraciones oficiales, al igual que todos los africanos que enseñan teología no comparten las posiciones magisteriales anteriormente mencionadas. Volveremos más adelante sobre la necesidad de colaboración entre los obispos y los teólogos.

⁷ Jean-Marc Ela, en *Le Synode africain*, ob. cit., «Préface», p. 13.

⁸ «Propos de théologiens africains», en *Le Synode africain*, p. 391.

II. Magisterio romano y teología africana

Jean-Marc Ela y Engelbert Mveng criticaron duramente las palabras del cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la inculturación y, más particularmente, sobre la teología africana⁹. El cardenal solo ve en África religiones primitivas y tribales presa de los asaltos de la ciencia y de la técnica de Occidente. Solo el cristianismo puede procurarles los instrumentos de reflexión teológica y asegurarles el acceso a la modernidad en el contexto de la globalización. El mismo cristianismo aparece como una cultura universal que ofrece su plenitud cultural a los demás pueblos. Además de la reproducción de los clichés de la etnología colonial, hay que denunciar una concepción de la universalidad cristiana que excluye las aportaciones de los pueblos evangelizados a la epifanía de la catolicidad, sin tener en cuenta la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia. «Universal es solo Jesús resucitado», y ninguna forma histórica del cristianismo «puede agotar el potencial de sentido de su misterio en la singularidad de sus formas de expresión [...]». Al combatir lo que denomina «los peligros de la inculturación», el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe no ve que la exigencia de inculturación como expresión viva y significativa del mensaje cristiano se impone a todas las Iglesias en un mundo que cambia. La inculturación, que implica el pluralismo cultural y teológico, exige salir de un cristianismo de Contra-Reforma fundamentado en «el magisterio romano, la gracia y los sacramentos, la Escritura y la Tradición». Más grave aún es que, al oponerse a la verdadera inculturación, el prefecto «devuelve toda su actualidad a la trágica alianza entre revelación y dominación». Frente a la explotación multiforme de sus pueblos, los teólogos del tercer mundo no pueden contentarse con comentar el *Catecismo de la Iglesia Católica* y los grandes temas de una doctrina social de la Iglesia que no tiene el coraje de denunciar los fundamentos del neoliberalismo en expansión. A sus ojos, la teología de la liberación no está desfasada.

⁹ Véase J. Ratzinger, *Entretien sur la foi*, Fayard, París 1985, pp. 241-243 (trad. esp.: *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985). Para lo que sigue, véase J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine, Le Dieu qui libère*, Karthala, París 2003, pp. 91-97. Los otros textos del cardenal Ratzinger aparecen en la n. 7 de la p. 96.

Según Maurice Cheza, el ambiente del sínodo de 1994 era una curiosa mezcla de confianza y desconfianza¹⁰. De modo general, la curia romana solo se relaciona con África mediante los informes sobre las diócesis, las visitas *ad limina* de las conferencias episcopales nacionales o los contactos individuales. Experimenta, sin duda, una cierta aprensión ante esta gran concentración y multiplica por ello los gestos de acogida e incluso de seducción. Muchos elementos africanos se integran en la liturgia de apertura. En su homilía, Juan Pablo II declara: «Deseamos que este Sínodo sea una asamblea plenamente africana, que llegue hasta lo más profundo de sus raíces». Muestra una escucha atenta a lo largo de las sesiones de trabajo. Minoritarios y perdidos en el conjunto del episcopado en otros sínodos, los obispos africanos se sienten felices de estar juntos; se sienten más fuertes, más a gusto, y se expresan libremente sobre los problemas pastorales del continente. Pero ¿cómo no ver la desconfianza en la elección misma de Roma para la celebración de la asamblea? Acentúa, en efecto, la distancia entre los obispos y su pueblo, que no puede apoyarlos ni interpelarlos. Además, todo está organizado «para evitar la contaminación de los padres sinodales»: sus alojamientos están protegidos; los horarios dificultan la participación en encuentros no oficiales de discusión y reflexión sospechosos a los ojos de uno o de otro responsable del Sínodo y que una prensa conservadora acusa de constituir un «sínodo paralelo»; casi todos los teólogos son colocados aparte. Finalmente, durante la séptima congregación general, la intervención del cardenal Tomko, prefecto de la Congregación para la Evangelización, suena como una censura previa: «Recientemente, algunas voces han vuelto de nuevo a plantear, basándose en la cultura africana, la cuestión de la disciplina del celibato sacerdotal. Está claro que el celibato evangélico es un don que Dios no niega a quienes lo aceptan con fe y prudencia y a quienes lo profundizan e interiorizan mediante una formación profunda. Es un valor evangélico, no la propiedad de una cultura específica. Damos gracias a Dios por los numerosos sacerdotes y religiosos africanos que con el ejemplo de su vida son el orgullo de su pueblo». Solo señalaremos que el problema del celibato sacerdotal no se plantea solamente en el marco de la cultura afri-

¹⁰ Véase *Le Synode africain*, pp. 372-374.

cana y que se elude al respecto un problema pastoral grave que ya hemos recordado, a saber, la multiplicación de las comunidades sin eucaristía en la Iglesia latina.

Los *Lineamenta* del primer Sínodo sobre África, publicados en 1990, suscitaron un interrogante que sigue siendo actual: ¿existe un magisterio africano? Casi la totalidad de las referencias doctrinales procedían del magisterio romano. La Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Africa* contiene una sola mención del magisterio africano, concretamente una referencia al mensaje de la VII Asamblea Plenaria del SCEAM (19 de julio de 1987) en el n. 22, nota 22... Las propuestas de los padres sinodales, especialmente las más sensibles, que son ignoradas en la exhortación apostólica, carecen del vigor de las intervenciones en las sesiones plenarias. Las intervenciones de varios cardenales de la curia¹¹, en la línea de la del cardenal Tomko, han producido su efecto, presionando a los obispos a dejar de lado a los teólogos sospechosos de progresismo. Podemos preguntarnos con una laica zaireña en «qué medida el discurso de los obispos en el Sínodo estaba [...] absolutamente libre de todo deseo de quedar bien con Roma», y de seguir beneficiándose de la ayuda financiera del Vaticano asumiendo un discurso que «parece cada vez más querer restablecer un tipo antiguo de cristiandad fundamentado en un modelo autoritario que ya no es aceptado por muchos cristianos»¹².

III. La función del «magisterio de los teólogos»

Maurice Cheza observa que la relación entre obispos y teólogos africanos «está marcada, a veces, por el miedo y la rivalidad»¹³. Si los obispos son, en cuanto tales, «doctores de la fe», ¿también se convierten en teólogos de profesión? Aun cuando tengan una sólida

¹¹ Véase *Le Synode africain*, p. 23.

¹² «Réflexions d'une laïque zairoise», en *Le Synode africain*, pp. 398-399. Sabine Kabunga Madilu da libremente su opinión sobre las 64 proposiciones transmitidas al Papa por los Padres sinodales en mayo de 1994. El Zaire cambió su nombre por República Democrática del Congo.

¹³ *Le Synode africain*, p. 382.

formación teológica, ¿pueden arreglárselas sin teólogos profesionales? ¿Debe limitarse el teólogo a repetir lo que dice el magisterio?

La sistematización realizada por Melchor Cano (1509-1560) sobre los «lugares teológicos» o dominios donde la teología puede extraer sus argumentos, «sea para probar o para refutar», representa una contribución notable a la concepción moderna del método teológico. Corrige la ausencia de rigor de la teología escolástica, pero, sobre todo, al considerar la razón natural, la autoridad de los filósofos y los juristas, y la historia como lugares teológicos *anexos*, «consagra la entrada de las disciplinas profanas, aquellas que ulteriormente se denominarán “ciencias humanas”, en la argumentación teológica»¹⁴. Entre los lugares *proprios* de la teología, al lado de los lugares *fundamentales* que contienen toda la revelación (la Escrituras, las tradiciones orales), están los lugares *declarativos seguros* que remiten a la autoridad de la Iglesia en general, de los concilios, sobre todo los ecuménicos, y de la Iglesia romana, es decir, del magisterio del papa. La autoridad de los santos antiguos, de los teólogos escolásticos y de los canonistas pasa a ser dominio a partir de entonces de los lugares *declarativos probables*. Con Cano, el acento se desplaza de la razón hacia la autoridad de las tradiciones, lo que, paradójicamente, juega a favor de la autoridad doctrinal de la Iglesia. «Por eso, la obra de Cano es sintomática de la entrada en potencia, en la misma actividad teológica, de la referencia magisterial», aun cuando el concepto de *magisterio* no aparece hasta finales del siglo XVIII y no es utilizado en un texto oficial de la Iglesia hasta 1835 por el papa Gregorio XVI. Al hacer posible «el paso de la *quaestio* escolástica a la exposición de la *tesis*», Cano proporciona las bases teóricas de una «dogmatización progresiva del contenido de la fe» (C. Theobald). Su pensamiento es portador de una tensión e incluso de un conflicto que estallará en el siglo XIX entre la Iglesia y la Universidad, la teología y las ciencias, la historia y la fe¹⁵. Esta crisis no es insuperable si se admite que el «ministerio de los obispos y el ministerio de los teólogos representan carismas diferentes y com-

¹⁴ Thierry Bedouelle, *La théologie*, PUF, Coll. «Que sais-je?», París 2007, pp. 88-89.

¹⁵ Véase T. Bedouelle, ob. cit., pp. 89-90.

plementarios, asegurados por el único Espíritu para el bienestar de la Iglesia»¹⁶.

Una concepción difundida de la teología, incluso en la Iglesia, la presenta como un saber constituido definitivamente que basta con transmitirlo. Ahora bien, la teología es una lectura de la palabra de Dios y de la tradición de los Padres de la Iglesia a partir de las cuestiones y las preocupaciones de los hombres y las mujeres de nuestra época. Y cada generación debe entregarse a este ejercicio por su propia cuenta. La función del teólogo no consiste en repetir lo que dicen el Papa y los obispos. Ciertamente, «la teología debe tener cuidado en sus relaciones con la Iglesia», puesto que es un servicio que se hace a la comunidad de los creyentes; pero «es una ciencia con todas las posibilidades de los conocimientos humanos. Es libre en la aplicación de sus métodos y sus análisis»¹⁷. El teólogo ayudará a los fieles a comprender el contenido de la fe y la interpretación que hace el magisterio; propondrá también interpretaciones nuevas para la inteligencia de la fe a partir de las cuestiones y las preocupaciones de los hombres y las mujeres de su tiempo, sean cristianos o no. La función del magisterio y la de la teología son diferentes, pero ambos están unidos en el servicio a la misma comunidad de fe con vistas a la pertinencia de su testimonio (cf. Juan Pablo II, *ibid.*).

Prácticamente, nada se ha dicho en el Sínodo de 1994 sobre los problemas que se plantean en el interior de la Iglesia de África¹⁸. Muchos africanos son duros con sus obispos, sacerdotes y religiosos. Estos constituyen lo que algunos denominan «la Iglesia alta» por relación con «la Iglesia baja», formada por los demás miembros del pueblo de Dios. Sobre todo, cuando poseen títulos académicos, los sacerdotes piensan que forman parte del mundo de los grandes en virtud de su doble iniciación, sacerdotal y universitaria. Se acusa al

¹⁶ «Propos de théologiens africains», en *Le Synode africain*, pp. 390-391.

¹⁷ Jean-Paul II, «Rencontre avec un groupe de théologiens allemands le 18/11/1980», en *La Documentation catholique*, n.º 1798, 21 décembre 1980, pp. 1161-1162.

¹⁸ Para lo que sigue, véase M. Cheza, «Le Synode... et après?»; «Propos de théologiens africains»; «Réflexions d'une laïque zairoise», en *Le Synode africain*, pp. 378-383; 385-391; 393-404.

clero y a los religiosos de ser insensibles a la miseria del pueblo. Las declaraciones de los obispos no se corresponden con lo que vive la gente, y se espera de ellos más compromisos que discursos. También se observa una desafección de los intelectuales con respecto a la institución, ya que el clero cree saberlo todo y habla «en lugar de la gente sin conocerla verdaderamente»: «¡Se colocan fácilmente por encima de las condiciones de vida del pueblo cuando ni siquiera conocen el precio del pan!». Esta falta de comunicación entre el clero y el pueblo entrega a este último a la avaricia y el cinismo de los «empresarios religiosos». La marginación de los laicos y de las mujeres recuerda tristemente el desprecio hacia el pueblo y el machismo generalizado de la sociedad. Sin minimizar la responsabilidad de los demás bautizados, se espera que los teólogos llamen la atención sobre estos problemas que comprometen gravemente el testimonio evangélico. Las resoluciones de los sínodos (esperamos aún las de 2009) sobre la inculturación, el diálogo interreligioso, la justicia y la paz, difícilmente pueden tomar cuerpo sin el trabajo de los teólogos, que, en colaboración con los especialistas de ciencias humanas, analizan los fenómenos sociales, proponen los modelos de Iglesia y las prioridades pastorales.

La Exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa* (1995) ha insistido mucho en la formación en todos los ámbitos de la evangelización; para Juan Pablo II, la formación condiciona la inculturación y el testimonio. La desconfianza hacia la teología científica y crítica conduce a descuidar la formación teológica en los seminarios y las universidades católicas. Se le confía a personas no cualificadas, en detrimento de los procedimientos académicos, sencillamente porque son «doctrinalmente seguros» o por razones tribales o clientelistas. Ahora bien, la teología se ha nutrido y se nutrirá siempre del diálogo con las disciplinas profanas: filosofía, literatura, historia; antropología, sociología, derecho, economía, cosmología, biología, etc. Las posturas autoritarias a la medida misma de su ignorancia de la tradición teológica y de los fenómenos sociales, representan un peligro real para el futuro de la fe. ¿Nos acordamos aún de que *Ecclesia in Africa* pedía a los obispos «profundizar en su cultura teológica» (n. 98)?

Desgraciadamente, el Sínodo de 1994 no ha sido un «marco de encuentro e intercambio», «un momento privilegiado [...] para la

fecundidad teológica del continente», según el deseo de Mons. Ngoyagoye. Concluimos citando los deseos de los teólogos excluidos del proceso sinodal:

— que los obispos y los teólogos fijen encuentros bien programados para intercambiar ideas, poner en común sus preocupaciones y trabajar en soluciones comunes para los numerosos problemas que afectan a la Iglesia. Estos encuentros deberían realizarse en todos los niveles: diocesano, nacional, regional y continental;

— que la continuación y la aplicación del Sínodo sea un trabajo común y global de la comunidad eclesial que integre también el ministerio de los teólogos;

— que este trabajo y este camino en común (*syn-odos*) de toda la comunidad eclesial africana, bajo la responsabilidad pastoral de los obispos, ayudados por la competencia de los teólogos africanos, lleve a un nuevo encuentro continental de la Iglesia de África, es decir, a un concilio africano que manifieste con más claridad nuestra identidad africana dentro de la unidad universal de la Iglesia (*Le Synode africain*, p. 391).

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LOS TEÓLOGOS ASIÁTICOS

Antes de comenzar con una investigación crítica de la relación entre el magisterio de la Iglesia y los teólogos asiáticos es importante dejar sentado que los cristianos en las Iglesias asiáticas de minorías tienen en muy alta estima la relación con el Papa y con las instituciones romanas. Para los cristianos asiáticos, a quienes dentro de la multiplicidad religiosa en Asia no les resulta fácil defender y afirmar su propia identidad, ser parte de una comunidad eclesial que abarca el mundo entero tiene gran importancia. El apoyo espiritual y también financiero que reciben de ese modo les ayuda en la construcción de instituciones eclesiásticas, escolares y caritativas y en la formación de sacerdotes, religiosos y de otros colaboradores eclesiales. En muchos países asiáticos, los cristianos están expuestos a persecuciones y se ven a menudo impedidos en el ejercicio de su libertad religiosa por gobiernos o por grupos religiosos radicales. En estas difíciles situaciones agradecen el apoyo que les llega a través de los nuncios locales o de las instancias romanas. Pero la pertenencia a una gran Igle-

* GEORG EVERS. Nació en 1936. Obtuvo su doctorado con Karl Rahner sobre la teología de la religión. De 1979 hasta 2001 fue consejero para asuntos asiáticos en el Instituto de Misionología de Aquisgrán. Durante este período realizó numerosos viajes a los países asiáticos y participó en importantes conferencias teológicas en el marco de la Unión de las Conferencias Episcopales de Asia. Tiene gran número de publicaciones sobre el diálogo interreligioso y la teología de la misión.

Dirección: Roetgenerstrasse 42a, 4730 Raeren (Bélgica). Correo electrónico: evers@skynet.be

sia universal tiene también el reverso de que la mayoría de las Iglesias locales asiáticas —con excepción de Filipinas— no han alcanzado todavía el estatus canónico de Iglesias locales autónomas, sino que siguen estando de múltiples maneras en dependencia de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Una forma de esta dependencia es el control de la formación eclesiástica y, con ello, también el control del trabajo de los teólogos asiáticos por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El carácter propio de la teología asiática

Antes de entrar a considerar las objeciones del magisterio eclesiástico a aspectos particulares de la teología asiática se han de presentar brevemente las inquietudes y comprensiones centrales que han elaborado los teólogos asiáticos en los últimos decenios¹. Algo típico del enfoque de los teólogos asiáticos es que se basan en una **imagen holística del mundo**, desde la cual, partiendo de una unión interior de todos los elementos, se empeñan por la preservación o la restauración de una armonía originaria. A diferencia de la teología occidental, que representa a menudo un dualismo inmanente entre cuerpo y espíritu, sujeto y objeto, naturaleza y gracia, los teólogos asiáticos parten del principio de una identidad fundamental según la cual la realidad trascendente más profunda es al mismo tiempo la más hondamente inmanente. De ello resulta la actitud de un gran respeto por el misterio de la realidad divina y del cosmos, y la consciencia de la limitación del lenguaje y de los conceptos humanos para expresar la realidad última de Dios-mundo-hombre. Por eso, los teólogos asiáticos tienen una cierta afinidad con una **teología negativa**, en la que ven un correctivo de una teología occidental demasiado segura de sí misma en lo dogmático y enamorada de la conceptualidad. Cuanto mayor es la distancia respecto del estremecimiento que se da de forma originaria en la vivencia religiosa ante el carácter insondable de la realidad divina, tanto más fuerte es la tentación de recurrir al lenguaje conceptual y

¹ J. Gnanapirragasam y F. Wilfred (eds.), *Being Church in Asia. Theological Advisory Commission Documents 1986-1992*, Manila 1994.

caer así en el error de considerar que la realidad del misterio divino pudiese «aprehenderse» o «comprenderse» por medio de conceptos. Por el contrario, en la teología cristiana asiática desempeña un gran papel la **categoría de experiencia** (*anubhava*). Este poner de relieve la categoría de la experiencia no está pensado en primer término como antítesis frente al aspecto cognoscitivo de la Revelación divina. Antes bien, ha surgido desde la base de una tradición hondamente arraigada de meditación y de inmersión en el misterio de la realidad última. La experiencia de la «iluminación» (*satori* o *samadhi*) conduce más a la hondura del silencio de lo que impulsa a la comunicación. La experiencia espiritual más profunda rehúsa la comunicación apresurada y exige discreción.

Los teólogos cristianos asiáticos se ven en el desarrollo de su propio enfoque asiático en una **situación nueva**, totalmente inédita en la historia de las Iglesias y de la teología, cuando se enfrentan a las para ellos candentes preguntas del significado de Jesucristo en las sociedades religiosamente pluralistas de Asia y del significado teológico de las otras religiones y de sus fundadores —y ello por mencionar solamente las preguntas centrales de una teología asiática—. Por este motivo, no están dispuestos a contentarse con la referencia a que la solución de estas problemáticas ha de buscarse solamente con el recurso al método teológico clásico. Su punto de partida para salir al encuentro de las otras religiones y culturas se distingue de manera fundamental del de la teología occidental, que se acercó «desde abajo» a las religiones a fin de averiguar su función teológica e histórico-salvífica —o, por regla general, a fin de negarla—. Los teólogos asiáticos vienen «desde dentro», en cuanto procuran reivindicar las tradiciones religiosas y culturales como su propia herencia y hacerlas fecundas. Por eso, los teólogos asiáticos cristianos exigen poder utilizar las **tradiciones culturales y religiosas de Asia como locus theologicus**, es decir, como fuente (*source* o *resource*) para el propio quehacer teológico junto a las fuentes clásicas de la Sagrada Escritura, la tradición y el magisterio. En la búsqueda de un método teológico asiático se investigan formas de interpretación y de exégesis de las Escrituras sagradas del budismo, hinduismo, confucianismo, taoísmo y del islam preguntando en qué medida pueden encontrarse en ellas elementos que puedan hacerse

fecundos en la hermenéutica y exégesis bíblicas. El uso y la función de símbolos, historias y ritos en las tradiciones religiosas asiáticas ofrece muchos impulsos a los teólogos asiáticos para superar la fijación en formulaciones filosófico-dogmáticas de la teología occidental. A partir de la experiencia de largos años de tener que vivir y afirmarse como minoría religiosa dentro de la multiplicidad cultural y religiosa de Asia, los teólogos asiáticos afirman el **pluralismo religioso** ante todo como un hecho. No obstante, al mismo tiempo intentan indagar el profundo sentido teológico presente en esa realidad y hacerlo fecundo para su propia autocomprensión teológica y eclesial. En Asia las personas están acostumbradas a vivir en un mundo religiosamente pluralista en una actitud de tolerancia dispuesta a soportar las contraposiciones. Por el contrario, los teólogos y líderes eclesiásticos europeos, monoculturalmente condicionados, tienen más bien dificultades para aceptar un pluralismo de ideologías y religiones. Los teólogos asiáticos cristianos respetan en mayor medida de lo que es el caso en la teología occidental las diferencias que existen dentro de Asia en lo tocante a las lenguas, las culturas y la hermenéutica. A partir de su propia experiencia dolorosa son muy conscientes de que existen límites para la «traducibilidad» de determinadas terminologías y conceptos, no porque los traductores sean incapaces, sino porque la estructura de determinadas lenguas asiáticas se resiste a una traducción adecuada de muchos de los conceptos provenientes de la tradición filosófica grecorromana².

A partir de las experiencias del diálogo interreligioso, los teólogos asiáticos se esfuerzan por el desarrollo de un «**lenguaje dialógico**». Al respecto remiten al hecho de que, desde tiempos inmemoriales, en la Iglesia y en la Teología ha habido diferentes juegos de lenguaje que, lamentablemente, en el contacto con personas de fuera, se han utilizado y siguen utilizando de forma demasiado poco diferenciada. Así, existe el lenguaje litúrgico en la adoración, la alabanza, la

² A partir de este reconocimiento se entiende la fuerte crítica de las Iglesias orientales asiáticas a la práctica de las instancias romanas de revisar y aprobar las traducciones de textos litúrgicos a toda otra lengua. De igual modo critican la imposición de gestos, ademanes y otras formas litúrgicas que provienen de formas grecorromanas pero que, en Asia, como también en África, resultan incomprensibles y causan escándalo.

acción de gracias, la petición que se dirigen directamente hacia Dios. En el lenguaje dogmático se exponen verdades de la literatura cristiana en terminología filosófica en contra de formulaciones divergentes. En el lenguaje apoloético se defiende la doctrina cristiana contra ataques de fuera. Hasta el momento falta en gran medida el necesario juego de lenguaje de un «lenguaje dialógico» surgido de los nuevos conocimientos teológicos alcanzados. Esto se hace sentir de forma negativa en el diálogo con miembros de otras religiones cuando se utiliza un lenguaje que contiene fórmulas confesionales que están destinadas y tienen lógica dentro del ámbito eclesial, pero que, en diálogo con «el distinto y de fuera», parecen posesivas. Un lenguaje dialógico presupone sensibilidad y una actitud de apertura para el otro, así como el afán de ser más incluyente que excluyente, pero sin querer tomar posesión del otro en su propio modo de ser.

Cuestiones teológicas discutidas entre los teólogos asiáticos y Roma

En esta parte no han de exponerse en detalle los casos individuales de determinados teólogos asiáticos criticados o disciplinados por el magisterio de Roma. Baste mencionar algunos ejemplos que han quedado en la memoria. Entre ellos se cuenta la censura de los escritos del jesuita indio Anthony de Mello (1931-1987), publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe en junio de 1989, dos años después de su muerte. Revuelo mundial causó la excomunión, dictada en 1997, del teólogo esrilanqués Tissa Balasuriya, O.M.I.³. Menos conocido llegó a ser el caso del teólogo coreano Jemin Ri, que en 1995 criticó acerbamente en un libro⁴ el estado de la Iglesia co-

³ Cf. G. Evers, «Kontextuelle Theologie in Asien. Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas», en *StdZ* 122 (1997) 374-386; id., «The Excommunication of Tissa Balasuriya: A Warning to Asian Theologians?», en *Jeevadhara* 27 (1997), n. 159, 212-230.

⁴ Jemin Ri, *The Church – Casta Meretrix: The Second Vatican Council and the Korean Church* [aquí, título traducido al inglés, original en coreano], Waegwan 1995.

reana y advirtió acerca de una serie de desórdenes en el clero. La Conferencia de los Obispos Católicos de Corea reaccionó con un procedimiento de investigación contra Jemin Ri y trasladó el informe a Roma, que le retiró la misión canónica. Del mismo modo llamó mucho la atención el procedimiento contra Jacques Dupuis, S.J., cuyo libro *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* [publicado en español con el título de *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*] fue cuestionado en octubre de 1999 por la Congregación para la Doctrina de la Fe por posiciones cristológicas en él expresadas que divergen de la doctrina de la Iglesia. Tras largas tratativas en las que Dupuis procuró desmentir las acusaciones, no se llegó a una condena del libro, pero, en una nota publicada en enero de 2001 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, se impuso al autor la obligación de hacer referencia, en una eventual nueva edición de la obra, a que las concepciones sostenidas en el libro no coinciden en todo con la doctrina de la Iglesia.

En lugar, pues, de tratar con detalle los casos individuales, se intentará en lo que sigue exponer de forma resumida los puntos contenidos en la crítica del magisterio romano a la teología asiática. La gran oportunidad que podría haber resultado a partir del redescubrimiento de la colegialidad de los obispos en el concilio Vaticano II no se aprovechó en el tiempo subsiguiente, y los pocos emprendimientos que se hicieron para establecer una cooperación más intensa entre los obispos y la curia fueron nuevamente recordados. Como había sido ya en la fundación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en 1968, tampoco en la fundación de la Federation of Asian Bishops' Conference (FABC) ocultó la central romana su reserva general frente a las conferencias episcopales continentales. Desde la perspectiva de la central, las conferencias episcopales continentales pueden ser útiles en cuestiones de coordinación y organización. Más allá de ello, sus actividades en el sector teológico se ven de forma más bien escéptica. Las reservas generales frente a toda forma de instancia intermedia entre los obispos locales y la central romana trajeron consigo que las ricas aportaciones a las cuestiones centrales del diálogo interreligioso, de la teología de las religiones, de la metodología teológica, del apostolado social y de la teología del laicado que se elaboraron y

documentaron en los más de diez años en que se llevaron adelante los programas de seminario de la FABC casi no fueron tenidos en cuenta por el magisterio central de la Iglesia. Los sínodos episcopales continentales que se realizaron en el período que va de 1994 a 1999 estuvieron fuertemente limitados en sus posibilidades a raíz del reglamento prescrito por la central romana, que fijaba la confección de los documentos de preparación, el orden del día y los tiempos disponibles para hablar⁵. Esto se puso muy claramente de manifiesto en el sínodo extraordinario de los obispos de Asia, de 1998, en que las instancias romanas determinaron la línea en la preparación (*Lineamenta*, *Instrumentum Laboris*) y en la realización, llegando incluso hasta la publicación de los resultados, mientras que las aportaciones de las Iglesia locales asiáticas solo desempeñaron un papel secundario. Carácter ejemplar reviste la respuesta a los *Lineamenta* por parte de los obispos de Japón, que enviaron un esbozo propio argumentando que las preguntas enviadas por Roma no eran relevantes para ellos, cosa que en Roma fue recibida con asombro y desagrado⁶.

Con vistas a la teología asiática se da en las instancias romanas una crítica general a la voluntad expresada por teólogos asiáticos de desarrollar nuevas formas de una teología independiente que se distinga de la teología occidental tradicional tanto en el método como en los contenidos. Para ello la Comisión Teológica de la FABC presentó en varios documentos, bajo el modelo de una «teología de la armonía», aportaciones fundamentales para una teología asiática⁷. De parte del magisterio se acusa en general a los teólogos asiáticos de postular una oposición radical entre «el modo de pensar lógico de Occidente» y «el modo de pensar simbólico de Oriente», afirmando que este último es más apropiado para preservar el misterio de la realidad divina, que se descuida en la Teología occidental, unilateralmente orientada al conocimiento racional. Con esta crítica en

⁵ G. Evers, «The Continental Bishops' Synods – Lost Chance or New Beginning?», en *Jeevadhara* 30 (2000), n. 177, 313-329.

⁶ G. Evers, «Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien», en *Die Katholischen Missionen* 117 (1998), 118-119; id., «Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode», en *Herder Korrespondenz* 52 (1998) 356-361.

bloque se ignora el hecho de que los teólogos asiáticos quieren aprovechar para la teología cristiana nuevos reconocimientos del respeto por el misterio surgidos a partir de las tradiciones asiáticas sin por ello excluir el uso de la razón. La reserva expresada por la teología asiática ante una excesiva racionalización podría comprenderse y aceptarse, también más allá del ámbito asiático, como un enriquecimiento, y no como una amenaza para la teología.

Otro punto de crítica se refiere a la inquietud de los teólogos asiáticos de ampliar las fuentes clásicas de la teología —la Sagrada Escritura, la tradición y el magisterio—, en cuanto quieren tener en cuenta las tradiciones filosóficas y teológicas de los países asiáticos, no como fuentes, pero sí como recursos teológicos. De parte del magisterio se rechaza la valoración de la tradición escrita en las religiones asiáticas como «Escrituras sagradas», tal como la sostienen algunos teólogos asiáticos, considerándola incompatible con la concepción cristiana de Revelación. Hasta se ha censurado con dureza el uso restringido de estos escritos en la liturgia cristiana, como se intentó en India⁷.

En 1989, la Congregación para la Doctrina de la Fe manifestó en una *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana* críticas a la asunción de técnicas de meditación orientales en las Iglesias de Occidente. En este escrito se critica que algunos de estos métodos son técnicas impersonales que suscitan procesos automáticos en los que el orante permanece preso en un espiritualismo puramente interior y se hace incapaz de abrirse de una forma nueva al Dios trascendente (n. 3). Con vistas a la religiosidad y mística asiáticas se delimita de forma neta la «mística asiática de la identidad» de la «mística cristiana del amor personal». En ese contexto se critica también la utilización de una «teología negativa», que niega «que las criaturas del mundo puedan mostrar algún vestigio, ni siquiera mínimo, que remita a la infinitud de

⁷ «Asian Perspectives on Harmony», en *For All the Peoples of Asia*, v. II, Manila 1997, pp. 229-298.

⁸ Una crítica a la suposición de que las Escrituras sagradas de otras religiones «podrían estar inspiradas por el Espíritu Santo» se encuentra, por ejemplo, en la declaración *Dominus Jesus*, n. 8.

Dios» (n. 12)⁹. Siempre según esta crítica, tal concepción contradice la afirmación de la fe según la cual en Jesucristo se ha revelado de forma plena y completa el misterio salvífico de Dios (DJ 6). Se admite, es verdad, que prácticas de meditación procedentes de las grandes religiones orientales pueden constituir «un atractivo sobre el hombre de hoy, alienado y turbado [...] para ayudar a la persona que hace oración a estar interiormente distendida delante de Dios» (n. 28). Con ello, sin embargo, estas formas de meditación son colocadas más bien como prácticas esotéricas que, tal vez, pueden resultar de ayuda para una persona sin una pertenencia religiosa determinada, pero que no pueden representar en modo alguno una alternativa seria. El tenor fundamental de la carta consiste en que la tradición cristiana de meditación y de oración es tan plena en sí misma que no necesita de ampliación y enriquecimiento por parte de tradiciones asiáticas. Las afirmaciones negativas de la Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de formas asiáticas de meditación provocaron una fuerte réplica de los teólogos asiáticos y suscitaron también en Occidente la decepción de aquellos que habían encontrado en esos métodos de meditación su camino espiritual¹⁰.

El documento *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 6 de agosto de 2000, reviste gran importancia para la crítica del magisterio de la Iglesia a las posiciones teológicas de los teólogos asiáticos¹¹. En este documento se han reunido objeciones centrales a los trabajos de los teólogos asiáticos. En primer lugar, aparece allí el reproche de que los teólogos asiáticos están dispuestos a aceptar y reconocer el pluralismo religioso que se observa de forma especialmente clara en Asia no solamente como una realidad de hecho (*de facto*), sino también como algo legítimo (*de iure*) (DJ

⁹ El mismo reproche se encuentra más tarde en la declaración *Dominus Iesus*, en la que se acusa a los teólogos asiáticos de poner en duda de manera fundamental que las verdades divinas puedan reproducirse de forma adecuada y correcta en lenguaje humano y en conceptos filosóficos.

¹⁰ Cf. A. Samy, en *Vidyajyoti* 54 (1990) 3, 155-163; S. Painadath, en *Vidyajyoti* 54, 3, 387-399.

¹¹ G. Evers, «“Dominus Iesus” und die Theologie in Asien», en *Herder Korrespondenz* 54 (2000) 618-622; id., «Recognise the Creativity of the Local Churches», en *Jeevadhara* 31 (2001) n. 183, 187-192.

4). Desde la perspectiva romana, en ello estriba, si no el abandono, por lo menos un inaceptable debilitamiento del encargo misionero de anunciar a todos los hombres el Evangelio de Jesucristo. La extendida actitud de los teólogos asiáticos de reconocer a las otras religiones como compañeras en un camino común, de entrar en diálogo con ellas y de trabajar junto con ellas en la gestación de un mundo más humano se condena como una mentalidad relativista que no puede conciliarse con la tradición católica y con la fe de la Iglesia (DJ 5). Según el documento, esta actitud ha llevado a que los teólogos asiáticos sostuvieran en sus afirmaciones acerca de la persona y la misión de Jesucristo, del significado salvífico de otras religiones, así como del valor y la posición de las Escrituras sagradas y del papel de sus fundadores, posturas divergentes respecto de la tradición y del magisterio de la Iglesia. Se critica, además, que, en la comprensión desarrollada por los teólogos asiáticos acerca del reino de Dios, se lo convierte, reduciéndolo antropocéntricamente, en una realidad puramente terrena y secularizada en la que resulta decisiva la lucha por la liberación socioeconómica, política y cultural pero que queda cerrada frente al horizonte de la trascendencia (*Redemptoris missio* [RM] 17 y DJ 4). También se critica que los teólogos asiáticos vean el reino de Dios como una realidad separada de la Iglesia. Según esta crítica, las afirmaciones de que la acción salvífica de Dios se refleja en toda la realidad de la creación y en la multiplicidad de las culturas y la religiones conduce a un oscurecimiento y una desvalorización de la acción salvadora de Jesucristo, que encuentra su plenitud escatológica en la Iglesia como sacramento de salvación. Se condena la oposición de un «teocentrismo» basado en la doctrina del reino de Dios a un «eclesiocentrismo» considerado erróneo por los teólogos que acentúan unilateralmente los valores del reino de Dios (DJ 19, remitiendo a RM 17).

La crítica a las aportaciones cristológicas de los teólogos asiáticos por parte del magisterio de la Iglesia se dirige contra la idea de distinguir entre el Jesús histórico y el Logos escatológico¹². Raimon

¹² Así lo expresa, por ejemplo, Juan Pablo II en *Redemptoris Missio* n. 6, como también la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Jesus*, n. 4.

Panikkar hace tal distinción cuando dice que Jesús de Nazaret es el Cristo, pero que Cristo es más que el Jesús histórico¹³. En estas afirmaciones, que han sido realizadas de manera semejante también por otros teólogos asiáticos, no se trata por cierto de introducir una separación entre Jesús de Nazaret y el Logos (Mesías). Antes bien, el objetivo de estas reflexiones cristológicas es distinguir entre las funciones y el significado histórico-salvífico de la vida terrena de Jesucristo y la plenitud de la redención ya realizada por él, por una parte, y la plenitud al fin de los tiempos, todavía pendiente, por el otro. En la declaración *Dominus Iesus* se acusa sin mencionar nombres a los teólogos asiáticos el proceder a un «vaciamiento metafísico del evento de la encarnación histórica del Logos eterno, reducido a un mero aparecer de Dios en la historia» (DJ 4). Según el documento, esta posición reconoce a Cristo en una figura histórica pero tal figura es limitada y lo divino no se ha revelado en ella de forma absoluta, sino solo limitada y complementaria respecto de otras figuras salvadoras (DJ 9). De forma semejante, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Jozef Tomko, en una aportación presentada en la séptima reunión plenaria de la FABC en Bangkok en enero de 2000, reprochó a los teólogos asiáticos el sostener una «cristología débil», pues, según dijo, colocan a Jesucristo en el mismo plano de las figuras salvíficas de otras religiones y, con ello, menoscaban el carácter único y absoluto de la revelación de Dios en Jesucristo.

Un reproche que se reitera una y otra vez contra los teólogos asiáticos es que traicionan la misión de Cristo porque dan precedencia al diálogo interreligioso por encima de la aportación misionera. La excesiva cercanía a las enseñanzas religiosas, a las prácticas de meditación y de oración de las religiones orientales solo ha llevado al debilitamiento o al parcial oscurecimiento de la identidad cristiana en teólogos, obispos y sacerdotes, y más aún en los laicos. Por temor a ser acusados de proselitismo, se contentan considerando que el mandato misionero ya se cumple si se ayuda a los hombres a crecer en humanización y a perseverar en la propia tradición reli-

¹³ En su texto original inglés: «Jesus is the Christ, but Christ is more than Jesus».

giosa¹⁴. Las instancias romanas ven en ello el peligro de un creciente sincretismo que puede llevar a un peligroso relativismo y que podría extenderse de Asia a las «antiguas» Iglesias de Occidente¹⁵. La comisión de asesores teológicos de la FABC recordó en sus «Tesis sobre el diálogo interreligioso» que las Iglesias asiáticas, en el contexto de las religiones que atraviesan un proceso de renovación y revivificación, se encuentran en una situación inédita en la historia de la Iglesia, en la que ya no se trata de la relación de la Iglesia con otras culturas y religiones, sino de redefinir el lugar y el papel de la Iglesia en un mundo religiosa y culturalmente pluralista. Las tesis acentúan en ese marco que el diálogo y la misión son dimensiones integrales, dialécticas y complementarias de la única misión evangelizadora de la Iglesia. Los teólogos asiáticos constatan que en las religiones puede observarse la presencia universal y la acción del Espíritu. Por eso, según ellos estas religiones representan elementos positivos en el plan divino de la salvación y, en la medida en que Dios se ha comunicado en sus Escrituras sagradas, contienen un mensaje para todos los hombres¹⁶.

Preservación de la unidad y pluralismo teológico en la Iglesia

Hay en el seno de la Iglesia, en el justificado y necesario afán de preservar su unidad, una tentación fundamental de insistir en una uniformidad conceptual en todas las verdades importantes de la fe. De ese modo se traiciona el reconocimiento teológico según el cual toda formulación conceptual dogmática es solo un intento insuficiente de expresar de forma análoga el misterio de Dios y de Jesucristo (Ef 3,18) en diferentes juegos de lenguaje. Por ese motivo, una Iglesia universal arraigada en muchas culturas tiene que permitir que rijan una multiplicidad de diferentes paradigmas. Para reali-

¹⁴ Así se afirma, p. ej., en *Redemptoris Missio*, n. 46.

¹⁵ Cf. *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, ed. P. Mojzes-L.Swidler, Nueva York 1990, pp. 236-262.

¹⁶ J. Gnanapirragasam y F. Wilfred (eds.), *Being Church in Asia*, Manila 1994, pp. 8 y 20.

zarlo se requiere un diálogo intraeclesial que asegure que los diferentes paradigmas entren en diálogo mutuo, para lo cual se necesitan intérpretes expertos que estén familiarizados con varios paradigmas y que, como mediadores eclesiales universales —de forma análoga a las fuerzas misioneras de la Iglesia universal, que provienen de todas las Iglesias—, se esfuercen por una vivificación de la unidad. Aloysius Pieris, S.J., ha llamado la atención sobre el hecho de que la mayoría de los teólogos asiáticos han aprendido a reflexionar teológicamente en varias lenguas y modelos de pensamiento, mientras que, en la mayoría de los casos, la teología occidental solo conoce una forma de pensamiento y de lenguaje y sigue declarándola aún como universalmente vinculante¹⁷. Sigue habiendo una tensión entre el gran valor y la gran tarea de preservar la unidad en la Iglesia universal y, por el otro lado, la afirmación positiva de un pluralismo en la teología. Esta tensión surge necesariamente del hecho de que el mensaje cristiano se anuncia en diferentes contextos culturales, religiosos y antropológicos. Ceder a la tentación de pretender reunir nuevamente los diferentes esbozos teológicos en una nueva síntesis conduciría en última instancia a la supresión de todo auténtico pluralismo. Quien afirme el pluralismo teológico como algo indispensable y enriquecedor para la comprensión del misterio de Jesucristo podrá soportar y tendrá que soportar que, entre los diferentes esbozos teológicos, existan y tengan la posibilidad de existir dificultades persistentes de comprensión. No aceptar la vigencia de tal multiplicidad sino intentar contenerla y, en última instancia, eliminarla a favor de una teología unitaria, suscitaría de nuevo el peligro de una nueva «controversia de los ritos» con todas las consecuencias negativas que se conocen de la historia¹⁸.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

¹⁷ Cf. A. Pieris, «Christologie in Asien. Eine Antwort an Felipe Gómez», en id., *Feuer und Wasser*, Friburgo de Brisgovia 1994, pp. 35-49.

¹⁸ Karl Rahner hizo referencia a este peligro en una de sus últimas publicaciones. Cf. K. Rahner, «Ritenstreit: Neue Aufgabe für die Kirche», en *Schriften zur Theologie XVI*, Friburgo de Brisgovia 1984, pp. 178-184. De forma semejante lo hace también Felix Wilfred, «Grundlegende Probleme einer asiatischen Theologie», en *Herder Korrespondenz* 53 (1999) 26-33.

IGLESIA, TEOLOGÍA Y MAGISTERIO
EN LATINOAMÉRICA
Enfrentamientos innecesarios
y tensiones inevitables

La corta trayectoria de la teología latinoamericana, una osadía que sigue haciendo camino, está marcada por contribuciones esenciales a la larga tradición de la Iglesia, pero también por muchas heridas abiertas por malos entendidos, vetos a teólogos, procesos y castigos. Teniendo en cuenta la actual configuración eclesial, no sorprende, puesto que nuestra tradición teológica latinoamericana, acusando recibo del proyecto de civilización moderno, en particular de la emancipación de la razón práctica, gestada en el seno de la segunda ilustración, se ha caracterizado por una teoría militante y profética, también con relación a la Iglesia.

* AGENOR BRIGHENTI. Brasileño, doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (UCL), en la actualidad profesor-investigador de la Pontificia Universidad Católica de Paraná, en Curitiba (PUCPR), Brasil; presidente del Instituto Nacional de Pastoral (INP) de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB); profesor visitante de la Universidad Pontificia de México (UPM) y del Instituto Teológico-Pastoral para América Latina (ITEPAL) del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Autor de más de cien artículos y decenas de libros. Entre sus libros más importantes están: *A pastoral dá o que pensar. A inteligência da prática transformadora da fé*, Paulinas/Brasil (2006) y *Dabar/México; Para compreender o Documento de Aparecida. O pré-texto, o con-texto e o texto*, Paulus/Brasil (2007) y *Dabar/México; A Igreja Perplexa. A novas perguntas, novas respostas*, Paulinas/Brasil (2004), *Palabra/México*, Piccola Editrice/Italia, PPC/España.

Dirección: Rua João Dranka, 66 Apto. 1002, Bairro Cristo Rei, 80050-530 Curitiba, Paraná (Brasil). Correo electrónico: agenor.brighenti@pucpr.br

Las razones de los frecuentes conflictos entre magisterio y teólogos, en concreto con determinados obispos, son de distinta índole. Fundamentalmente se deben a tres factores, que remiten a una tensión interna inherente a la esencia de la propia teología. Se trata de las tres dimensiones de la teología, difícilmente compatibles entre sí, por un lado, e indisociables o en estrecha relación dialéctica¹, por otro. La primera se refiere al carácter científico de la teología, consecuencia de la dimensión cognoscitiva de la fe, lo que desemboca en una reflexión necesariamente crítica. La segunda remite a la pretensión de verdad, común a toda ciencia, en el marco de un discurso siempre contextualizado y limitado, lo que hace de la teología un producto humano, un saber «sobre» lo Absoluto y no un saber Absoluto. Y la tercera consiste en la dimensión eclesial de la fe cristiana, lo que condiciona la autenticidad de una teología a su carácter eclesial, lo que conduce a tensiones inevitables entre la «fe acrítica» de la mayoría de los cristianos, la «fe crítica» de los teólogos profesionales y la «fe vigilante» del magisterio.

Los conflictos que esta forma de hacer teología han provocado en la sociedad y en el seno de la institución eclesial muestran de manera clara que se trata de una perspectiva valiente. De ella se derivan consecuencias profundas para el cristianismo, en particular para la Iglesia católica, puesto que conducen a una nueva configuración de la misión evangelizadora, de la teología, de la institución eclesial, del ejercicio del magisterio, etc. Es un modo de hacer teología que desestabiliza los parámetros que han sustentado a lo largo de la historia la concepción de unidad de la fe y de la Iglesia, así como la relación entre teología y ciencia, prácticas socioeclesiales y reflexión teológica, entre teólogos y colegio episcopal. Subvierte el modo tradicional de concebir la universalidad de la Iglesia y los criterios de verificación de la verdad, desafiando el ejercicio de una unidad no solo descentralizada, sino desconcentrada, y abogando por una verdad menos epistemológica y más ontológica, que pase también por la verificación de la praxis.

¹ Cf. Ricardo Franco, «Teología y Magisterio: dos modelos de relación», en *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 3-25, aquí p. 3.

I. Notas del itinerario de una valentía que sigue haciendo camino

Antes de ocuparnos de las razones de los conflictos entre teólogos y magisterio en Latinoamérica, como es la realidad la que proporciona «materia de reflexión» también a la teología, empezaremos por explicar algunas de estas fricciones, como referencia para el paso siguiente:

Al contrario de lo que muchos piensan, la teología latinoamericana no ha muerto, y prueba de ello son los muchos conflictos aún vigentes, tanto en la sociedad como en la Iglesia. En el ámbito social, están los mártires de ayer y los de hoy. En el ámbito eclesial, además de la lista de teólogos cuya presencia está vetada en muchos espacios eclesiales o cuyas asociaciones son ignoradas por las instancias eclesiásticas, constatamos su ausencia en acontecimientos como la reciente V Conferencia General del Episcopado de Latinoamérica y del Caribe, celebrada en Aparecida (2007). Algo que ya había ocurrido en las Conferencias de Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).

1. Una teología no convencional

Para entender la difícil relación entre magisterio y teología latinoamericana es necesario explicar la peculiar índole de nuestra reflexión teológica. A finales de los sesenta, en América Latina eclosionó una manera «no convencional» de hacer teología que se denominó «teología de la liberación». «No convencional», porque, más que ser el resultado de un proyecto estructurado, surge de la necesidad de pensar, a la luz de la fe, los angustiantes problemas de una acción eclesial responsable, como exigencia de relacionar la conciencia viva de la Iglesia con la reflexión teológica. Así, la temática de dicha reflexión vendría dictada por los desafíos y las urgencias pastorales de las comunidades eclesiales, situadas de manera realista y profética en una sociedad cruel.

La Teología de la Liberación se elaboró en unas condiciones poco favorables. No dispuso del tiempo necesario para madurar de forma natural. Se estructuró presionada por dentro y por fuera y se le obligó a dar frutos antes de tiempo. Nació, creció y se desarrolló en

poco más de diez años, en concreto entre las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979)². Fue en la década de los setenta cuando se elaboró su método, su identidad y una eclesiología y cristología para iluminar e interpretar la nueva situación de la fe y de la Iglesia en América Latina y el Caribe³. Fueron momentos de intensa creatividad, seguidos de tiempos difíciles, ya fueran atropellos por parte de determinadas autoridades eclesiásticas o profundas turbulencias internas. Desde el punto de vista interno, un momento delicado fue el paso de la «teología de la liberación» a las «teologías de la liberación», esto es, de una intuición común y convergente que estaba en el origen de la Teología de la Liberación se pasaba a una diversificación progresiva de perspectivas, en función de experiencias históricas, diversidades regionales o culturales, pero sobre todo de la necesaria ampliación del concepto de «pobre». Fue cuando nacieron la teología feminista, la teología negra, la teología india y la ecoteología.

2. Atropellos eclesiásticos

Tanto teólogos como segmentos de la Iglesia alineados con la teología de la liberación fueron y siguen siendo objeto de atropellos civiles y eclesiásticos. Mientras tanto, por más crueles que hayan podido ser los atropellos procedentes de fuera de la Iglesia, los más dolorosos vienen, y siguen viniendo, desde el interior de la misma.

Aún en pleno proceso de recepción de Medellín, la estrecha cooperación entre obispos y teólogos empezó a quebrarse por la estrategia adoptada por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en su Asamblea ordinaria celebrada en Sucre (Bolivia) en 1972⁴. Los cuatro institutos de Teología (Catequesis, en Chile, y en Manizales,

² Cf. J. O. Beozzo, «Medellín: vinte anos depois (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil», en *REB* 192 (1988) 771-805.

³ Cf. Carlos Palácio, «Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento», en Luis Carlos Susin (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, Soter-Loyola, São Paulo 2000, pp. 51-64.

⁴ Sobre el giro ocurrido en el CELAM a partir de 1972, en la Asamblea de Sucre/Bolivia, cf. F. Houtart, *Le Conseil Épiscopal d'Amérique latine accentue son changement*, en *ICI*, París, 481 (1975) 10-24.

Colombia; Pastoral, en Quito; Liturgia, en Medellín) se centralizaron en Colombia y a los teólogos de la tradición latinoamericana se les impide enseñar. A la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) se le prohíbe llevar adelante su Proyecto «Palabra y Vida» y en seguida se interviene en ella a través de la imposición de una dirección exógena y contraria a la perspectiva liberadora. En Puebla, Santo Domingo e incluso en la reciente Conferencia de Aparecida, los teólogos de la perspectiva latinoamericana fueron excluidos.

De forma más clara, se iniciaron los procesos contra las tres grandes columnas de esta nueva construcción teológica —Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Jon Sobrino— que desembocaron en el castigo del segundo y en una notificación al tercero en vísperas de la Conferencia de Aparecida. La lista podría continuar con Ivone Gebara, José María Vigil y otros. De forma velada, pero no menos arbitraria, llegaron de forma sistemática los vetos a teólogos para que no asistan a congresos teológicos y ciertos eventos eclesiales, así como la prohibición a otros de enseñar en facultades o institutos de teología.

Pese a ello, en lugar de dispersarse, surgieron muchas asociaciones de teólogos, algunas de ellas, como la de Brasil, con más de treinta años de existencia, con congresos anuales, y producción y publicación científica significativas. Como contrapartida, al igual que ciertas instancias romanas, muchas Conferencias Episcopales crearon sus propias Comisiones de Doctrina de la Fe, nombrando como asesora a una comisión de teólogos eclesiásticos, al margen de las asociaciones teológicas ya existentes. En el mismo movimiento de distanciamiento de una reflexión teológica crítica y actualizada se enmarca el paulatino desplazamiento de los cursos de Teología, a los que acceden los candidatos al presbiterado, de las universidades a los seminarios. Es el retorno de una teología eclesiástica, en detrimento de una teología eclesial, en sintonía con los grandes desafíos de nuestra época, en particular con la causa de los más pobres y excluidos.

II. La inevitable tensión entre Iglesia, teología y magisterio

Los enfrentamientos entre obispos y teólogos son totalmente innecesarios y evitables, puesto que, en gran medida, se deben a

deficiencias en la reflexión teológica o a límites personales o institucionales. No obstante, no hay que olvidar que, incluso con toda la caridad y respeto por las diferencias, la relación teología-magisterio lleva en su seno tensiones inevitables y saludables. Si bien los enfrentamientos empobrecen, los conflictos enriquecen. El magisterio también necesita investigación, debate, diálogo, tejer consensos entre las diferencias, incluso saber respetar el disenso, pese a expresar su desacuerdo. Se aplica aquí el principio de san Agustín: «en lo esencial unidad, en lo dudoso libertad, en todo caridad».

Al comienzo de nuestra reflexión nos referíamos a las razones de fondo de las fricciones entre magisterio y teología, debidas a una tensión interna inherente a la esencia de la propia teología, que procede de la interrelación de sus tres dimensiones: la dimensión cognoscitiva de la fe, la fe como experiencia humana y la dimensión eclesial de la fe. Vamos a tratar, de forma breve, cada una de ellas.

1. Teología y dimensión cognoscitiva de la fe

La teología no es un acto «de la» razón, pero no deja de ser un acto «de» razón, pues la fe posee una dimensión cognoscitiva. La tarea de la teología es explicar la esperanza cristiana a aquellos que la piden. En este sentido, un primer punto de tensión en el interior de la propia teología se refiere al tipo de racionalidad que la sustenta: ¿racionalidad premoderna o moderna? Para convertirse en ciencia, la teología ha de acceder al nivel de la racionalidad moderna. Aunque tenga su autonomía, no está exenta de comparecer, junto a las demás ciencias, ante el «tribunal de la razón» (A. Gesché)⁵. Asimismo ha de preguntarse sobre las condiciones que tiene que cumplir una argumentación para que sea científica. El «desencanto weberiano» explica la ilusión de la pretensión de objetividad total que reinó durante mucho tiempo en el positivismo lógico. Por lo menos las ciencias físicas y matemáticas nos librarían de la subjetividad. Sin embargo, como advirtió K. Marx, si la visión del sujeto coincidiera con el objeto, vana sería la ciencia. Los «maestros de la sospecha» —Marx, Nietzsche, Freud— revelaron los lími-

⁵ Cf. A. Gesché y Paul Scolas, *La foi dans le temps du risque*, Cerf, París 1997.

tes de la racionalidad científica. Kant y, más recientemente, Popper revelaron los presupuestos precientíficos inherentes al procedimiento metodológico de todas las ciencias, haciendo de ellas un «racionalismo crítico», dada la conciencia de que al principio de la actividad científica hay una «fe irracional» en la razón (H. Kung).

Junto a los inevitables presupuestos inherentes al método de cualquier ciencia encontramos también los límites del discurso científico. Como demostraron Dilthey y Gadamer en la hermenéutica moderna, y más recientemente T. Khun⁶ y M. Foucault, se necesita siempre una teoría general de la sociedad para validar los enunciados científicos. Por ello, la unidad de las ciencias solo se garantiza a través de la comunicación entre ellas, en la perspectiva de la «razón comunicativa» de J. Habermas⁷.

Las consecuencias que esto tiene para la teología son claras: ella es también un producto humano, un saber «sobre» el Absoluto y no un saber Absoluto (*sacra theologia*). Así, el magisterio no puede exigir a los teólogos lo que no pueden dar. Tiene que conocer y respetar la ciencia. Y ellos tienen que proceder con humildad científica y honestidad intelectual. En este caso, como la ciencia se hace en la academia, no deja de ser una anomalía que el teólogo tenga que necesitar el *nihil obstat* del magisterio para poder hacer ciencia en las academias de la Iglesia.

2. Teología y fe como experiencia humana

En rigor, el objeto de la teología no es Dios, sino la experiencia humana de la fe en Dios. Por ello, la teología tiene que preguntarse antes que nada sobre el fundamento de la experiencia de fe y si esta experiencia puede explicarse de forma conceptual. En este sentido san Agustín hizo una distinción importante entre: *fides qua* (la apertura incondicional del ser humano a Dios, concedida por el propio

⁶ Cf. T. Khun, *A estrutura das revoluções científicas*, Perspectiva, São Paulo 2003.

⁷ Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid 1987; íd., *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid 1987.

Dios; la fe con la que se cree, la aprobación de una realidad que le es dada) y *fides quae* (las propuestas formuladas sobre el acto de fe; la fe que se cree; las formulaciones de los contenidos de la fe)⁸.

Esta distinción es importante tanto para la teología como para el magisterio, puesto que evoca los dos niveles de la verdad: la *verdad objetivante* (unidimensional, Dios mismo, inalcanzable por el discurso científico) y la *verdad relacional* (pluridimensional, la experiencia de encuentro personal con Dios, el campo de la verdad de la ciencia). Así, el objeto de la teología no es Dios, sino la experiencia humana de fe del encuentro con Dios, a saber, las propuestas sobre Dios. Del mismo modo que, en el ámbito del magisterio, cabe preguntarse si los dogmas son «objetos» de fe o «respuesta» de la fe. En la teología premoderna, sin conciencia de todos los límites de la racionalidad científica, se consideraba que los dogmas se limitaban a «exponer» la fe evangélica y apostólica, sin ningún «añadido cultural». No obstante, Y. Congar demostró que los papas antimodernos, a partir de *Mirari vos* (1832) de Gregorio XVI, hicieron teología, y aún más, hicieron una determinada y limitada teología. Pensando honradamente en defender la fe, defendieron por todos los medios una determinada cultura⁹.

En la *Donum Veritatis* (1990)¹⁰ se observan resquicios de esa postura al afirmar que la naturaleza de la teología está definida por el «objeto dado por la revelación, transmitida e interpretada en la Iglesia, bajo la autoridad del magisterio y recogida por la fe»¹¹. La fe, en este caso, no es un correlato inmediato de la revelación, sino una aceptación fruto de un proceso de interpretación, autenticado por el magisterio. Es como si magisterio y revelación constituyesen un único bloque y fuesen un proceso anterior o previo a la fe de la Iglesia.

⁸ Cf. *De Trinitate* XXX, II, 5.

⁹ Cf. Y. Congar, «Les théologiens et l'Église», en *Les quatre fleuves* 12, París 1980, p. 11.

¹⁰ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum Veritatis*. Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, 24-05-1990, AAS 82 (1990) 1552-1553.

¹¹ Cf. Ricardo Antoncich, El servicio intelectual a la verdad. Reflexiones en torno a la instrucción sobre la Vocación Eclesial del Teólogo, en *Medellín* 65 (1991) 113-129, aquí, p. 123.

Ahora bien, el magisterio que interpreta y transmite la fe nunca puede sustituir a la experiencia del misterio, de proximidad de Dios. La fe no es una mera aceptación intelectual de ciertas fórmulas dogmáticas.

Podemos observar que, por una parte, el magisterio también tiene límites, sus obligaciones y su misión no están exentas de riesgos, aunque la fragilidad no le despoja de autoridad, siempre que esta esté abierta a reconocer sus límites. Por otra parte, los resultados de la teología son siempre provisionales, puesto que son formulaciones siempre aproximativas a la fe cristiana, como consecuencia de los límites de los instrumentos de investigación. De ahí la exigencia no justificada de pedir a los teólogos que «sirvan a los hombres en su sed de verdades totales, últimas y definitivas», como hizo Juan Pablo II en un discurso dirigido a los teólogos de Salamanca¹².

3. *La dimensión eclesial de la teología*

El punto neurálgico de la tensión entre magisterio y teología lo encontramos en la relación teología-Iglesia. La vocación del teólogo no se halla en una concesión o derivación del magisterio, sino en la experiencia de fe de la comunidad eclesial. Esto fue algo manifiesto desde el principio en la teología latinoamericana: la vida de la comunidad eclesial es el «lugar natural» de la teología. Con esto se afirma no solo que la teología es inseparable de la conciencia viva de la Iglesia, sino también la convicción reflexionada de que la vida y la experiencia de una fe eclesial preceden a la teología. La teología constituye siempre un «segundo acto» —una «*reflexión crítica sobre la praxis, a la luz de la fe*» (G. Gutiérrez)¹³—, el esfuerzo para trasladar al concepto la experiencia vivida a partir de la fe: el momento teórico de la vida y del actuar eclesial. Por ello, la teología latinoamericana es una teología contextualizada original, no necesariamente por su método y mucho menos por su producto final, sino por la experien-

¹² Citado por Ricardo Franco, «Teología y Magisterio», art. cit., p. 12.

¹³ Es la definición clásica de la especificidad del método de la teología latinoamericana, acuñada por Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima 1971, obra traducida después en Italia (1972), en los Estados Unidos (1973), en Bélgica (1974), en Alemania (1975).

cia eclesial que la sustenta. Lo esencial de este paradigma teológico no es la teología, sino las prácticas transformadoras, la experiencia encarnada de la fe. A partir de ahí nace la teología como inteligencia de la fe, de forma deliberada, intencional y reflexionada *en, desde y hacia* el contexto de esta experiencia de fe. Su «particularidad» no reside en la teología como tal, ni en su semántica, menos aún en su sintaxis, sino en la experiencia eclesial de la que vive y para la que quiere apuntar caminos que constituyan respuestas ante desafíos concretos. La teología latinoamericana, en última instancia, innova con relación a otras teologías porque cambia de lugar y de función.

No obstante, las dificultades en la relación teólogos-obispos, desde la perspectiva latinoamericana, comienzan en la ambigüedad del término *Iglesia* en los documentos del magisterio. A veces se refiere únicamente a la jerarquía. Otras veces, al aludir a la «Iglesia Universal», en realidad se refiere a la Iglesia latina. En el fondo subyacen al menos dos formas de relación entre magisterio y teología, que remiten a dos modelos eclesiológicos antagónicos.

El modo de relación tributario de una eclesiología preconiliar

En el periodo preconiliar, hasta la Constitución Apostólica de Pío XII —*Sedes sapientiae*— de 1956, predomina el modelo eclesiológico del siglo XII, cuando lo jurídico se convierte en un elemento preponderante de unidad y cohesión de la Iglesia¹⁴. Para Pío X, por ejemplo, la Iglesia es una sociedad desigual, formada por dos tipos de cristianos: los pastores y las ovejas. A los pastores les corresponde todo el derecho y la autoridad de iniciativa y de dirección. La multitud de las ovejas tiene que obedecer y dejarse guiar dócilmente por la jerarquía. Se considera al Papa la fuente inmediata de todo poder de jurisdicción.

En este modelo, la teología es una función derivada y dependiente de la Iglesia jerárquica, a saber, del magisterio del Papa. En consecuencia, sus conclusiones no tienen el carácter auténtico que tiene el magisterio. Se le priva de cualquier posibilidad de autonomía, aunque

¹⁴ Y. Congar, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, p. 145.

se le atribuya un carácter científico. En la *Sedes sapientiae*, Pío XII afirma que «como tan solo al magisterio de la Iglesia se ha confiado el interpretar auténticamente el depósito de la Revelación» y que este es capaz de hacerlo «según el sentido y el espíritu de la Iglesia misma», sepan los teólogos que «ejercen su cargo no por propio derecho y en su nombre propio sino en el nombre y bajo la autoridad del magisterio supremo y, por consiguiente, bajo su vigilancia y su dirección, pues lo han recibido de él como una misión canónica». Así, «ellos deben recordar bien que el poder de enseñar no les ha sido dado para transmitir a sus alumnos sus propias opiniones, sino las doctrinas bien comprobadas de la Iglesia»¹⁵. En consecuencia, el «Sagrado Magisterio» se convierte para la teología en la «norma próxima y universal de la verdad»¹⁶, no solo en las definiciones *ex cathedra*, sino también en las «constituciones, decretos de la Santa Sede, encíclicas de los Romano Pontífices y las constituciones y decretos más recientes»¹⁷.

Dentro de estos parámetros, no hay lugar para el carisma, solo para la institución. La teología no reúne las mínimas condiciones para considerarse una reflexión científica, también porque en este tipo de Iglesia no tienen cabida la reflexión crítica ni el *sensus fidei* o el *sensus fidelium*. La función de la teología es repetir el magisterio. En realidad, no se confía en las ciencias modernas, sobre todo en los medios modernos de investigación, sospechosos de subjetivismo, en oposición a la tradición escolástica, considerada objetiva, según afirma Pío XI: «el tomismo se caracteriza ante todo por su objetividad... son construcciones del espíritu que siguen el impulso real de las cosas»¹⁸. Ahora bien, eso ya no es teología, sino filosofía, y una filosofía discutible.

El modelo de relación en el seno de la eclesiología conciliar

El Concilio Vaticano supuso un giro radical en la eclesiología medieval dominante, con una idea de Iglesia como Pueblo de Dios,

¹⁵ AAS 48 (1956) 362.

¹⁶ AAS 42 (1950) 567.

¹⁷ *Ibide.*, p. 567.

¹⁸ DS 2876.

donde la jerarquía adquiere un carácter más funcional y de servicio que de poder. El Papa está dentro del colegio de los obispos y la fuente de unidad de la Iglesia es el Espíritu Santo, quien distribuye los distintos carismas.

En el modo de relación entre magisterio y teólogos de la eclesiología conciliar, la eclesialidad de la teología adquiere un sentido diferente. El ministerio del teólogo, don del Espíritu, es una función que se inscribe en la comunidad eclesial como un todo y como un servicio por el bien de toda la Iglesia. En este sentido, más congruente con la eclesiología conciliar que la *Donum Veritatis*, hay un discurso de Juan Pablo II, dirigido a científicos y estudiantes universitarios en la Catedral de Colonia, el día 15 de noviembre de 1980¹⁹. El discurso comienza con una referencia a Alberto Magno, para quien la ciencia es absolutamente libre y solo tiene como norma la verdad. Aún más, la teología como ciencia se incluye, sin restricciones, en el ámbito de las ciencias en general, con la misma libertad y los mismos límites de todas las ciencias. Destacaba que la filosofía y la teología «son esfuerzos limitados» que solo pueden exponer la verdad «en una estructura orgánica que permanece abierta». Y junto a la libertad, reconoce también la provisionalidad de los resultados y la imposibilidad de dar respuestas acabadas. Por ello, la ciencia, incluida la teología, «ha de permanecer abierta y tiene que ser plural».

Partiendo de estas premisas, el Papa afirmó en Colonia, al inicio de su pontificado, que la Iglesia desea una investigación teológica autónoma, con una función distinta a la del magisterio, aunque ambas estén al servicio común de la verdad de la fe y del Pueblo de Dios. Según el Papa, los conflictos y tensiones entre teología y magisterio, tal y como ocurre entre Iglesia y ciencia, pueden deberse a cuestiones arbitrarias, lo que es siempre perjudicial. Hay, no obstante, una tensión saludable e inevitable derivada de los límites de la razón y de los propios métodos disponibles. La teología no es una «función delegada» del magisterio, sino una ciencia libre a la hora de aplicar sus métodos y realizar sus análisis, aunque tenga

¹⁹ Reproduzco aquí en gran medida los registros realizados por Ricardo Franco de la obra de M. Seckler, *Im Spannungsfeld Von Wissenschaft und Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1980, en «Teología y Magisterio», ob. cit., pp. 19-20.

que presuponer siempre la fe vivida por la comunidad de los fieles. Por ello, «el teólogo enseña en nombre y por mandato de la comunidad de fe eclesial». En este sentido, *Donum Veritatis* afirma: «la misión canónica dada por el Pastor al teólogo no marca el inicio de su carisma, sino solo su reconocimiento oficial, puesto que los carismas son otorgados por el Espíritu Santo». Para el Papa, la fidelidad al testimonio de la fe y al magisterio «no alienan al teólogo de su trabajo ni le privan de su irrenunciable autonomía»²⁰.

En este sentido ya Santo Tomás de Aquino hablaba de dos magisterios en la Iglesia, el de los obispos y el de los teólogos, con funciones distintas, evidentemente. Es tarea del teólogo realizar propuestas para la comprensión de la fe, que deben someterse a la totalidad de la Iglesia, para, llegado el caso, ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno y alcanzar el consenso de toda la comunidad de la fe. En resumen, en el contexto de las condiciones de la ciencia moderna, la teología solo puede ser fragmentada, plural e hipotética. La teología no posee la verdad, sino que la verdad la posee a ella.

A modo de conclusión

Frente a estos dos modelos tan distintos de relación entre teología y magisterio, si el modelo conciliar es el que supuestamente está vigente, ¿por qué, entonces, persisten actitudes de desconfianza hacia los teólogos y tantos actos de control sobre las instituciones en las que participan?

Independientemente de los malentendidos, fruto de caprichos y de una Iglesia pecadora, en los conflictos entre magisterio y teólogos en Latinoamérica, más allá de las tensiones naturales inherentes a la teología, hay por lo menos tres cuestiones de fondo. La primera se refiere a no tener suficientemente en cuenta el carácter científico de la teología hoy, elevada en sus métodos y procedimientos al nivel de la racionalidad moderna. Para ser la ciencia de la fe, precisa de espacios de libertad y autonomía en relación con el magisterio, y este ha de ser consciente de los límites de la ciencia, cuyos resulta-

²⁰ *Donum Veritatis* 23.

dos son siempre provisionales y permanecen siempre abiertos a nuevas aproximaciones de una verdad que la supera infinitamente. Existe una circularidad entre verdad y libertad. La verdad libera y la libertad conduce a la verdad. Cualquier represión de la libertad deforma la verdad. La represión defiende «su verdad» ideologizada.

La segunda se sitúa en el ámbito de la teología de la Revelación, entendida muchas veces como un «depósito» solo explicado y transmitido por el magisterio, con la colaboración de los teólogos. En este aspecto hay que tener en cuenta cómo se da el proceso revelatorio y en qué sentido la Biblia es Palabra de Dios. Asimismo, se debe tener en cuenta que el hecho de que la Iglesia sea depositaria de la plenitud de la Revelación no significa que tenga exclusividad sobre ella y haya entendido todo. Sobre todo cuando las verdades de fe nos llegan de modo humano y dentro de los límites del paradigma de una época. Como decía san Agustín: si lo comprendes, no es Dios».

La tercera cuestión de fondo reside en el campo de la hermenéutica, que remite al modo de ser del ser humano que no existe a menos que se interprete. La razón es interpretativa, puesto que, de forma inevitable, nuestro conocimiento de la realidad está marcado por la finitud de perspectiva, de situación y de captación de sentido. No poseemos ningún saber absoluto, puesto que carecemos de una posición privilegiada que nos dé acceso a la realidad en sí misma. Todo conocimiento es una aproximación de la realidad, mediada por el lenguaje, que busca captar la realidad, fundamentalmente simbólica. En teología, lo que podemos obtener de la verdad son formulaciones provisionales, diversas y no necesariamente falsas. Lo que a primera vista puede parecer falso, puede no pasar de un «conflicto de interpretaciones», saludable para la teología, dado que tiene que ser siempre «fragmentaria, plural e hipotética». Como destaca la *Donum Veritatis*: «la discusión imparcial y objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio de cara a las propias opiniones, pueden garantizar una mayor aproximación a la verdad»²¹.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

²¹ *Donum Veritatis* 11.

MAGISTERIO Y TEOLOGÍA:
LOS PRINCIPIOS CONFRONTADOS
A LOS HECHOS

El Vaticano II puso cimientos y abrió puertas. Su misma realización constituyó un ejercicio espléndido de nuevas posibilidades: la colaboración entre obispos y teólogos no tuvo fácil arranque, pero demostró una fecundidad extraordinaria; sin ella resulta impensable el resultado del Concilio. Fue un ejercicio de fraternidad eclesial, que hizo posible iniciar una nueva eclesiología: retomando intuiciones y prácticas primigenias, permitió actualizarlas tras siglos —sobre todo los últimos— de endurecimiento institucional.

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA (1940), hasta 2011, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Está especialmente interesado en trabajar por una fe comprensible y vivible en la cultura (pos)moderna. Tratando siempre de recuperar la experiencia cristiana original, insiste en la necesidad de 1) repensar el concepto de revelación y 2) mantener con estricta coherencia la idea de «Dios que crea por amor», para desde ahí 3) interpretar los principales temas teológicos; insiste también 4) en la necesidad de una renovación «evangélicamente democrática» del gobierno eclesial.

Obras principales: *Constitución y Evolución del Dogma* (1977), *Repensar la revelación* (2008), *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992), *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (1995), *Repensar la Cristología* (1996), *Fin del cristianismo premoderno* (2000), *Recuperar la creación* (2001), *Repensar la resurrección* (2003), *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana* (2005), *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011).

Dirección: Facultade de Filosofía. 15782 Santiago de Compostela. Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com

Apunte sobre la situación española

Tras el Concilio, los principios de una nueva relación entre el magisterio y la teología quedaban sentados y dispuestos para su realización. Pero esta no era fácil: las inercias del pensamiento y las dinámicas instintivas del poder dejaron ya sentir su influjo en ciertas intervenciones desafortunadas, no solo dentro del aula —como los compromisos que cargaron de ambigüedad muchos textos—, sino también desde fuera, como la extemporánea *nota praevia* o la reserva de ciertos temas por parte del Papa frente al más universal de los concilios. Después, hasta hoy, las cosas se han agravado, y los principios corren el peligro de ser ahogados bajo el peso de una tendencia que —en nombre del Concilio— los niega en la práctica.

En algunos países como en España esta reacción se ha acentuado gravemente en los últimos tiempos. Tras un período de claro avance —no ya sin graves tropiezos, como la oposición a la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (1971)¹—, al cesar el cardenal Tarancón como presidente de la CEE se impuso un marcado y creciente autoritarismo. Agravado últimamente por el predominio —incómodo incluso para una parte del episcopado y todo indica que también para Roma— de un pequeño grupo de teólogos que, a través de la Comisión de la Fe, han ejercido una férrea censura —de muy escasa altura teológica y claramente anticonciliar— sobre toda propuesta actualizadora. Obras teológicas que en otros países europeos pasarían sin problema, son víctimas de la censura. Tanto el mismo Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Mons. Ladaria², como el receptor del «Premio Ratzinger» 2011³ sufrieron

¹ Cf. AA. VV., *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes*, BAC, Madrid 1971.

² J. M. Iraburu, *Luis Francisco Ladaria y el pecado original*: <http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/745/2347/articulo.php?id=22808>

³ J. M. Iraburu, *Olegario González de Cardedal y la Cristología*: <http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/745/2347/articulo.php?id=22809>; por cierto, lo critica con argumentos parecidos a los que este, en una exposición injusta y atribuciones falsas, usa para criticar mi teología (junto a la de Chr. Theobald y J. Moingt): cf. A. Torres Queiruga, «Aclaración sobre mi teología. Respuesta a un diagnóstico de Olegario González de Cardedal», *Iglesia Viva* 235 (2008) 103-114 (reproduce también su texto).

graves acusaciones por integrantes de ese grupo. El caso reciente del libro *Jesús. Aproximación histórica* (2007) de J. A. Pagola rompió todas las medidas, implicando en la censura a su mismo obispo, que, tras cuidadoso examen, lo autorizó expresamente.

El deterioro para los estudios teológicos y la fuerte pérdida de credibilidad para la Iglesia son consecuencias evidentes, cuya gravedad no resulta fácil calibrar. Pero esta situación anómala es también el reflejo —exagerado— de un clima general, y, en definitiva, es su análisis el que verdaderamente importa.

La hoy imposible «perijóresis» patristica

Con esta palabra caracterizó bien Max Seckler la situación del problema en la Patrística. El obispo era maestro, el pastor era teólogo: en su persona se fundían en *perijóresis* viva y fecunda las dos funciones⁴. Eso confiere valor peculiar y perenne a sus escritos. Pero aquella ocasión ha pasado y el cambio cultural ha hecho imposible la simple continuidad, que sería, en realidad, continuismo muerto. Como en todos los campos, también en el religioso la diferenciación cultural obliga a una distinción más nítida en las funciones: el pastor ya no puede cumplir la función del teólogo, igual que el teólogo tiene que abandonar su tentación de gobernar⁵.

No es casual que la diferenciación se haya impuesto en la Edad Media, cuando, con la llegada plena de Aristóteles y la fundación de la universidad, la teología elaboró su estatuto de «ciencia». Desde entonces la distinción tomasiana entre el *magisterium cathedrae pastoralis* (que «manda y decide») y el *magisterium cathedrae magistralis* (que «investiga y enseña») constituye una necesidad⁶. La antigua

⁴ «Kichliches Lehramt und theologische Wissenschaft», en *id.* *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Herder 1988, pp. 105-135; reproducido con otros trabajos en *id.*, *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, 1988, pp. 237-279 (citaré por esta edición).

⁵ Cf. M. Seckler, *ob. cit.*, pp. 250-253.

⁶ Y. Congar, «Pour une histoire sémantique du terme “magisterium”»: *RScPhTh* 60 (1976) 85-97; *id.*, «Bref historique des formes du “magistère” et

«perijóresis» resulta imposible; pero no por ello deja de «dar qué pensar». Hoy nos toca justamente establecer una dialéctica que, salvando la continuidad de fondo, respete la diferencia cultural.

En este sentido resulta significativo — y acaso único en la historia— el gesto de Benedicto XVI cuando en el prólogo al primer tomo de su *Cristología* marcó claramente la distinción entre ambos magisterios: «Sin duda, no necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal “del rostro del Señor” (cf. Sal 27,8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido solo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial, sin la cual no hay comprensión posible». El pastor baja del solio y se integra en el aula de los teólogos para participar, *par inter pares*, en el diálogo de las razones.

Pero la claridad del principio pocas veces logra su justa realización en la práctica. Es seguro que el papa Benedicto nunca negará el principio que con tan claro coraje ha anunciado. Pero no lo es tanto respecto a la puesta en práctica. Su condición de «papa teólogo», unida a su especialización en Agustín y Buenaventura (que nunca aceptó la teología «científica» de santo Tomás), han inducido en su largo trabajo pastoral —como Prefecto, primero y como Papa, después— un estilo que tiende a reproducir la antigua *perijóresis*. Y eso inclina por sí mismo a fundir ambos magisterios, de suerte que el valor «científico» de su teología tiende a revestirse con el valor «pastoral» de su ministerio.

De hecho, resulta difícil negar que —con más fuerza y menos discernimiento en ciertos doctrinarios que en el mismo Papa— hoy se está promoviendo un intento de convertir su teología en norma de la teología. Aparece claro con el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que, aunque no propiamente obra suya, se debe fundamentalmente a su impulso y a su inspiración; con el agravante de añadir una segunda confusión de planos, por la que un libro de carácter «catequético» se reviste de autoridad in-mediatamente «teológica». Y

de ses relations avec les docteurs», *RScPhTh* 60 (1976) 99-112; E. Vilanova, «El ejercicio del poder doctrinal en los siglos XII y XIII», en Varios, *Teología y Magisterio*, Salamanca 1987, pp. 115-138.

existen claros intentos de hacer lo mismo con su *Cristología*, que, sean cuales sean sus méritos, no deja de ser una cristología dentro de la actual floración de otras igualmente legítimas. El peligro último —visible en exageraciones como las aludidas al principio— sería el de una *confusión entre fe y teología*, entre la experiencia cristiana radical y un modo concreto y limitado de interpretarla.

Esta mezcla de avance histórico y cierta ambigüedad latente aparece también en el gesto inédito y valiente de un Papa capaz de entablar diálogo público con filósofos y pensadores no creyentes. El encuentro con Habermas, por ejemplo, sorprendió gratamente a propios y extraños. Pero también aquí reaparece la ambigüedad *actual* de la perijóresis, porque resulta muy difícil saber si quien habla es el teólogo o el pastor. Sería peligroso ver el resultado no como un fruto de la reflexión del teólogo Ratzinger sino como la exposición del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Aparece claro con solo pensar en cuán diferente sería el significado si ese diálogo público —sobre las mismas cuestiones u otras discutibles y discutidas— fuese no con un filósofo sino con un *teólogo* católico. En realidad, eso es lo implicado en el texto citado del prólogo a su *Cristología*. Pero las dificultades y aun la confusión que un debate de ese tipo acabaría originando, constituyen acaso la mejor prueba de la imposibilidad de volver a la situación patristica. La diferenciación cultural hace que lo que antes era posible en la unidad de la competencia *individual* hoy debe ser realizado en la diferencia de la *comunidad* eclesial.

Signos de superación

Estas observaciones, pese a su apariencia negativa, intentan que la reflexión pueda aprovechar tanto la intención subjetiva como los dinamismos objetivos que están transformando la situación. Leídos desde la nueva perspectiva, los principios ya existentes y expresamente proclamados dejan ver su capacidad intrínseca. La *Sapientia christiana*, art. 39.1.1, pide de modo expreso que «se reconozca una justa libertad de investigación y de enseñanza» para la teología. Y remite a *Gaudium et Spes* 59, reconociendo así que para ella valen

los mismos principios de libertad y autonomía exigidos para las ciencias profanas: «Porque la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad [...] dentro de los límites del bien común»⁷.

Al señalar como límite el bien común, muestra que eso no implica relativismo o anarquía: con solo distinguir entre bien común civil y eclesial, vale igualmente para la teología. Algo reconocido incluso en su concreción jurídica por el CIC, c. 218: «Quienes se dedican a las ciencias sagradas gozan de una justa libertad para investigar, así como para manifestar prudentemente su opinión sobre todo aquello en lo que son peritos, guardando la debida sumisión al magisterio de la Iglesia». Y se confirma en manifestaciones más concretas como en los famosos discursos que Juan Pablo II (a los que, evidentemente, la teología del papa actual no es ajena) dirigió en 1980 a los teólogos en Colonia y Altötting⁸, incluido el de 1982 en Salamanca. Y la insistencia de Benedicto XVI en la decisiva importancia de la «razón» —recordando siempre la necesidad de «ampliarla» hacia el ámbito específico de la fe— va en idéntica dirección.

Pero también aquí conviene avanzar en la actualización, desde una consecuente distinción entre lo pastoral y lo teológico. Lo que pide dos cautelas. Primera, evitar que el discurso siga centrándose demasiado en discutir los grados de obligatoriedad ante las manifestaciones del magisterio jerárquico y en la «clasificación teológica» de las doctrinas. Segunda, advertir que continuar mezclando ambas instancias instaura una consideración «vertical» de subordinación *teológica* a la autoridad *pastoral*, rompiendo la relación «horizontal» de funciones. Porque la obediencia fundamental es de *ambos* magisterios al bien *común* de la Iglesia; y solo dentro de él tiene lugar la obediencia del teólogo al *gobierno* del pastor y la obe-

⁷ Puede verse una apretada síntesis en H. Schwendenwein, *Lehramt, akademisches*: ³LfThK 3, 750-751 y A. Hollerbach, *Freiheit der Wissenschaft in der Kirche*: ³LfThK 4, 113-115.

⁸ Ver la valoración, casi entusiasta, que hace M. Seckler, ob. cit., pp. 260-263.

diencia del pastor a la competencia *científica* del teólogo. Hablar de obediencia para ambos puede resultar extraño a primera vista, por ir contra hábitos inveterados. Pero es profundamente eclesial en la comunión de los servicios, como bien expresó el cardenal Ratzinger: «El Papa no es un monarca absolutista cuya voluntad es ley, sino totalmente al contrario: él siempre tiene que buscar renunciar a su voluntad y llamar a la Iglesia a la obediencia, pero para ser él mismo el primer obediente»⁹.

En realidad, debería ser obvio desde una cuidadosa distinción de planos y funciones. Resulta, por ejemplo, instructivo leer en esta perspectiva la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* (24 de marzo de 1990)¹⁰. Hay afirmaciones que afirman el *principio* fundamental: son «funciones diversas»; «tienen en definitiva el mismo fin: conservar al pueblo de Dios en la verdad» (n. 21); y, «aunque [...] son de naturaleza diversa y tienen diferentes misiones que no pueden confundirse, se trata sin embargo de dos funciones vitales en la Iglesia, que deben compenetrarse y enriquecerse recíprocamente para el servicio del pueblo de Dios» (n. 40).

Pero el principio se oscurece *al concretar*, porque entonces el tono y las advertencias van siempre hacia una subordinación prácticamente incondicional de la teología. Surge incluso la impresión, a veces penosa, como si los redactores escribiesen con la sensación de tener sobre sí la mirada de una autoridad, que en modo alguno debe ser disgustada, sino defendida de toda posible exigencia, discrepancia o control. La parte final dedicada al «problema del disenso» constituye un análisis implacable e injusto, por estar atento únicamente al posible lado negativo de todos los motivos que justifican un diálogo crítico: «liberalismo filosófico», opinión pública, pluralidad de lenguas y culturas, pluralismo teológico,

⁹ *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004, pp. 223-248, esp. p. 240s (tomo la referencia de S. Pié-Ninot, *Eclesiología*, Salamanca 2007, p. 489).

¹⁰ Este trabajo fue entregado en la Secretaría de *Concilium* a finales de diciembre de 2011, antes de la publicación del nuevo documento de la CTI (8 de marzo de 2012), *Teología hoy: perspectivas, principios y criterios*; resulta significativamente más cauto y equilibrado, pero ya no he podido tenerlo en cuenta.

argumentación sociológica, libertad de conciencia, derechos humanos, funcionamiento democrático... Se pone sordina al mismo «sensus fidei» (n. 35) y se devalúa drásticamente la distinción entre *caethra pastoralis* y *magistralis* (nota 27). De hecho, incluso el apartado dedicado a «las relaciones de colaboración» acaba convertido en advertencias a los teólogos.

La autoridad que viene de Dios se atribuye siempre al «magisterio», nunca también de modo directo y expreso a los teólogos, y solo para estos se pide cautela, estudio, paciencia y prudencia. Petición justa, pero eclesialmente sería bueno aplicar también esa llamadas al «magisterio». Como ejercicio ilustrativo, véase cuán eclesial y fecundo resultaría leer también para él las recomendaciones dirigidas a los teólogos: «discernir en sí mismo el origen y las motivaciones de su actitud crítica y dejar que su mirada se purifique por la fe»; «sin olvidar jamás que también es un miembro del pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe»; «debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes. E igualmente: que de su esencia forman parte la discusión imparcial y objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio de cara a las propias opiniones»; «[a]unque la doctrina de la fe no esté en tela de juicio, [...] no debe presentar sus opiniones o sus hipótesis divergentes como si se tratara de conclusiones indiscutibles»; «se requiere un discernimiento crítico bien ponderado y un verdadero dominio de los problemas»...

Acercándose más al núcleo de la legítima autonomía teológica, el documento llega incluso a afirmar algo que sin delicadísimas matizaciones —distinguiendo entre definición *doctrinal* y discurso *teológico*— resulta demasiado ambiguo: entre sus «reglas hermenéuticas» para una interpretación correcta, el teólogo debe contar también con «el principio según el cual la enseñanza del magisterio —gracias a la asistencia divina— vale más que la argumentación de la que se sirve, en ocasiones deducida de una teología particular» (n. 34).

De hecho, el Papa en el discurso a los miembros de la comisión es más exacto y comedido: «los teólogos necesitan el ministerio de los pastores de la Iglesia, así como el magisterio necesita teólogos que

presten su servicio a fondo, con toda la ascesis que eso implica». Sobre todo, tomando la advertencia final, según parece indicar el texto, como dirigida a ambas partes.

Para lograr este equilibrio, tan urgente, parecen necesarios dos pasos importantes: superar los elementos negativos del poder y activar positivamente las nuevas posibilidades eclesiológicas.

Superar las trampas del poder

El poder tiende objetivamente a acapararlo todo, es invasivo. Tiende incluso a negar la invasión. Como el que, gritando fuera de sí, responde que no está enfadado, el poder suele rechazar la crítica negando *autoritariamente* su legitimidad y, si necesario, prohibiéndola o castigándola. Sucede en todos los ámbitos y sería deshonesto negar que aparece también en la Iglesia. No es su verdad, pero es la tentación a que muchas veces sucumbe.

Las relaciones entre teología y magisterio no se han librado. La misma «contracción lingüística»¹⁰ implicada en el uso de reservar la palabra *magisterio* para la *cathedra pastoralis* señala el problema más grave: la (excesiva) absorción del carisma teológico por el ministerio pastoral. Esto suele traducirse espontáneamente en pensar que la jerarquía es la *única* responsable de la fe. Como si los teólogos —aunque con distinta función— no se sintiesen igualmente preocupados y responsables por una fe a la que dedican su esfuerzo y su vida.

La historia fue introduciendo en la Iglesia una fuerte acentuación del poder, sobre todo papal: tras la pérdida política del siglo XIX, alcanzó grados alarmantes en lo religioso¹¹ y en el XX pudo incluso ser descrito como «reivindicación totalitaria»¹². Su dinámica extendió tentáculos y desplegó modalidades que condicionaron práctica-

¹⁰ M. Seckler, ob. cit., p. 194.

¹¹ J. M. Castillo, «La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX», en Varios, *Teología y Magisterio*, Salamanca 1987, pp. 139-160.

¹² M. Seckler, ob. cit., pp. 257-259.

mente toda la vida eclesial¹³. Basta recordar algunos nombres —de Chenu a Rahner, Von Balthasar y Schillebeeckx, de Lubac a Congar y Häring, entre los ya fallecidos— para ver sus efectos en la teología, hasta hoy. No en vano se habla de «silencio e incluso silenciamiento de los teólogos». Si Newman llegó a decir que sin los laicos «la Iglesia parecería más bien tonta»¹⁴, piénsese en lo anómalo de una situación donde la teología permanezca demasiado silenciosa.

De hecho, uno de los efectos más graves ha sido la «demonización de la crítica teológica». En lugar de verla como *servicio*, que desde los profetas a Jesús constituyó siempre salvaguarda indispensable del Espíritu, fue repetidamente considerada subversión destructiva. Obviamente, igual que la «pastoral», también la cátedra «magistral» puede incurrir en excesos, que deben ser corregidos. Pero «el abuso no suprime el uso», y no cabe desconocer que la crítica auténtica y no la sumisión servil o interesada representa la única forma de amor verdadero al bien común de la Iglesia.

Repitamos: solo la cuidadosa distinción de planos puede liberar las funciones para su cometido auténtico, haciendo ver que las extrapolaciones introducen confusión. Aparece claramente en el problema de las proposiciones que, sin ser declaradas infalibles, serían «verdades definitivas», ya no susceptibles de discusión.

Sin entrar en cuestiones de detalle¹⁵, creo que la distinción muestra que se trata de un «concepto híbrido», donde la autoridad «pastoral» no se limita a regular el posible *uso* del ejercicio «teológico», sino que entra en la *legalidad* de su funcionamiento interno. Un ejemplo puede ayudar: ante una cuestión delicada y todavía no suficientemente clari-

¹³ Ver el sereno pero crudo análisis que hace J. M. Mardones, «El Magisterio como poder», en Varios, *Teología y Magisterio*, ob. cit., pp. 161-184.

¹⁴ «Well, without them, the Church would look rather foolish», cit. por P. Prini, *El cisma soterrado*, Valencia 2003, p. 107; cf. también M. Trevor, *John H. Newman*, Salamanca 1989, p. 205.

¹⁵ Reviste especial interés la discusión entre L. Örsy, «Von der Autorität kirchlichen Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem“», *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 735-740; «Antwort an Kardinal Ratzinger», *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 305-316 y J. Ratzinger, «Stellungnahme», *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 169-171.

ficada, podría ser legítima *como medida de gobierno pastoral* la prohibición de discutirla *durante algún tiempo* en la publicidad de la Iglesia; pero como *declaración teológica* incurriría epistemológicamente en la falacia de decidir *por autoridad* (amenazas y castigos incluidos) acerca de un *contenido* de verdad. En cuestiones donde, de hecho, las razones teológicas públicamente serias y responsables muestran que no existe una conexión segura con la revelación, decidir por autoridad crea una situación eclesialmente insatisfactoria y teológicamente ilegítima. Con su libre realismo santo Tomás advirtió: «si un maestro resuelve una cuestión por simples autoridades (*nudis auctoritatibus*), el oyente estará seguro de que es así, pero nada avanzará en ciencia ni comprensión y marchará vacío»¹⁶.

Recuperar la experiencia originaria: colaboración fraterna en el servicio común

La reflexión teórica con su insistencia en la distinción y no interferencia pudiera sugerir lucha de intereses o conflicto de poder. Nada sería más equivocado. También aquí distinguir solo debe servir para unir. Unir en una fraternidad radical, centrada en el espíritu de *servicio* y fiel a la *experiencia original*.

Para lograrlo, resulta inestimable la eclesiología conciliar con su insistencia en el *carácter sacramental* de *toda* la Iglesia, cuya esencia consiste en procurar hacer visible e históricamente efectiva la presencia trascendente del Dios creador-salvador. Las distintas funciones concretan esa presencia, no como derivadas o sometidas, sino como llamadas a *articularse* con las demás en la vida del cuerpo eclesial. Toda función es don del Espíritu y capacitación salvífica para prolongar la misión evangélica: «la Iglesia entera como “sal de la tierra” y “luz del mundo” (cf. Mt 5,13s), debe dar testimonio de la verdad de Cristo que hace libres» (*Sobre la misión eclesial del teólogo*, n. 3).

Concebir los sacramentos aislándolos de esa sacramentalidad fundamental llevó a considerarlos una especie de «milagro» invis-

¹⁶ *Quodlibet IV*, q. 9, a. 3. Cf. también P. Valadier, *La condición cristiana*, Santander 2005, pp. 25-257.

ble que causa la gracia como don vertical «desde arriba», sin mediación eclesial¹⁷. Con dos efectos importantes. Primero, la consagración hizo que solo se atendiese a la sacramentalidad *específica* de la función jerárquica, desatendiendo la radical y común a todas. Segundo, eso llevó a pensarla *sobre* la Iglesia y no *dentro* ni *mediada* por ella. De ahí su tendencia a absorber las demás funciones y carismas, sobre los que puede disponer de modo jurídicamente incondicionado, hasta llegar al «la sede primera no es juzgada por nadie»¹⁸.

Tomada literalmente, esta evolución va contra evidencias fundamentales, pues, incluso en las definiciones infalibles, el Papa y el mismo concilio *solo* pueden proclamar lo que está *en* la Iglesia, donde deben recogerlo a través de consultas a los obispos, a los teólogos y al «sentir de todos los fieles»¹⁹. De ahí la importancia de la *recepción* y la prioridad fundante de la *infallibilitas in credendo* de la Iglesia, «mediante el ‘sentido de la fe’ de todo el pueblo, cuando ‘desde los obispos hasta los últimos fieles laicos’ manifiesta su acuerdo universal» (LG 12). Afirmación justamente considerada como «[l]a novedad eclesiológica más innovativa del concilio Vaticano II sobre el magisterio»²⁰.

Avanzando sobre el Vaticano I, el II sacó las consecuencias para la sacramentalidad de los *obispos*. Puso así los fundamentos para la tarea pendiente: negativamente, cortando la tendencia posconciliar a rebajar o anular la realización práctica de lo confesado en principio (desdibujamiento de las conferencias episcopales y de los sínodos, prepotencia curial...); positivamente, desarrollando la justa y específica sacramentalidad de todas las funciones eclesiales.

También «realizando» su significado *actual* para las relaciones entre las dos «cátedras». Volviendo al ejemplo anterior, véase qué

¹⁷ Sobre esta delicada y trascendental cuestión, cf. A. Torres Queiruga, «Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismo divino», en É. Gaziaux (ed.), *Philosophie et Théologie*, Lovaina 2007, pp. 485-508.

¹⁸ S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur*, Roma 1993.

¹⁹ Cf., con especial referencia a Newman, J. Coulson, «El magisterio de la Iglesia una y sus relaciones con el “sensus fidelium”», *Concilium* 108 (1975) 253-264.

²⁰ S. Pié-Nitot, p. 495; cf. 495-499; por su equilibrio e información merece ser consultada toda la Parte segunda, pp. 213-607.

significativo resulta aplicar —debidamente adaptado— a la «cathedra magistralis» lo que el documento decía para «pastoralis»: a los teólogos «en virtud del propio carisma, también les corresponde participar en la edificación del Cuerpo de Cristo»; son «intérprete[s] auténtico[s] de la Palabra de Dios, escrita o transmitida»; «reciben del Señor... la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda criatura»; su función «no es algo extrínseco a la verdad cristiana ni algo sobrepuesto a la fe»; tienen el «oficio de conservar santamente y de exponer con fidelidad el depósito de la revelación divina»; para ellos «se da también la asistencia divina»; ellos «rechaza[n] las objeciones y las deformaciones de la fe, proponiendo además con la autoridad recibida de Jesucristo nuevas profundizaciones, explicaciones y aplicaciones de la doctrina revelada»...

Superada acaso la primera extrañeza, aparece en vivo la verdad auténticamente eclesial de la relación. Ambas cátedras tienen su propia función y, animadas por el Espíritu, ejercen un aspecto específico en la vida de la Iglesia. No en subordinación vertical, sino en colaboración horizontal, respetando sus legalidades intrínsecas: la una «mandando y decidiendo», la otra «investigando y enseñando». El teólogo faltaría a su misión tanto interfiriendo directamente en cuestiones de gobierno como convirtiéndose en mero glosador o justificador de las decisiones del pastor. El pastor faltaría a la suya tanto dejándose gobernar por el teólogo como interfiriendo por vía de autoridad en su racionalidad específica.

La verdadera dificultad —acaso nunca completamente soluble— radicará muchas veces en precisar el justo campo de cada una. Pero es importante precisar con exactitud su justa orientación. De hecho, la *Nouvelle théologie*, distinguiendo entre *représentation* y *affirmation*, entre el aspecto conceptual-representativo y el judicial-afirmativo, abrió algo fundamental: H. Bouillard mostró como respecto de la «afirmación» de la gracia, la gran disimilitud entre la «representación» tradicional y la «aristotélica» de santo Tomás no anula la verdadera continuidad²¹; la insistencia rahneriana en el carácter de

²¹ *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, París 1944; principalmente la conclusión, pp. 219-220.

«regulación del lenguaje» para lo doctrinal va en idéntica dirección. Hoy ya no es tan difícil ver que la *fe* en la presencia viva de Cristo en la Eucaristía —justa insistencia del magisterio pastoral— puede profesarse y vivirse mediante los *conceptos* —justo y necesario trabajo actualizador del magisterio teológico— de «transubstanciación», «transignificación» o «transfinalización»; o que la *confesión* de que Jesús, él en persona, está vivo y glorificado, puede mantenerse tanto por los que *teológicamente* niegan —considerándolo positivismo encubierto— el significado y la posibilidad de las «apariciones» físicas o del «sepulcro vacío» como por quienes opinan lo contrario²².

Las funciones se reparten. Es lógico que, tratándose de problemas estrictamente teo-lógicos, la competencia es del teólogo, pues a su difícil estudio y explicación dedica el tiempo y esfuerzo que el pastor debe dedicar al gobierno y al anuncio. Lo muestra el precioso ejemplo narrado por Peter C. Phan en este número; por cierto, en contraste con el reciente de un teólogo amigo a quien su obispo pretendía «examinar» con el *Catecismo* en la mano. Por eso, los conflictos teológicos exigen ser tratados en el diálogo —fraternal y paritario— de las *razones teológicas*; acaso con coloquios o monografías en colaboración, no con decretos o procesos jurídicos. Juicio en tribunal solo tendrá sentido en aquellos contados casos donde lo justifique el *resultado* negativo del diálogo fraterno, abierto y competente. Y no sobraría que, cuando la gravedad del caso implique intervención oficial, todos los participantes declarasen bajo juramento haber estudiado suficientemente la cuestión y estar dispues-

²² Por cierto, que este es un buen ejemplo para la cautela, cuando se pretende que las apariciones *empíricas* son necesarias para fundar la *fe* en la resurrección. En el discurso con ocasión del «Premio Ratzinger» el Papa advierte muy bien, comentando la tentación del Desierto: «Pero no les basta, por lo que ponen a Dios 'a prueba'. Quieren someterlo a experimento. Se le somete, por así decir, a un interrogatorio, y a un procedimiento de *prueba experimental* [énfasis mío]. Esta modalidad de uso de la razón ha alcanzado la cumbre de su desarrollo durante la Edad Moderna, en el ámbito de las ciencias naturales. La razón experimental se presenta hoy ampliamente como la única forma de racionalidad declarada científica». Insistí sobre un «empirismo», inconsciente pero muy influyente, en esta cuestión: *Repensar la resurrección*, Madrid 2003, pp. 96-103.

tos a buscar «solo la verdad y toda la verdad» (algo así se exige en los tribunales civiles para cuestiones mucho menos graves).

Que un cambio es necesario, lo muestra una historia llena de condenas equivocadas, debidas a proceder por autoridad, sin verdadera discusión teológica ni claridad de procedimiento. Rahner pudo escribir en 1971: «prácticamente todas las decisiones de Roma entre 1900 y 1950, en el campo de la exégesis y de la teología bíblica [...] se han convertido hoy en algo anticuado»²³. Y es tristemente sabido que los ejemplos podrían multiplicarse²⁴.

Suena duro recordarlo. Pero conviene hacerlo porque la memoria puede liberar el futuro. Afortunadamente estamos en condiciones de hacerlo, porque la fundamentación eclesiológica permite ahora recuperar con claridad —siendo ya más breves— el dinamismo vivo de la experiencia originaria.

Pablo es buen ejemplo. Como principio radical está su proclama, aún hoy asombrosa e incumplida, contra cualquier desigualdad radical entre las personas: ni la raza o pertenencia religiosa, ni la desigualdad social, ni la diferencia de género tienen validez desde el nuevo ser-en-Cristo (Gál 3,28). Y, sobre todo está su principio entrañable de que en la vida fraternal y unitaria del Cuerpo eclesial no puede haber discriminación por motivo de honor, prestigio o poder. Al contrario: «Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él, para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros» (1 Cor 12,24).

Y sobre todo sigue convocando el ejemplo vivo de Jesús, con su llamada enérgicamente expresa contra las trampas del poder, que, por lo demás, tuvo que padecer en propia carne. Nada más radicalmente opuesto al dominio y opresión de «los jefes de las naciones» que su principio radical del servicio desde el amor y su insistencia en la prioridad de los últimos: «Pero no ha de ser así entre vosotros,

²³ «Libertad de la teología y ortodoxia eclesial», *Concilium* 66 (1971) 410-427, en p. 415.

²⁴ Cf. J. I. González-Faus, *La autoridad de la verdad*, Santander 2006, y el «Foro» de este número.

sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo» (Mt 20,26-27).

La diferenciación cultural hizo imposible la «perijóresis» individual de la Patrística, frecuentemente admirable pero también inevitablemente limitada; en su lugar convoca a la realización comunitaria en la circulación viva del cuerpo eclesial, en la colaboración fraternal de los distintos carismas y funciones, para el bien común, bajo la gracia del único Espíritu.

TEÓLOGOS Y OBISPOS:
BUENOS PROCEDIMIENTOS
PROMUEVEN COLABORACIÓN

Una intervención escandalosa

La iniciativa tomada por la Comisión de Doctrina de la Conferencia Episcopal Católica estadounidense contra Elizabeth Johnson¹ ha producido escándalo en el ámbito teológico católico norteamericano por tres motivos distintos. Primero, por la alta estima en que Johnson es tenida como teóloga y la amplia y entusiasta acogida que obtuvo su libro *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*², la obra contra la que la Comisión de Doctrina ha dirigido sus ataques. Segundo, por el secretismo con que ha actuado esa Comisión, no advirtiéndole a Johnson de la investigación que se estaba llevando a cabo, ni ofreciéndole la oportunidad de defender ni explicar su

* JAMES A. CORIDEN es presbítero de la Diócesis de Gary. Se doctoró en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana de Roma y en Derecho por la Catholic University of America de Washington. Es profesor de Derecho Canónico y decano emérito del Washington Theological Union. Ha escrito muchos artículos sobre derecho canónico. Su libro más reciente se titula *The Rights of Catholics in the Church* (Paulist Press, Nueva York 2007).

Dirección: Washington Theological Union, 6896 Laurel Street, N.W., Washington, D.C. 20012 (Estados Unidos).

¹ «Statement on *Quest for the Living God: Mapping the Frontiers in the Theology of God*, by Sister Elizabeth A. Johnson», 24 de marzo de 2011. *Origins* 40:43 (7 de abril de 2011), 704-711.

² Continuum, Nueva York 2007.

libro hasta que la declaración fue hecha pública. Esto pese a que la Conferencia contaba para casos como este con un documento-guía: *Responsabilidades doctrinales: maneras de promover la cooperación y de resolver malentendidos entre obispos y teólogos*³. Tal documento recomendaba avisar previamente al teólogo concernido y ofrecerle amplias oportunidades de explicación, diálogo y defensa. Y tercero, por las interpretaciones erróneas y distorsiones en la declaración de la Comisión de Doctrina sobre el escrito de Johnson. Esta autora dijo que su libro, como obra de teología, no había sido entendido en absoluto y que, en consecuencia, la Comisión de Doctrina había dado una imagen deformada de él en su dictamen⁴.

Las ondas de choque resonaron en una declaración de respuesta de la junta directiva de la Catholic Theological Society of America (CTSA) y en una resolución aprobada por los miembros de esa sociedad en su convención de junio de 2011⁵. La junta de la CTSA señaló tres puntos principales de preocupación: 1) el hecho de no haber seguido los obispos los procedimientos expuestos en su propio documento, *Responsabilidades doctrinales*; 2) la desvirtuación del libro de la

³ *Doctrinal Responsibilities: Approaches to Promoting Cooperation and Resolving Misunderstandings between Bishops and Theologians*, USCC, Washington 1989.

⁴ Los defectos del análisis de la Comisión de Doctrina fueron detallados por Johnson en «To Speak Rightly of the Living God», treinta y ocho páginas de observaciones que fueron enviadas a esa misma Comisión el 1 de junio de 2011; cf. *Origins* 52:9 (7 jul. 2007) 129-147. El 11 de octubre del mismo año, la Comisión de Doctrina publicó una «Response to Observations» de once páginas, donde básicamente se reafirmaba en sus críticas originales y concluía manifestando que «la Comisión de Doctrina cree su deber declarar públicamente que en varios puntos el libro es gravemente inadecuado como presentación de la interpretación católica de Dios»; cf. «Response to Sister Elizabeth Johnson», *Origins* 41:22 (3 nov. 2011) 350-55, cita en p. 355.

⁵ La resolución, aprobada en San José (CA) con 147 votos a favor, 1 en contra y 2 abstenciones, está recogida en la revista *National Catholic Reporter*, número de junio de 2011.

profesora Johnson en el dictamen, y 3) las inquietantes implicaciones de esa evaluación para el ejercicio de su vocación como teólogos. Tras lo cual recomendó que la Conferencia Episcopal crease un comité para evaluar los procedimientos que la Comisión de Doctrina había seguido para llegar a su dictamen sobre el libro de Johnson.

La junta directiva y otros miembros de la College Theology Society —compuesta principalmente por teólogos que enseñan en el primer nivel universitario— apoyaron la declaración de la CTSA y procedieron además a elogiar el libro de Johnson como ejemplo de un estilo pujante de teología católica que conecta con muy diferentes clases de estudiantes universitarios. «Su teología tiene el mérito de sondear las profundidades de la tradición católica recibida, tal como se encuentra en los diversos testimonios de fe escriturísticos e históricos, a la par que investiga cuestiones de apremiante actualidad y busca un entendimiento cada vez más hondo»⁶.

Un fárrago de cuestiones acompaña esta polémica intervención de la Comisión de Doctrina de los obispos estadounidenses. Cuestiones teológicas, como los atributos divinos, el lenguaje humano sobre la realidad de Dios, y la naturaleza de la Trinidad; también cuestiones políticas, como la composición de la Comisión de Doctrina (cuyos miembros son elegidos por la presidencia), y la orientación de su personal y sus consultores no-obispos, algunos de los cuales están abiertamente alineados con los teólogos católicos de la derecha. Otra cuestión, esta más básica y aun insuficientemente aireada y consensuada, es la interdependencia de obispos, teólogos y fieles en la función magisterial de Iglesia (*munus docenti*)⁷.

Sin embargo, subyacente a estos asuntos que a veces crean divisiones, hay un terreno eclesial compartido por unos y por otros.

⁶ *National Catholic Reporter*: <http://ncronline.org/print/24158>, página a la que tuvimos acceso el 19/4/2011.

⁷ Estas sutiles relaciones estaban bien descritas en el documento *Doctrinal Responsibilities*, «The Context of Ecclesial Responsibilities», pp. 3-10.

La comunión eclesial es nuestro contexto común

En esta afirmación, todos —teólogos, obispos y creyentes bautizados— estamos de acuerdo. Es nuestra convicción teológica⁸, pero tiene también clara expresión canónica. Los cánones de la Iglesia nos recuerdan que todos somos miembros de la fe cristiana, participes en la misión profética de Cristo, y que todos estamos llamados a ejercer la misión de la Iglesia en el mundo, incluida la de enseñar (canon 204)⁹. Todos estamos vinculados a Cristo por los lazos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico, y por ello en total comunión unos con otros en la Iglesia (c. 205). En otras palabras, todos estamos en el mismo equipo, comprometidos en una empresa común, no en lados opuestos.

Más específicamente, en lo relativo a la función magisterial de la Iglesia, los cánones insisten en que Cristo ha confiado el depósito de la fe a todos los que formamos la Iglesia, para que, con la asistencia del Espíritu Santo, custodiemos con veneración la verdad revelada, profundicemos en ella y la exponamos fielmente, y cumplamos con el deber de anunciar el Evangelio a todos los pueblos (c. 747). Cada uno de nosotros está obligado a buscar la verdad en aquello que se refiere a Dios y a su Iglesia, y tiene el deber y el derecho de abrazar y observar la verdad descubierta (c. 748). Todos somos testigos del mensaje evangélico con la palabra y el ejemplo de una vida cristiana, en virtud de nuestro bautismo y confirmación (c. 759). No somos extraños ni adversarios los unos con respecto a los otros, sino miembros del mismo cuerpo, estrechamente relacionados, con una misma fe y una misma causa, obligados a mostrarnos amor los unos a los otros¹⁰.

Este compromiso compartido dentro de nuestro contexto eclesial implica una invitación al respeto mutuo, al diálogo y a la cooperación

⁸ *Lumen gentium* 12, 31.

⁹ Los cánones aquí parafraseados son del *Código de Derecho Canónico*, edición bilingüe en latín e inglés publicada por la Canon Law Society of America, Washington, D.C., 1999.

¹⁰ *Doctrinal Responsibilities* empieza con una exposición bien equilibrada de lo que los obispos y los teólogos tienen en común («Context and Principles», 3-4).

entre obispos, teólogos y otros miembros de la fe cristiana. Un tema central de todo este asunto subraya la importancia de un clima de cooperación y diálogo, dentro del cual se pueden resolver con éxito los conflictos o malentendidos. Es la asistencia del Espíritu Santo lo que conduce a la Iglesia en su camino de la verdad de Dios. Este mejor entendimiento se alcanza mediante contemplación, estudio y experiencia espiritual¹¹. La guía del Espíritu Santo no se puede percibir fácilmente en la ruidosa batalla de los comunicados de prensa.

Atención a los procedimientos: un ejemplo del pasado

En este ensayo fijamos nuestra mirada en las cuestiones de procedimiento, en vez de en los debates teológicos. ¿Qué hace que ciertos escritos llamen la atención de las comisiones doctrinales de las Conferencias de obispos, cómo son investigados, de qué manera son afectados los autores, quién elabora los juicios teológicos sobre las publicaciones y cómo son expresados esos juicios?

Un notable ejemplo de colaboración positiva entre obispos y teólogos fue el desarrollo del documento, ya mencionado, *Responsabilidades doctrinales*, de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos (National Conference of Catholic Bishops [NCCB], ahora U.S. Conference of Catholic Bishops [USCCB]). El documento fue aprobado y publicado por la NCCB en 1989, siguiendo una iniciativa tomada por la Catholic Theological Society of America (CTSA) en 1980, y como fruto de un esfuerzo cooperativo de la CTSA y la Canon Law Society of America (CLSA) en 1982, y de una ulterior colaboración entre las dos sociedades, diversos obispos y la Comisión de Doctrina de la NCCB. Es útil recordar cómo se llevó a cabo este extraordinario esfuerzo conjunto.

En 1979, una extendida preocupación entre los teólogos sobre recientes intervenciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) relacionadas con los escritos cristológicos de Edward Schillebeeckx y con el libro *Human Sexuality: New Directions in American Catho-*

¹¹ Afirmado en las Constituciones *Lumen gentium* (n.º 12) y *Dei verbum* (n.º 8).

*lic Thought*¹² causaron que el presidente de la CTSA, William Hill, O.P., nombrase una Comisión de Doctrina para ver el modo de lograr «relaciones más cooperativas y constructivas entre los teólogos y la autoridad magisterial de la Iglesia»¹³. El informe de la Comisión mencionada describía el estado de la cuestión y proponía que se formase una Comisión de Doctrina conjunta con la CSLA para desarrollar «normas con que guiarse en la resolución de dificultades que pueden surgir en la relación entre los teólogos y el magisterio en Norteamérica»¹⁴.

La Comisión de Doctrina conjunta, presidida por Leo O'Donovan, S.J., y consistente en tres otros teólogos y tres canonistas¹⁵, fue constituida en septiembre de 1980. Los miembros redactaron seis comunicados básicos sobre los derechos y responsabilidades de los obispos y los teólogos, incluyendo evaluaciones de los procedimientos disponibles para arreglar malentendidos o conflictos entre ellos. La Comisión de Doctrina añadió una declaración, «en servicio del Evangelio», que resumía sus conclusiones y recomendaciones.

Este informe de la Comisión conjunta, titulado *Cooperación entre los teólogos y el magisterio eclesiástico*, se publicó en 1982¹⁶. Esta Comisión prosiguió su trabajo, entrando en ulterior colaboración con obispos, teólogos y canonistas, y produjo el documento procedimental *Responsabilidades doctrinales*, que, presentado a las asambleas nacionales de ambas sociedades (CTSA y CLSA) en 1983, obtuvo aprobación

¹² Paulist Press, Nueva York 1977. Este libro, producto de una Comisión doctrinal de la CTSA y editado por su presidente, Anthony Kosnik, fue objeto de una declaración de la Comisión de Doctrina de la NCCB, fechada el 15 de noviembre de 1977: «Bishops' Doctrinal Committee Responds to Book on Sexuality», *Origins* 7:24 (1 dic. 1977) 376-378.

¹³ «CTSA Committee Report on Cooperation between Theologians and the Church's Teaching Authority», *CTSA Proceedings* 35 (1980) 325.

¹⁴ *Ibid.*, p. 331.

¹⁵ John Boyle, Patrick Grandfield, O.S.B., Jon Nilson, John Alesandro, Robert Carlson y James Provost.

¹⁶ *Cooperation Between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium*. Editado por Leo O'Donovan, fue publicado como libro de 189 páginas por la Canon Law Society of America.

unánime¹⁷. El documento pasó luego a la Comisión doctrinal de la NCCB, donde fue revisado y enmendado. Tras ser sometido al examen de los obispos en 1988, fue enviado para consulta a la Santa Sede¹⁸, y finalmente aprobado por abrumadora mayoría (214 votos contra 9) en el pleno de los obispos estadounidenses en 1989¹⁹. En la elaboración y aprobación de *Responsabilidades doctrinales* tenemos un ejemplo de lo que puede ser logrado mediante colaboración eclesial.

Contenido de Responsabilidades doctrinales

El documento *Responsabilidades doctrinales* está dividido en tres secciones. La primera, «El contexto de las responsabilidades eclesiales», traza las líneas generales de la participación activa que todos los miembros del cuerpo de Cristo tienen en la proclamación del Evangelio, para ocuparse luego de los particulares derechos y responsabilidades de obispos y teólogos. La segunda sección, «Promoviendo cooperación y diálogo informal», habla del clima de cooperación continua entre obispos y teólogos, y de cómo puede crecer así la confianza y el respeto mutuo. Recomienda luego varios modos específicos en que los obispos y los teólogos pueden desarrollar una cooperación estructurada en común servicio del Evangelio. Su cooperación los ayudará en el diálogo doctrinal, porque llegarán a conocerse mutuamente como fieles con servicios distintos, pero inseparables, que realizar en la única Iglesia.

La tercera sección se titula «Una posibilidad de diálogo doctrinal formal». Expone en detalle un procedimiento para resolver las

¹⁷ El documento, tal como fue presentado a las dos sociedades, se encuentra en *CLSA Proceedings* 45 (1983) 261-284. Los votos unánimes de ambas sociedades figuran en estas mismas actas de la CLSA, pp. 328-329.

¹⁸ Las preocupaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe están reflejadas en la comunicación de su secretario, el arzobispo Bovone, «Development of Text Regarding Relationship between Bishops and Theologians» (11 nov. 1988), *Canon Law Digest* 12, 476-478; también en *Origins* 18 (1988) 389-391.

¹⁹ El documento fue publicado como un opúsculo de 29 páginas. La sostenida colaboración entre la Conferencia Episcopal y las dos asociaciones profesionales es detallada en el documento en cuestión (p. 1, n. 1).

disputas doctrinales entre obispos y teólogos en las diócesis. Indica cómo alcanzar flexibilidad y adaptabilidad a las situaciones y necesidades locales. El documento deja muy claro que los procedimientos en él sugeridos no son leyes, sino orientaciones que pueden seguirse según lo requiera el caso. El diálogo tiene como fin un entendimiento mutuo que ayude a determinar los hechos y sus implicaciones teológicas y pastorales. Y ha de anteceder a cualquier consideración de acción judicial o administrativa. «En pocas palabras, el propósito del diálogo doctrinal formal es determinar la naturaleza y gravedad del asunto objeto de disputa, así como su importancia pastoral, y posibilitar un acuerdo entre las partes»²⁰.

Los procedimientos son razonables y exponen una serie de tareas cuidadosamente descritas. (Quizá están demasiado detalladas, por lo que pueden parecer demasiado complejas e intimidatorias.) Pero el documento concluye expresando esta convicción:

Creemos que, con la guía del Espíritu Santo, las muchas diferentes partes del cuerpo de Cristo pueden unirse en justicia y amor y hacerse así más verdaderamente ellas mismas ante Dios. Buscando modos claros y equitativos de resolver desacuerdos sobre nuestra fe, nos comprometemos de nuevo a ser Iglesia que sea una y abierta, una auténtica comunidad de gracia que comparta la verdad que le ha sido dada gratuitamente²¹.

Es justo señalar que la segunda y tercera secciones de *Responsabilidades doctrinales* fueron pensadas principalmente para los distintos obispos y teólogos dentro de sus diócesis, no estando dirigidas explícitamente a la Comisión de Doctrina de la Conferencia Episcopal²². Sin embargo, el documento no limitaba a personas individuales su utilidad y admitía la posibilidad de ser usado en conflictos doctrinales que pudieran surgir entre teólogos y obispos, sin exclusión de los obispos de la Comisión de Doctrina. La autoridad for-

²⁰ *Doctrinal Responsibilities*, 15.

²¹ *Ibid.*, 24.

²² *Ibid.*, 1 y 4. El arzobispo Dolan, presidente de la Conferencia, señaló este punto en su carta del 7 de julio de 2011, a John Thiel, presidente de la CTSA.

mal del documento, así como sus cualidades intrínsecas —juicioso, imparcial, respetuoso, abierto y justo—, invita a su utilización por la Comisión de Doctrina de la Conferencia, o al menos a la adopción de sus procedimientos por analogía²³.

El proceso expuesto en *Responsabilidades doctrinales* fue recomendado más recientemente por la Conferencia Episcopal para su uso en la NCCB: «Directrices concernientes al *mandatum* académico en universidades católicas (canon 812)»²⁴. El canon 812 del *Código de Derecho Canónico* de 1983 prescribe: «Quienes explican disciplinas teológicas en cualquier instituto de estudios superiores deben tener mandato (*mandatum*) de la autoridad eclesiástica competente». Esta regulación canónica encontró fuerte oposición durante la revisión del *Código de Derecho Canónico* y no entró en vigor en los Estados Unidos hasta muchos años después de que el *Código* fuera promulgado. La mayoría de los obispos, teólogos y rectores universitarios no la consideraban necesaria. En 1990, la Constitución apostólica de Juan Pablo II sobre educación superior católica (*Ex corde Ecclesiae*) volvió a exigir la previa solicitud y concesión del *mandatum*. Y la Conferencia Episcopal estadounidense se resistió de nuevo. Sus negociaciones con la Congregación para la Enseñanza Católica sobre la aplicación de lo prescrito en la *Ex corde Ecclesiae* se prolongaron a lo largo de diez años.

Finalmente, la Congregación aprobó una «aplicación» el 3 de mayo de 2001, y el 15 de junio del mismo año los miembros de la Conferencia aceptaron un conjunto de «directrices» para el proceso de solicitud y concesión (o denegación o retirada) del *mandatum*. Es en este contexto donde fueron recomendados los procesos de *Responsabilidades doctrinales*. Cuando un obispo quiera denegar o retirar un *mandatum* deberá emplear el proceso de «diálogo doctrinal»²⁵.

²³ Esta visión fue expresada elocuentemente por Michael Buckley, «Doctrinal Responsibilities»: evenhanded, open and fair»: *National Catholic Reporter* (14 oct. 2011) 17, 22.

²⁴ «Guidelines Concerning the Academic Mandatum in Catholic Universities (Canon 812)», fechado a 15 de junio de 2001 y publicado en *Origins* 31:7 (28 jun. 2001) 128-131.

²⁵ «Guidelines Concerning the Mandatum»: *Origins* 31:7 (28 jun. 2001) 130.

La cuestión es que los procedimientos para dirimir diferencias doctrinales, aprobados abrumadoramente por la Conferencia Episcopal en 1989 y recomendados de nuevo en 2001 para su uso, no fueron utilizados, ni siquiera aludidos, en la intervención de la Comisión de Doctrina contra el libro de Elizabeth Johnson en 2011.

El documento *Responsabilidades doctrinales* no ha sido sustituido, suspendido provisionalmente ni revocado. No es muy conocido, pero podría demostrar su mucha utilidad. Su aprobación oficial por la Conferencia Episcopal, es decir, por el conjunto de los obispos estadounidenses y no solo por la Comisión de Doctrina, le proporciona una mayor autoridad. La cual quedó ulteriormente reforzada veintidós años más tarde, en 2001, cuando la Conferencia renovó su apoyo al documento. La inobservancia por la Comisión de Doctrina de lo prescrito en él resulta, por tanto, aún más injustificable.

En el momento de su intervención contra el libro de Johnson, en marzo de 2011, la Comisión no había publicado directrices ni procedimientos. Esto iba a cambiar muy pronto.

«Protocolo de la Comisión de Doctrina (2011)»

Algunos meses después de pronunciar su dictamen sobre el libro de Elizabeth Johnson, la Comisión de Doctrina adoptó un plan de actuación o «protocolo» interno por el que guiarse a la hora de responder a las peticiones de intervención. El breve documento (cinco páginas a doble espacio), considerado un «borrador» para su uso provisional por la Comisión, está fechado a 19 de agosto de 2011²⁶. Las peticiones para la intervención de la Comisión de Doctrina podían venir de un obispo, de otra Comisión de la USCCB o de una propuesta por parte de alguno de los miembros de la propia Comisión doctrinal. (No se mencionan peticiones de la CDF.)

²⁶ El texto me fue facilitado amablemente por el director ejecutivo de la Secretaría de Doctrina de la USCCB el 27 de octubre de 2011.

El protocolo establece tres fases en la respuesta:

1) *Análisis preliminar*. El director ejecutivo prepara un informe para el presidente de la Comisión de Doctrina, consignando el origen de la solicitud de intervención, la naturaleza de las cuestiones doctrinales concernidas, el género y la pretendida audiencia del escrito o declaración, su difusión e implicaciones pastorales y los juicios que ha suscitado a raíz de su publicación. El presidente comunica los resultados de su análisis preliminar a la Comisión de Doctrina en la siguiente reunión de esta.

2) *Evaluación por expertos*. La Comisión de Doctrina puede determinar que el escrito requiere un examen más a fondo, e «idealmente» esa tarea será encomendada a «dos o más expertos» por el director ejecutivo de la Secretaría de Doctrina de la USCCB, consultado el presidente de la Comisión de Doctrina. Para las respectivas evaluaciones, los expertos han de considerar los aspectos positivos del escrito, las áreas de legítimas diferencias de opinión y los puntos en que el escrito se aparta de la doctrina de la Iglesia en cuestiones de fe y de moral. El *Catecismo de la Iglesia Católica* constituye una guía fiable para las evaluaciones, que seguidamente serán presentadas a la Comisión de Doctrina para deliberación.

3) *Opciones de respuesta*. La Comisión de Doctrina puede determinar que no es necesaria ninguna acción más. Si, por el contrario, ve la necesidad de alguna ulterior diligencia, la respuesta oportuna puede ser una o más de las opciones siguientes:

a) La Comisión puede ofrecer su evaluación al obispo diocesano correspondiente o indicarle un teólogo con el que pueda contactar de manera directa. «La tarea de controlar y evaluar obras teológicas corresponde propiamente al Ordinario».

b) La comisión puede remitir el asunto a la Congregación para la Doctrina de la Fe cuando así lo aconsejen la gravedad de las enseñanzas en cuestión o sus repercusiones fuera del país.

c) La Comisión puede remitir el asunto a otra comisión de la USCCB.

d) La Comisión misma puede tomar una o más de estas medidas:

1) Entrar con el autor en un diálogo constructivo, del que resulte la publicación de aclaraciones o correcciones eventualmente requeridas.

2) Animar a uno o más expertos a que publiquen en su propio nombre una crítica del escrito en cuestión.

3) Difundir una crítica como la anterior, ya publicada.

4) Autorizar para su publicación una crítica del escrito en nombre del director ejecutivo (previa aprobación del secretario general de la USCCB) o de un consultor de la Comisión.

5) Designar al presidente de la Comisión para que publique una crítica en su propio nombre (previa aprobación del presidente de la USCCB).

6) Hacer la Comisión misma una declaración (medida extraordinaria que requiere la autorización de la Comisión Administrativa). Antes de someter esa declaración a la Comisión Administrativa, «se puede invitar al autor del texto objetado a responder por escrito a las observaciones de la Comisión». Esta se reserva el derecho de publicar sus declaraciones sin consulta previa al autor «en el caso de que juzgue tal intervención necesaria para la guía pastoral de los fieles católicos».

El Ordinario o superior mayor del autor recibirá debida notificación de las medidas tomadas por la Comisión de Doctrina. Ella llevará a cabo sus actuaciones respetando siempre el derecho a la buena fama y a la legítima libertad de investigación (*Código de Derecho Canónico*, cc. 218, 220).

Comentario sobre el nuevo protocolo

Algún procedimiento públicamente conocido es mejor que nada. Por lo menos, los obispos, los teólogos y los fieles católicos pueden ahora tener una idea de los procesos de investigación seguidos por la Comisión de Doctrina.

El protocolo parece una versión reducida del «Reglamento para el examen de las doctrinas» (1997) de la CDF; sigue un camino paralelo. Su objeto es determinar la conformidad de escritos publicados de autores individuales o grupos con la auténtica doctrina de la Iglesia sobre fe y moral. Como ha quedado dicho, la guía fiable para tal evaluación es el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Los procedimientos son iniciados y avanzan hacia su tercera fase, sin que el autor tenga noticia de que está bajo investigación, y sin que tampoco haya sido puesto sobre aviso su obispo o superior religioso. Si en su fase de acción opta la Comisión por entablar diálogo con el autor, el resultado previsto es que el autor publicará aclaraciones o correcciones. En otras palabras, en esta fase se supone que el autor es ambiguo o incurre en error, o ambas cosas.

En cambio, la finalidad del «diálogo doctrinal formal» propuesto en *Responsabilidades doctrinales* es «determinar los hechos y sus implicaciones teológicas y pastorales, y resolver así todo malentendido entre obispos y teólogos». Se trata de explorar la naturaleza y gravedad de la cuestión en disputa, así como su significación pastoral, y lograr un acuerdo entre las partes. El proceso es dialógico desde el principio, no hay secretismo, y el nivel de confidencialidad de los procedimientos es acordado entre las partes. Hay una presunción explícita de doctrina válida, presunción que se mantiene a menos que sea refutada por prueba en contra²⁷.

La atención a los procedimientos, una necesidad aún actual

La exitosa iniciativa tomada hace treinta años que dio como resultado el documento *Responsabilidades doctrinales* necesita ser reexaminada. Una Comisión conjunta de la Catholic Theological Society of America y la Canon Law Society of America (más la College Theology Society) debe emprender tres proyectos específicos:

²⁷ *Doctrinal Responsibilities*, 14.

1) Estudiar el «Reglamento para el examen de las doctrinas», de la CDF, y hacer recomendaciones para su mejora²⁸. Unos procedimientos más objetivos y puestos al día mejorarían el funcionamiento de la Congregación misma y proporcionarían una mayor justicia a los teólogos.

2) Reexaminar *Responsabilidades doctrinales* y sugerir modificaciones con vistas a hacer más simples y expeditivos sus procedimientos para el diálogo doctrinal y la resolución de disputas.

3) Estudiar la función de la Comisión de Doctrina de la USCCB y sugerir procedimientos para sus investigaciones y asistencia a los obispos²⁹. Existen modelos en las directrices de la NCCB relacionadas con el *mandatum* y publicadas en 2001, en los procesos recomendados en *Responsabilidades doctrinales* y en documentos de otras Conferencias Episcopales³⁰.

En conclusión

«Los obispos y los teólogos están comprometidos en un servicio a la Iglesia necesario y complementario, que requiere un diálogo permanente y mutuamente respetuoso», dijeron los obispos estadounidenses en 2001³¹. De acuerdo con esa declaración, cuando hay que-

²⁸ Publicado el 29 de junio de 1997, el Reglamento se puede encontrar en la página web del Vaticano; asimismo en la revista *Doctrine & Life* 47:8 (oct. 1997) 499-506; también en *Origins* 27:13 (11 sept. 1997) 221-224, y en *CLGBI Newsletter* 112 (dic. 1997) 7-17.

²⁹ Algunos parámetros para la obra de las Comisiones doctrinales son indicados en la carta circular de la CDF de 25 de noviembre de 1990, y repetidos en Adriano Garuti, «Collaboration between the Congregation for the Doctrine of the Faith and Doctrinal Commissions of Episcopal Conferences», USCC, 2000, 53-59. Nótese también la serie de «proposiciones concretas» en pp. 7-10.

³⁰ Por ejemplo, el documento de la Conferencia Episcopal alemana, «Procedimiento para solucionar discrepancias en materia de doctrina», y el de la Conferencia Episcopal Católica australiana, «The Examination of Theological Orthodoxy».

³¹ «Guidelines Concerning the *Mandatum*», *Origins* 31:7 (28 jun. 2001) 129.

jas sobre determinado escrito de un teólogo, o cuando por el mismo motivo se solicita la asistencia de la Comisión de Doctrina, ¿no parece lo más adecuado tomar el camino del análisis serio y el diálogo, en vez de recurrir a la investigación confidencial y la declaración pública por sorpresa? El diálogo es el método que recomendaron la Comisión Teológica Internacional (ITC) en 1976³² y la Conferencia Episcopal estadounidense en 1989 y de nuevo en 2001. ¿Por qué fue abandonado en 2011?

Como concluyó en 1982 la Comisión conjunta CTSA/CLSA en 1982: Buscando modos claros y equitativos de resolver desacuerdos sobre nuestra fe, nos comprometemos de nuevo a ser una Iglesia que sea una y abierta, una auténtica comunidad de gracia que comparta la verdad que le ha sido dada gratuitamente»³³.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

³² ITC, *Theses on the Relationship between the Ecclesiastical Magisterium and Theology*, USCC, Washington, D.C., 1977, n^{os} 10-12.

³³ Washington, D.C., p. 189.

LOS TEÓLOGOS Y EL MAGISTERIO EPISCOPAL
Ministerio que es aprendizaje:
una perspectiva asiática

Permítaseme comenzar con una anécdota. En 1988 se me pidió que diera una serie de conferencias dentro de un programa de formación continua para miembros del clero de una diócesis recién constituida. El primer día, el obispo me invitó a tomar un aperitivo en su despacho. Mientras estábamos allí conversando, me confesó que no había leído completo un libro de teología desde su ordenación sacerdotal. Y me rogó que le diera a conocer sucintamente las novedades teológicas más significativas. La verdad es que no me escandalizó esa desconexión suya con lo últimamente publicado en el campo de la teología: yo sospechaba que los obispos están demasiado ocupados para mantenerse al día en cuanto a las publicaciones teológicas. Lo que me sorprendió —e impresionó como lección de humildad— fue que un obispo se mostrase dispuesto a aprender de un simple teólogo en ciernes. Él no tenía inconveniente en ser discípulo antes que maestro al comenzar su ministerio episcopal.

* PETER C. PHAN emigró de Vietnam a los Estados Unidos en 1975. Actualmente ocupa la cátedra Ignacio Ellacuría en la Catholic Social Thought School de la Universidad de Georgetown. Tiene tres doctorados y ha recibido dos doctorados *honoris causa*. Autor y editor de unos treinta libros y trescientos artículos, está especializado en teología sistemática, misionología, interculturalidad y diálogo interreligioso. En 2010 recibió el Premio John Courtney Murray, que le fue otorgado por la Catholic Theological Society of America por sus valiosas aportaciones a la teología.

Dirección: Theology Department, Georgetown University, P.O. Box 571135, Washington, DC 20057-1135 (Estados Unidos). Correo electrónico: pcp5@georgetown.edu

Aquel episodio me ha venido a la mente al reflexionar sobre «Los teólogos, los obispos y el magisterio». El tema, por supuesto, puede enfocarse desde diversas perspectivas. Dada la actual tensión en las relaciones entre los obispos (incluidos el Papa y la Curia romana, especialmente la Congregación para la Doctrina de la Fe) y los teólogos —con el vergonzoso tratamiento, como último ejemplo, del libro de Elizabeth Johnson *Quest for the Living God* por la Comisión Doctrinal del episcopado estadounidense—, se entiende que al abordar la relación entre obispos y teólogos sean sacados inmediatamente a colación asuntos como la libertad de investigación y publicación; las diferentes funciones de la teología y la catequesis; la distinción entre el *magisterium cathedrae pastoralis* (función de enseñanza de los obispos) y el *magisterium cathedrae magisterialis* (función de enseñanza de los maestros, i. e., de los teólogos) y sus respectivas competencias; las categorías de magisterio infalible y de magisterio auténtico, con la legitimidad de la «disensión» en el segundo; los procedimientos canónicos concebidos para garantizar justicia y proteger los derechos de los acusados, y un sinfín de problemas teológicos y canónicos asociados.

Sin duda, todas estas cuestiones tienen importancia, y no deben ser eludidas, sobre todo por el gran daño que se puede infligir a la Iglesia haciendo borrosas las distinciones teológicas y pasando por alto los procedimientos legales. Por fortuna, eminentes teólogos y canonistas han determinado cuidadosamente las diversas funciones del magisterio episcopal, así como la autoridad y el reconocimiento que corresponde a cada una de ellas, y han propuesto maneras efectivas de promover colaboración fructífera y relación armoniosa entre teólogos y obispos. Escritos de Francis Sullivan, Ladislav Orsy, Thomas Rausch y Richard Gaillardetz, por citar solo algunos autores de lengua inglesa, son siempre indispensables obras de referencia por su minuciosidad histórica, su profundidad teológica y su sensibilidad pastoral¹.

¹ Cf. Francis Sullivan, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, Paulist Press, Nueva York 1983; id., *Creative Fidelity: Weighting and Interpreting Documents of the Magisterium*, Paulist Press, Nueva York 1996; Ladislav Orsy,

Enseñanza y aprendizaje

Desde mi perspectiva considerablemente influida por las de esos autores, quiero examinar la relación entre obispos y teólogos centrándome en sus funciones no como maestros, sino como *alumnos* de la fe. Mi enfoque va a contrapelo del tratamiento habitual del magisterio episcopal, del papel magistral de los teólogos y de la relación entre ellos. Frecuente en ese tratamiento es habitual considerar a los obispos y a los teólogos principalmente como maestros (*magistri*) y luego tratar de circunscribir su autoridad y competencias respectivas. Se suele señalar que una diferencia esencial entre estas dos clases es que el Papa puede, con específicas condiciones, enseñar infaliblemente solo (*ex cathedra*) o en comunión con todos los obispos, ya sea en ocasiones solemnes (v. gr., en concilios ecuménicos) o mediante difusión por todo el mundo (magisterio universal ordinario), mientras que los teólogos nunca pueden hacerlo. Además se enseña que el magisterio episcopal, aun cuando no es infalible, es «auténtico» o, más exactamente, «autoritativo»; procede, pues, de «maestros con la autoridad de Cristo», cuya enseñanza deben los fieles acatar con «religiosa docilidad [*obsequium*] de la voluntad y del entendimiento» (*Lumen gentium* 25).

Históricamente, los obispos y los teólogos han desempeñado juntos un papel indispensable en la formulación de las enseñanzas oficiales de la Iglesia, sobre todo cuando la mayoría de los obispos eran teólogos, como en la época patristica, y esa estrecha colaboración continuó hasta el Concilio de Trento (1545-1563). Sin embargo, al funcionar los obispos cada vez más como administradores y procurarse los teólogos un hueco autónomo en el ámbito académico —a menudo secular—, la relación entre ambos grupos

The Church: Teaching and Learning, Michael Glazier, Wilmington (DE) 1987; Thomas Rausch, *Authority and Leadership in the Church: Past Directions and Future Possibilities*, Michael Glazier, Wilmington (DE) 1989; Richard Gaillardetz, *Witnesses to the Faith: Community, Infallibility, and the Ordinary Magisterium of Bishops*, Paulist Press, Nueva York 1992; id., *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*, Liturgical Press, Collegeville MN 1997; id., *By What Authority? A Primer on Scripture, the Magisterium, and the Sense of the Faithful*, Liturgical Press, Collegeville, Liturgical Press MN 2003.

se hizo a menudo tensa, cuando no hostil, con un breve respiro durante el Concilio Vaticano II (1962-1965), donde teólogos fueron nombrados peritos. Pero en décadas recientes, tras haber sido sometidos a disciplina varios teólogos por la Congregación para la Doctrina de la Fe y por Conferencias episcopales nacionales, la relación entre obispos y teólogos se ha convertido de nuevo en una cuestión problemática y urgente.

En este contexto entiendo que el enfoque tradicional de considerar a los obispos y los teólogos ante todo —aunque no exclusivamente— como *maestros* es válido todavía pero de dudosa utilidad. En primer lugar, porque, pese al cuidadoso y concienzudo esfuerzo por evitar conflictos entre el *magisterium cathedrae pastoralis* y el *magisterium cathedrae magisterialis*, sigue flotando un sentimiento de rivalidad y de guerra de competencias entre esos dos magisterios, aun con sus disparidades. Segundo, porque al separar la enseñanza del aprendizaje se perpetúa la perjudicial distinción entre *Ecclesia docens* (Iglesia docente) y *Ecclesia discens* (Iglesia discente), oscureciendo el hecho de que la Iglesia entera es a la vez maestra y alumna. Tercero, porque tal separación promueve la visión del ejercicio de la enseñanza como un acto jurídico que requiere asentimiento (ocasionando, alternativamente, disentimiento), en vez de favorecer un proceso dinámico de aprendizaje continuo de obispos y teólogos y facilitar la enseñanza mutua entre ellos y el resto de la Iglesia.

Para aliviar la tensión entre el magisterio episcopal y los teólogos sugiero que veamos a estos y a los obispos principalmente como *estudiantes* de la fe. A primera vista, esto parece absurdo, puesto que nadie puede enseñar lo que no sabe, ni, como dice escuetamente el adagio latino, *nemo dare potest quod non habet* (nadie puede dar lo que no tiene). Es interesante señalar, sin embargo, que ni el Vaticano I ni el Vaticano II, al hablar del magisterio del Papa y de los obispos nunca se refirieron a ellos como *discentes*. Aparentemente se cree que la ordenación episcopal confiere no solo el poder (y el deber) de enseñar sino también el don de un conocimiento infuso, que como por arte mágico hace de los ordenandos (incluidos los sacerdotes) expertos en teología, o, expresado más modestamente, en maestros con una pasable competencia teológica. Por desdicha,

la experiencia nos dice que esta transformación tipo Cenicienta no ocurre ni puede ocurrir, y que las pretensiones de autoridad para enseñar en virtud de la ordenación parecen un intento de encubrir ignorancia y apropiación de poder. (Más de una vez me han oído decir los seminaristas que la imposición de manos episcopales no convierte a lo corriente en excelente.)

Las cuestiones que pretendo abordar aquí no conciernen simplemente a la pedagogía (p. ej., ¿cómo y qué se puede enseñar si no se sabe?), sino que son propiamente teológicas. ¿Cuáles pueden ser las implicaciones teológicas y eclesiales para nuestro entendimiento de la función de enseñar la fe (magisterio) si vemos a los obispos y los teólogos como *aprendices* de la fe *precisamente en su papel de maestros de la fe*? Por plantearlo de manera más palmaria: ¿cuáles son las consecuencias doctrinales y eclesiológicas de decir que los obispos y los teólogos pueden ser docentes, *solo en la medida en que son discentes y permanecen como tales de por vida*? ¿Cómo puede afectar esto a nuestra teología del ministerio de enseñanza (*munus docendi*) de obispos y teólogos, a lo que enseñan, a cómo lo enseñan y a la manera en que deben relacionarse los unos con los otros? En lo que sigue voy a examinar estas y otras cuestiones, y lo haré desde la percepción asiática del maestro y de la enseñanza.

Jesús como receptor de enseñanza

El Vaticano II afirma repetidamente que los obispos reciben de Cristo «la misión de enseñar a todas las gentes» (*Lumen gentium* 24). No hay necesidad de subrayar que esta imagen de Jesús como maestro está muy presente en el Nuevo Testamento. La enseñanza es descrita como una de las principales actividades de Jesús durante su ministerio, además de predicar, curar y exorcizar. «Maestro» (*rabbi*) es el título que sus discípulos y la gente utilizan de manera regular para dirigirse a él. Se dice de Jesús que enseña «como quien tiene autoridad» (Mt 7,29). (También se anuncia a los discípulos que el Espíritu Santo les enseñará todo y les recordará cuanto Jesús les ha dicho [Jn 14,25].) Los obispos continúan, pues, el ministerio de enseñanza de Jesús, y lo hacen «en nombre de Cristo», recor-

dando/aprendiendo lo que Jesús dijo, bajo la guía del Espíritu Santo (*Lumen gentium* 25).

Desafortunadamente, este resaltar en Jesús su condición de maestro ha oscurecido el hecho de que también era receptor de enseñanza, si bien es cierto que solo hay referencias indirectas a su actividad discente. Se dice que después de volver con sus padres a Nazaret tras su visita a Jerusalén y su estancia de tres días en el templo el niño Jesús «fue obediente» a sus padres y «progresó en sabiduría y en años» (Lc 2,53. *NRSV*). Aunque los evangelios no nos refieren nada sobre educación formal de Jesús, se puede suponer que recibió enseñanza, muy probablemente en la sinagoga local, puesto que sabía leer hebreo. También debió de realizar el aprendizaje del oficio de carpintero (*tektōn*). Durante su ministerio quedó «asombrado» de la fe del centurión (Mt 8,10) y de la falta de fe en la gente de Nazaret (Mc 6,6), teniendo así ocasiones de aprender. Y, lo que es más importante, en el evangelio de Juan, donde es presentado como la Palabra de Dios encarnada y como el maestro por excelencia, Jesús afirma que le viene del Padre cuanto él enseña: «Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15). En otras palabras, Jesús es el perfecto revelador/maestro, puesto que es el perfecto oyente/discípulo. Su enseñanza se deriva de lo que él ha aprendido.

La dependencia de Jesús de su aprendizaje del Padre tiene raíces en su fundamental dependencia de él y, más precisamente, en su unión con él. Respondiendo a los que cuestionaban su autoridad, dijo Jesús: «En verdad, en verdad os digo; el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino solo lo que ve hacer al Padre; porque lo que el Padre hace, eso lo hace igualmente el Hijo» (Jn 5,19). Esta unidad es descrita también como un morar el uno en el otro: «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14,10-11). Y según la carta a los Hebreos, «aun siendo Hijo, Jesús, con lo que padeció, aprendió obediencia» (5,8). Por eso pudo enseñar «como quien tiene autoridad», ya que había aprendido obedientemente del Padre y, de manera señalada, a través del propio sufrimiento.

Un aspecto interesante es que Jesús, para hacer valer su enseñanza, no apela a autoridad legal, sino al conocimiento que ha

adquirido de sí Padre. Al ser acusado de dar un testimonio no válido, por darlo de sí mismo, Jesús replica: «Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio vale porque sé de dónde he venido y adónde voy [...] Yo doy testimonio de mí mismo, y el que me ha enviado, el Padre, da testimonio de mí» (Jn 8,14.18). Y dice después: «Yo declaro al mundo lo que le he oído [al Padre] [...] No hago nada por mi cuenta, sino que digo las cosas que el Padre me ha enseñado» (Jn 8,24.28). En suma, Jesús es maestro porque —y *en la medida en que*— es discípulo.

Enseñanza y aprendizaje en la tradición asiática

Vincular la enseñanza con el aprendizaje y, más precisamente, hacer del aprendizaje una condición para la enseñanza no solo se encuentra en Jesús. También fue una práctica de Confucio (= Confucius, latinización de Kong Fuzi o Kongzi, 551-479 a. C.), venerado como el más grande maestro de sabiduría chino (una ironía de la historia, porque Confucio nunca quiso aceptar el título de «maestro» y no consideraba la enseñanza como profesión)².

Es bien sabido que la educación se valora mucho no solo en China sino también en países cuyas culturas han sido modeladas por la tradición confuciana, como Japón, Corea y Vietnam. Para Confucio, la educación no empieza con el maestro, sino con el alumno; y el éxito en ella no depende tanto de las dotes intelectuales del alumno como de que este tenga un insaciable deseo de aprender, sin el cual la labor del maestro, por hábil que sea, resulta vana. El mismo Confucio es un ejemplo de esa ansia de aprender: «Incluso en los hombres con los que camino encuentro mis maestros. Las cosas buenas que veo en ellos trato de emularlas; las malas, procuro corregirlas en mí mismo»³. Nótese que no se propone corregir las «cosas malas» en nadie más que en él

² Para una exposición informativa de Confucio como maestro, véase Annping Chin, *The Authentic Confucius: A Life of Thought and Politics*, Scribner, Nueva York 2007, pp. 243-271.

³ Annping Ching, *The Authentic Confucius*, pp. 143-144.

mismo, lo cual supone un proceso de aprendizaje de los errores ajenos.

Hay en chino tres palabras para «enseñar», cada una de las cuales tiene un matiz distintivo. *Hui* es enseñar «impartiendo luz»; *xun* es hacerlo «por medio de una lección o conferencia»; y *jiao* es «instruir con reglas o preceptos», lo cual implica una relación desigual entre un superior, el que instruye, y un inferior, el destinatario de la instrucción. Annping Chin señala que *xun* no se utiliza en las *Analectas*, la colección de las enseñanzas de Confucio, y que este no se ve a sí mismo —ni tampoco a ningún otro maestro— realizando *jiao*, puesto que no piensa que el maestro sea superior al discípulo, sino que está inmerso como él en un continuo proceso de aprendizaje⁴. Confucio entiende la función de enseñar como arrojar luz (*hui*) en uno de los ángulos de un cuadrado; «si el discípulo no vuelve con los otros tres [ángulos] después de haberle mostrado yo uno, no repito lo que he hecho»⁵. Además, Confucio insiste en que un discípulo, basándose en su propio conocimiento, tiene derecho a contradecir al maestro: «Cuando se trata de cuestiones referentes a [los principios básicos de] la humanidad, no cedas ni ante tu maestro»⁶. De ahí la importancia de pensar y —podríamos añadir— de enseñar y aprender al mismo tiempo: «Si simplemente aprendes pero no piensas, estarás desconcertado. Mas si simplemente piensas pero no aprendes, estarás en peligro»⁷.

En suma, para Confucio, el Maestro por antonomasia, la vida es un continuo e interminable proceso de aprendizaje. Precisamente así ve él su propia existencia: «A los quince años puse mi corazón en aprender. A los treinta encontré equilibrio a través de los ritos. A los cuarenta quedé libre de dudas [sobre mí mismo]. A los cincuenta comprendí lo que el Cielo quería que yo hiciera. A los sesenta estaba en armonía con lo que me rodeaba. A los setenta seguí los deseos de mi corazón sin sobrepasar la línea»⁸.

⁴ *Ibíd.*, p. 147.

⁵ *Ibíd.*, p. 144.

⁶ *Ibíd.*, p. 145.

⁷ *Ibíd.*, p. 149.

⁸ *Ibíd.*, p. 171.

Hay en la tradición asiática otro tipo maestro también muy importante para nuestro tema de la enseñanza-aprendizaje, y es el *gurū* (palabra sánscrita para «de peso» o «importante»)º. En el hinduismo, el *gurū* es reconocido por su discípulo como alguien que ha alcanzado la liberación (*moksa*), es decir, que ha realizado la no-dualidad entre el yo (*ātman*) y la realidad última (*Brahman*). En virtud de esa liberación, y solo él (o ella), puede conducir a otros a este grado supremo de autorrealización. A menudo, el discípulo venera al *gurū* como a un «dios»; pero en realidad el *gurū* no alcanza por sí mismo la «divinidad», sino que la tiene en la medida en que se le reconoce.

Lo que cualifica al *gurū* como maestro no son solo los conocimientos académicos, sino la autorrealización personal, o «el morar enteramente en *Brahman*, como se lee en la *Mundaka Upanisad*: «Nada que sea eterno (no hecho) puede ser alcanzado por lo no eterno (hecho). Que él, a fin de que entienda esto, tome combustible en sus manos y se acerque a un *gurū* que es sabio y mora enteramente en *Brahman*» (1,2.12). Para el discípulo, el *gurū* es el camino hacia la liberación. En la *Maitrī Upanisad*, el discípulo se dirige así al *gurū*: «En este mundo yo soy como una rana en un pozo seco. ¡Santo, tú eres mi camino, tú eres mi camino!» (1,4).

Según Shankara (788-820), el más destacado exponente del Advaita Vedānta, el *gurū*, para ser un verdadero maestro, debe estar libre de «engaño, orgullo, superchería, maldad, impostura, envidia, falsedad, egotismo y egoísmo» (*Upadesha Sahasri*, 2,2.6). En el hinduismo *bhakti* (devocional), la principal función del *gurū*, aparte de enseñar, es mostrar compasión y amor hacia el discípulo. En la tradición tántrica, el *gurū* inicia al discípulo en el camino de la liberación. Por último, en el *trika*, o shaivismo de Cachemira, la tarea del *gurū* es despertar la energía espiritual (*kundalinā*) en el discípulo para su transformación. Aunque el papel del *gurū* como maestro es más activo que el del maestro confuciano, y la liberación del *gurū* es vista como una alta categoría alcanzada, se previene seriamente al discípulo contra el peligro de los falsos *gurús*: «locos que moran

º Sobre el *gurū*, especialmente en comparación con el maestro en el cristianismo. véase Catherine Cornille, *The Guru in Indian Catholicism: Ambiguity or Opportunity of Inculturation?*, Peeters Publishers, Lovaina 1991.

en las tinieblas; que en su engrimiento se tienen por sabios, cuando solo están hinchados de conocimientos vacíos, y que se mueven en círculos, tambaleándose, como ciegos que guían a ciegos» (*Mundaka Upanisad*, 1,2.8). Así pues, también al gurú le es presentada su realización auténtica a través de una práctica espiritual continua como condición *sine qua non* para una enseñanza válida.

Los obispos y los teólogos, maestros y alumnos a la vez

Conservando en la mente estas reflexiones sobre Jesús, tan dispuesto a enseñar como presto a aprender; sobre Confucio, perpetuo estudiante, y sobre el gurú en continua búsqueda de liberación espiritual, volvamos a los obispos y los teólogos en su función de maestros de la fe. ¿Cuáles son las implicaciones de ver la enseñanza como aprendizaje para nuestro entendimiento de qué es lo que los obispos y los teólogos enseñan, cómo lo enseñan y cómo están relacionados los unos con los otros?

Aunque se reconoce ampliamente que tanto los obispos como los teólogos son maestros, la autoridad de sus respectivos magisterios reposa sobre bases diferentes. Los obispos enseñan en virtud de su ordenación episcopal, que les confiere el ministerio y la autoridad de enseñar en nombre de Cristo (*cathedra pastoralis*), y su enseñanza lleva consigo cierto poder legal. En cambio, los teólogos enseñan en virtud de su conocimiento adquirido (*cathedra magisterialis*), y en su actividad queda fuera de consideración la cuestión del *mandatum*. Su enseñanza tiene tanto peso como su competencia intelectual, pero ninguna consecuencia canónica.

Aunque esta distinción entre los dos magisterios es exacta desde el punto de vista teológico, sus implicaciones prácticas para la enseñanza efectiva parecen dudosas. Es útil recordar que ni Jesús, ni Confucio, ni el gurú fundan su autoridad de maestros en poder jurídico, credenciales académicas o competencia intelectual. Más bien basan su derecho a enseñar en su *experiencia personal* de lo que enseñan y en su *continuo aprender/escuchar*. Enseñan con autoridad precisamente porque son atentos y obedientes receptores de enseñanza. Lo que enseñan no está validado por referencia a libros nor-

mativos, como la Biblia hebrea, los clásicos, o tratados filosóficos, aunque por supuesto respetan esos escritos, sino que se basa en lo que ellos han aprendido personalmente. De manera similar, la enseñanza de los obispos y los teólogos no procede principalmente de concilios ecuménicos, catecismos, declaraciones papales, ni de aserciones de un Agustín, un Tomás, un Rahner, un Von Balthasar o un Ratzinger, sino que está profundamente enraizada en lo que han aprendido en su vida personal. Los maestros obtienen una escucha atenta, interesada, no porque repitan —acaso palabra por palabra— lo que está escrito en los libros, ni en virtud de su puesto o dignidad, sino porque sus alumnos perciben que han adecuado su vida a lo que enseñan. En otras palabras, los estudiantes aceptan que sus maestros les enseñen porque se dan cuenta de que estos hablan partiendo de su conocimiento personal y no simplemente valiéndose de su poder para hacerlo. Esto es particularmente cierto donde no es posible en principio la evidencia empírica, como en materia de «fe y moral», la parcela propia de la enseñanza de la Iglesia. Apelar a autoridad en estos casos revela falta de argumentos creíbles. Es el caso perfecto del emperador desprovisto de vestidos.

Hoy, después de los escándalos relativos a abusos sexuales y a la actitud de las autoridades eclesiásticas frente a ellos, bien se puede perdonar al laicado y al público en general por mostrar gran escepticismo respecto a cualquier afirmación por parte del magisterio episcopal de enseñar con autoridad en cuestiones morales. Y no es que nieguen el derecho de los obispos a enseñar. Se trata más bien de que no ponen fe en sus enseñanzas porque los maestros no aprenden —y al parecer se niegan a aprender— de manera directa prestando oídos a los sufrimientos de las víctimas, a la voz de los fieles, al consejo de los expertos nombrados por ellos mismos, a los jueces, a la policía. No enseñan como receptores de enseñanza. Su voz no proviene —como debería— de continuo y aplicado aprendizaje, sino que funciona como voz superpuesta de sus superiores eclesiásticos. Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para los teólogos. Estos tienden a hablar utilizando conocimientos librescos —desde la proverbial torre de marfil— y no son inmunes al peligro de verse primordialmente como maestros (o, mejor, como «profesores» y «doctores»), sobre todo porque su identidad profesional es definida

canónicamente por la licencia para enseñar «en nombre de la Iglesia» (el *mandatum* procedente del obispo local, en quien puede darse la ironía de no poseer competencia teológica), y no por el deseo de aprender constantemente cultivado.

Además Jesús, como nos recuerda la Carta a los Hebreos, «aprendió obediencia por lo que padeció». Este aprendizaje mediante sufrimiento hace auténtica y persuasiva la enseñanza de Jesús, quien pagó con su vida por lo que había aprendido. No suele ser tal el caso de papas, obispos y teólogos. Antes al contrario, incluso obtienen promociones eclesiásticas o académicas por lo que enseñan, especialmente cuando su enseñanza se mantiene en la línea ortodoxa o repite lo que está de moda en los círculos académicos. Lo que enseñan está derivado de libros y *auctoritates*; no lo han aprendido en la escuela del sufrimiento. Poco tiene de extraño que su enseñanza sea encontrada falta de peso.

Pero ¿cómo se enseña como receptor de enseñanza? Ciertamente no con amenazas de excomunión *latae sententiae*, interdicto, suspensión, destitución, notificación, declaración y un arsenal de otras armas canónicas, ni, en el caso de los teólogos, con lecciones, circuitos de conferencias, y un torrente de publicaciones. El dicho de Confucio de que, recurriendo al castigo, un gobernante evidencia que ha fracasado como tal se puede aplicar también a los maestros. Recordemos que Jesús no quiere dar testimonio de sí mismo, que Confucio no admite para sí la denominación de maestro y acepta de buena gana ser contradicho por sus discípulos, y que la autoridad del gurú no es establecida por su afirmación de serlo, sino por su reconocimiento como tal por parte del discípulo. El maestro discente no hace más que —por citar de nuevo a Confucio— arrojar luz (*hui*) en un ángulo del cuadrado, dejando que los otros tres lo descubra el estudiante. Como la función del gurú, la de los maestros de la fe —obispos y teólogos— es situar a los cristianos en el camino del conocimiento y de la liberación, para iniciarlos en su viaje de descubrimiento de sí mismos y despertar en ellos la energía espiritual —en términos cristianos, la fuerza del Espíritu Santo—, y no para darles «lección» (*xun*) o «instrucción» (*jiao*) alguna, como quien posee conocimiento y poder superiores. En otras palabras, como maestros-estudiantes, los obispos y los teólogos tienen que

ser ante todo personas espirituales, y no simples suministradores de información, y tener profunda conciencia de que lo que enseñan no son fórmulas santificadas y respuestas aprobadas, sino el Misterio Divino, del que deben aprender incesantemente y ante el que deben arrodillarse en un silencio de adoración. El dicho de Karl Rahner de que en el futuro los cristianos deberán ser místicos, o el cristianismo no tendrá futuro, sirve ahora más que nunca para los maestros de la fe cristiana, obispos y teólogos por igual.

La relación entre los obispos y los teólogos

En el contexto que venimos señalando, ¿cómo es la relación entre los obispos y los teólogos? Podría resultar útil apuntar que el actual modelo de interacción entre estos dos magisterios y los modos de concebir las respectivas competencias están lejos de ser satisfactorios. La función de enseñar, además de estar separada del aprendizaje, es mirada de manera legalista, como un ejercicio de poder. Un grupo de maestros, los obispos, cree estar en posesión de autoridad sobre otro grupo de maestros, los teólogos, en virtud del misterioso (¿mágico?) carisma de su función, y no de un conocimiento superior y una visión más profunda, resultantes de un aprendizaje asiduo y un discipulado espiritual perpetuo. Encima, sus enseñanzas son tratadas como edictos legales con respecto a los cuales se espera conformidad y asentimiento. No es extraño que los obispos (o, peor, ciertos teólogos nombrados por ellos, cuya ciencia no goza de universal respecto o alta estima entre sus colegas) vean a los teólogos como rivales potenciales, posibles usurpadores de su poder exclusivo de enseñar «auténticamente», y que estén en continua búsqueda de «disidentes teológicos» y de «ambigüedades» en sus escritos. Por otro lado, los teólogos tienen la tentación de estar a la recíproca mirando a los obispos como unos prepotentes cuyo poder excede con mucho a su inteligencia.

¿Cómo mitigar, si no eliminar, esta tensión entre las dos clases de maestros? Un modo posible es que obispos y teólogos se vean a sí mismos como discípulos y, más precisamente, como *condiscípulos*. El viejo dicho de que «Nadie ha aprendido nunca nada mientras

estaba hablando» se podría remozar útilmente cambiando el complemento circunstancial: «mientras estaba enseñando». Ser estudiante intencional es, naturalmente, estar impulsado por el deseo de aprender. Además, ser estudiante entre estudiantes no es estar en competición con los otros, sino aprender *con* y *de* ellos. Es frecuente que los estudiantes trabajen juntos en un proyecto común de evangelización, a menudo con el maestro como un colaborador más, que no puede conducir el proyecto a un final exitoso sin las contribuciones de los estudiantes. Similarmente, obispos y teólogos pueden enseñarse mutuamente aprendiendo unos de otros, y aprender mutuamente enseñando unos a otros. La eclesiología operante en este modelo de enseñar y aprender es la de la Iglesia, no como estructura jerárquica de maestros frente a discípulos —la *Ecclesia docens* sobre la *Ecclesia discens*—, sino como comunidad de discípulos igualmente comprometidos en la incesante búsqueda de conocimiento mediante incesante aprendizaje conjunto.

La finalidad de ese aprendizaje no es alcanzar dominio de información sobre cuestiones de fe para luego enseñar de manera competente. Se trata más bien de llegar a una «docta ignorancia», por utilizar la famosa frase tomada de la obra *De docta ignorantia* del cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464). En su penetrante introducción a *Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians, and Muslims* (2011), colección de contribuciones a una conferencia organizada por el Institute for Advanced Catholic Studies (Instituto para Estudios Católicos Avanzados), James Heft, S.M., contrasta la «humildad intelectual», que es una «actitud de pensador», con la «docta ignorancia», que es «el reconocimiento por parte de creyentes religiosos de que lo que ellos tratan de entender —Dios y sus designios— trasciende constantemente su capacidad de captar plenamente y expresar de manera adecuada aquello de lo que tienen experiencia»¹⁰. Cámbiese «pensador» por «estudiante», «creyentes religiosos» por «teólogos y obispos», y «entender» por «aprender», y veremos que es el mismo argumento expuesto en el presente ensayo.

¹⁰ James K. Heft, Reuven Firestone y Omid Safi (eds.), *Learned Ignorance: Intellectual Humility among Jews, Christians, and Muslims*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 4.

Una objeción previsible es que esta tesis sobre la enseñanza como aprendizaje puede conducir a relativismo y a desesperanza sobre la posibilidad de llegar a la verdad, y así privar a las autoridades del poder de enseñar. De hecho, uno de los colaboradores en el mencionado volumen, David Burrell, se muestra consciente de tal peligro, pero señala que enseñar sobre la fe no es dar «explicación» de las declaraciones de fe. La declaración de fe, subraya, es una «convicción»: «convicción de que hay un sentido en todo ello; no de que podamos dar sentido de todo ello. Lo que alimenta esta convicción es la creciente capacidad que tenemos para emplear un lenguaje que nos ayude cada vez más a orientarnos en medio de un viaje»¹¹. Pero ¿cómo pueden los obispos y los teólogos orientarse en medio de sus viajes de fe si no aprenden constantemente, por estar demasiado ocupados en enseñar?

Todas estas reflexiones sobre la enseñanza como aprendizaje ¿no son demasiado idealistas para la relación cargada de conflictos entre obispos y teólogos? Si de algún modo puede servir de guía el proceder de los obispos y los teólogos asiáticos en la Federación de Conferencias Episcopales de Asia, hay buenas razones para considerar que mis proposiciones no son elucubraciones ingenuas y poco prácticas, sino que han animado las relaciones entre los obispos y los teólogos en ese continente durante los últimos treinta años¹².

Pero no hay que ir tan lejos como Asia para ver cómo funcionan estas reflexiones sobre la enseñanza que es también aprendizaje. Quienes llegamos a la edad adulta en los años ochenta recordamos con nostalgia el modo en que los obispos estadounidenses estaban comprometidos en un proceso colectivo de aprendizaje mientras redactaban sus cartas pastorales sobre la paz y la economía. Más personalmente, aquel obispo que me invitó a mí, un teólogo novi-

¹¹ David Burrell, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, Blackwell, Oxford 2002, p. 245.

¹² Sobre la obra de la Comisión Consultiva Teológica (que actualmente corresponde en inglés a las siglas OTC) de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia, véase Vimal Tirimanna (ed.), *Harvesting from the Asian Soil: Toward and Asian Theology*, Asian Trading Corporation, St. Mary's Town, Bangalore 2011.

cio en 1988, a ayudarlo a entender los cambios recién producidos en el campo de la teología podría haber invocado su ministerio episcopal, pero no lo hizo. Él quería aprender y con su actitud me enseñó más de lo que jamás podía haber imaginado, del mismo modo que yo, «enseñándole», aprendí mucho más de lo que nunca habría supuesto.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

FORO TEOLÓGICO

EL SILENCIO EN LA IGLESIA

El Foro Teológico es diferente en este número que en los demás, pues se dedica a un tema que nos inquieta profundamente. La Iglesia católica se ha visto sacudida por escándalos. El mayor de estos escándalos es el de la violencia sexual ocurrida en contextos de Iglesia, cometida por hombres de la Iglesia, o ambas cosas. *Concilium* se ocupó de este asunto en el año 2004 dedicándole un número con el tema: «La traición estructural de la confianza». Pero también en otros planos vemos en la Iglesia formas de abuso: abuso de la autoridad ministerial y del poder, abuso del mensaje liberador como discriminación, abuso del Evangelio —que coloca en el centro a los que están marginados— como medio para poner en el centro la propia posición o institución.

Todas estas formas de abuso tienen algo en común: se hacen posibles por una determinada forma de silencio. Es un silencio que

* REGINA AMMICHT QUINN estudió Teología católica y Literatura alemana. Es profesora en el Centro Interfacultativo sobre Ética en la Ciencia (IZEW), Universidad de Tubinga. Sus publicaciones incluyen: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Friburgo 1992; *Körper, Religion und Sexualität. Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*, Maguncia 32004; *Glück – der Ernst des Lebens*, Friburgo de Brisgovia 2006; «Living with Losses: The Crisis in the “Christian West”», en James F. Keenan (ed.), *Catholic Theological Ethics: Past, Present, and Future. The Trento Conference*, Orbis, Nueva York 2011, pp. 60-69.

Dirección: Eberhard Karls University Tuebingen, International Centre for Ethics in the Sciences and Humanities (IZEW), Section Ethics and Culture

coloca la estructura y la institución por encima del hombre. Un silencio que coloca el propio bienestar o la propia superioridad por encima del decir la verdad. Un silencio que no solo calla, sino que miente.

Puede ser un silencio hacia dentro acompañado por un discurso grande y en voz alta hacia fuera, por ejemplo, cuando las situaciones imperantes en el interior de la institución dejan de tematizarse, mientras que, hacia fuera, se confronta al «mundo» con posiciones morales. O puede ser un silencio hacia fuera acompañado por un discurso grande y en voz alta hacia dentro, por ejemplo, cuando no se da una necesaria toma de posición política frente a la injusticia, la falta de libertad, la inhumanidad, mientras que se trata a los fieles como destinatarios de una estricta doctrina moral.

En ciertos contextos, este silencio puede haber penetrado tan hondo en la institución que se haya convertido en algo natural y espontáneo. Cuando las políticas de identidad apuestan por la conservación del poder, surgen como necesaria consecuencia zonas ciegas.

Los textos que siguen reflexionan sobre el callar y el decir la verdad en la Iglesia. Proviene de Brasil, Canadá y Croacia, y toman los diferentes contextos como ocasión para preguntar cuál es la tarea genuina de la Iglesia: hablar, y decir la verdad.

El Foro se verá complementado por una entrevista con el historiador de la Iglesia Hubert Wolf acerca de Pío XII y el proceso de su beatificación, que ha suscitado inquietud en muchos tanto dentro como fuera de la Iglesia, sobre todo por la actitud de Pío XII ante la persecución de los judíos por el nacionalsocialismo.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

RELACIONES ENTRE VERDAD, AUTORIDAD,
PODER Y SACRALIDAD EN LA IGLESIA.

Es posible que en el centro del problema del abuso no reconocido —abuso de distinta índole: sexual, intelectual, moral, espiritual— esté la cuestión de lo «sagrado». Se trata de algo que implica al mismo tiempo a las personas y a la institución, en un ámbito religioso que se constituye con elementos «sagrados», lo «sagrado cristiano» pese a toda la crítica moderna de lo sagrado. Forma parte de la doctrina y de la praxis de la Iglesia considerar a la Jerarquía como una orden con poderes sagrados por revelación divina desde el Nuevo Testamento (cf. LG 18ss). Ante abusos comprobados, sin embargo, reconoce públicamente el error o el desconocimiento y pide perdón. ¿Sigue siendo realmente «sagrada»? Es una pregunta compleja. Y ante preguntas complejas cualquier respuesta simple peca de injusta. Es evidente la necesidad de vencer la tentación de aportar soluciones dualistas, sobre todo maniqueístas: el poder, en concreto aquí el poder institucional

* LUIZ CARLOS SUSIN es profesor de Teología sistemática en Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana, ambas en Porto Alegre, Brasil. Fue presidente de la Sociedad Brasileña de Teología y Estudios religiosos, y secretario general del Foro Mundial de Teología y Liberación. Su área de investigación actual es la relación entre teología y ecología.

Sus publicaciones incluyen: *A Criação de Deus* (2003); *Deus, Pai, Filho e Espírito Santo*; *Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria*; *Assim na terra como no céu*, unas publicadas por Paulinas (São Paulo) y otras por Vozes (Petrópolis).

Dirección: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 - Porto Alegre RS (Brasil).
Correo electrónico: lcsusin@puers.br

legitimado, con autoridad reconocida, es necesario para la vida en sociedad y esto es válido también para la Iglesia. En el caso de una Iglesia cristiana, se observan tres niveles que sería útil distinguir sin separar: el evangélico, el religioso y el sagrado. Voy a ceñirme sobre todo al tercer aspecto.

El Evangelio de la verdad y el debate sobre la autoridad y el poder

Desde el punto de vista de la memoria de Jesús es fácil reconocer, por un lado, su autoridad carismática en el mejor sentido teológico: su *exousía* como portador del Espíritu del Padre. Por otro lado, esta autoridad y este poder se ejercieron a favor de la verdad de forma profética, en tensión y en contraste con los poderes de este mundo y con el poder sagrado procedente del templo y de la Ley. Jesús ante Pilatos en Juan 19 y en sus críticas a la religión en torno al templo en Mateo 23 constituyen ejemplos contundentes: cuestiona la autoridad y el poder.

Es bien conocida la propuesta de ejercicio de la autoridad y del poder que hace Jesús: se trata en primer lugar del ejercicio de servicio, cuidado, cura, y solo en este contexto de *kénosis*, también una autoridad y un poder de enseñanza. Sin embargo, el Nuevo Testamento es también el tiempo postpascual, tiempo de las comunidades cristianas que necesitan autoridades de referencia y de gobierno, pastores que sean el espejo para el rebaño. El propio Nuevo Testamento no oculta las tensiones entre la novedad de Jesús y la necesidad de cierta continuidad en la tradición y de algunas instituciones jerárquicas nacientes.

La institución de lo religioso, la verdad y las interpretaciones

Sin separar fe y religión, ni Evangelio y religión, es importante asumir una distinción: *religión* es la expresión *humana* de la fe y del Evangelio. La religión se estructura en el ámbito comunitario, social

y cultural. Lo que es válido para las otras tradiciones religiosas es también válido para el cristianismo, en la medida en que el Evangelio se fue convirtiendo históricamente en *religión* cristiana. Doctrinas, dogmas, disciplina de comportamiento y pensamiento, rituales y jerarquía son elementos constitutivos de la religión. En la religión es donde la jerarquía se vuelve más compleja, más jurídica y más dogmática, donde se trazan las fronteras y las identidades.

El cristianismo, al convertirse en religión y cultura, y dejar de ser solo Evangelio, participa de las glorias y conflictos de las religiones, pero mantiene el hilo dorado del Evangelio que es también criterio y crítica de la religión, incluso de sí mismo como religión. Hoy el Occidente «cristiano» está culturalmente asentado en la autonomía, en la horizontalidad de la democracia y en el respeto a la *free religion*. El Evangelio ha contribuido a la raíz histórica de esos valores. Reivindicar una autoridad sagrada, *jus divinum*, a partir de una razón metafísica o de una narrativa fundadora ya no basta para que sea aceptada. Esta se juzga por sus frutos, por su práctica.

Una forma destacable de superar la crisis de autoridad y, por ende, de poder es el ejercicio de la condición misionera y servidora de la Iglesia, la prueba de su amor. Así puede resplandecer con transparencia la fuente evangélica de la autoridad y del poder, lo «sagrado» cristiano. No obstante, para el tema que nos ocupa es necesario ir más allá: la tendencia a sacralizar el poder religioso y sus consecuencias.

La sacralización del poder, el oscurecimiento de la realidad y de sus víctimas

Lo «sagrado» parece considerarse misterio intocable que no requiere justificación. Existen distintos modos de hacer operativa esta categoría. Aquí distinguimos de forma epistemológica entre santidad, religiosidad y sacralidad. Tomamos lo «sacro» en sentido antropológico, lo *tremendo y fascinante*, a partir del cual se establece la necesidad de *sacrificios* y *tabús*. O, en palabras más modernas, de *entrega* y de *límite*. Incluso entrega y límite de la razón, de la voluntad y del comportamiento, donde hasta el Derecho se somete al misterio de lo sagrado. Podemos llegar así a lo «sacro arcaico» y al *Homo*

Sacer de los estudios de Giorgio Agamben, donde la excepción tiene autoridad sobre la regla y se erige en regla suspendiendo la regla. Se puede entender así el absolutismo que se ancló en el poder divino y desembocó en el axioma de Hobbes: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Esta autoridad ha de fundirse con la sacralidad sin delegación, donde *Princeps legibus solutus est*. El *principio* —y el *príncipe*— es el creador de la ley y está por encima de ella. Hay aquí una inversión de la relación entre verdad y autoridad: lo que la autoridad determina pasa a ser verdad, un principio de carácter nominalista para salvaguardar la libertad divina por encima de la objetividad de la verdad. En condiciones humanas, históricas, culturales y en el ejercicio humano de la autoridad, ese principio estrictamente teológico puede ser devastador. Lo reconocemos por sus síntomas.

Uno de los síntomas de esa peligrosa inversión lógica entre autoridad y poder como garantías de verdad es el apelar a la sacralidad para separar de forma rígida a la élite de poder de los súbditos. Una jerarquía —desde el párroco de aldea— que está convencida de que debe rendir cuentas únicamente a Dios y no a su pueblo y sus clamores o derechos, utilizando para ello argumentos sagrados, citando incluso al evangelio, es una élite que se cubre de sacralidad y oscurece tanto la verdad como la santidad. Élite y «clero» —parte escogida— pueden adquirir aquí su condición más problemática, una trampa incluso para los que están dentro, encapsulados en ella. Permítanme aquí una anécdota ilustrativa: en 1980, en un coloquio con Yves Congar, este me pidió que tomara el Derecho Canónico y abriera el primer canon sobre los derechos de los laicos: el de disponer de los medios de salvación. Y preguntaba cómo era posible que se dejase a gran parte de los católicos de América Latina deslizarse hacia una forma de cristianismo que criticábamos en los protestantes por ser Palabra sin Eucaristía. Hoy, treinta años después, los efectos son, de hecho, devastadores. También para un clero exhausto ante una América Latina cada vez más pentecostalizada. Sin embargo, Congar concluía que la sacralidad asumida por la Jerarquía impide modificarla.

Otro de los síntomas es el secreto de carácter sagrado. El secreto que puede convertir al clero en «mártir» de la confesión auricular, en la cultura contemporánea está abierto con naturalidad a terapeu-

tas, ya sean hombres casados o mujeres. Pero se vuelve realmente problemático en el ejercicio del poder eclesiástico. Las consultas secretas *sub grave* para nombramientos de obispos, la política que se niega a reconocer que es política, en fin, la acción secreta, incluso con buena conciencia, para gobernar y decidir, encubren las posibilidades de ayuda mutua y, de, forma más general, oscurecen la transparencia necesaria de los procesos. Es evidente que hay situaciones pedagógicas, de prudencia y misericordia, pero cuando se trata de algo sistemático y autorreferencial que reivindica su propia sacralidad, es prácticamente imposible evitar situaciones de abuso.

Otro síntoma es el trato *inter pares* sin relación directa con las personas implicadas, que afecta tanto a las diferentes posiciones de la jerarquía como a la relación de la jerarquía con los laicos. Esta postura típicamente feudal y de fondo antropológico muy resistente afecta, en la Iglesia, a los «simples sacerdotes», pero mucho más a los «simples fieles». Existe una correlación de dignidades que, al menos de forma indirecta, expulsa a los que están en la base, porque, en una realidad vertical, gozan de menor dignidad. Esto puede ocurrir con la buena intención de negar a los laicos la verdad para no escandalizarlos, por ejemplo. Pero puede darse también el movimiento inverso: relativización de los clamores o simplemente de la voz de los legos. No hay aprendizaje mutuo, reciprocidad en el dar y recibir. Lo que viene de arriba es indiscutible. Y aquí me permito otra anécdota: al principio de los años noventa, el filósofo católico Enrique Dussel nos alertaba sobre el estudio cuidadoso del Derecho Canónico, porque la euforia que embargaba a la Iglesia y a Occidente frente a la caída del socialismo real, conjugada con el fortalecimiento del poder romano en el imaginario de los nuevos movimientos espirituales, abriría la posibilidad de tomar decisiones por encima del Derecho.

Otro de los síntomas es el endurecimiento y las distorsiones de las comunicaciones, puesto que la sacralidad de la que hablamos, en lugar de hacer resplandecer la verdad, la oscurece. Esto no solo produce información no actualizada y canales de información viciados por la paridad feudal y por la política de los que tienen acceso en detrimento de los que no lo tienen, sino también sorpresas aparentemente inexplicables como los casos del obispo lefevrino

negacionista y la dolorosa y casi irreal trayectoria de Marcial Maciel. Las dificultades como las que atravesaron la Diócesis de Toowoomba, en Australia, y el Vicariato de Sucumbíos, en Ecuador, aumentaron con las formas problemáticas de comunicación. En cualquier institución, todo montaje fuertemente jerárquico entraña dificultades de comunicación objetiva y actualizada, pero esto aumenta en instituciones que acentúan su carácter sacro imaginándose protegidas por muros inexpugnables. Esos muros son los que contribuirán a la falta de comunicación real.

Por último, otro síntoma es el de la dificultad de que la conciencia se mantenga como sagrario último del discernimiento y de la responsabilidad en el marco de la sacralización de la institución. La sacralidad de la conciencia también tiene sus límites y exigencias de formación, pero constituye última instancia, como atestiguan Tomás Moro y Newman, o una infinidad de mártires de la convicción de conciencia. A pesar de que la autoridad última de la conciencia ante la institución más sagrada sea doctrina reconocida, en la práctica es algo que difícilmente respeta la institución sacra, que tiende a producir mártires o conciencias sometidas y violentadas, puesto que todos no tienen la suerte de mantenerse en el «*eppur si muove*» de Galileo, que, al fin y al cabo, gozaba de la amistad del Papa.

A modo de conclusión, cabe afirmar, en primer lugar, que, independientemente de las personas que participan con buena voluntad y con buena conciencia en la jerarquía, esta tiende a producir víctimas de abuso de poder justamente por su *sacralización*. Tiende a encubrir y hacer invisibles a dichas víctimas en tanto que víctimas. En segundo lugar, con frecuencia se culpabiliza a las víctimas. Se convierten en las víctimas expiatorias que lo sacro necesita para alimentarse. Por último, hay algo de perverso en que la autoridad, en lugar de recorrer el camino de la verdad hacia el poder, se convierte en el camino del poder hacia la verdad, a causa de la sacralización del poder. Quizá estemos aquí ante un narcisismo invencible.

Hace algún tiempo, en una ordenación presbiteral, vi que al recién ordenado, tras la unción de manos, le invitaron a levantarlas y recorrer la iglesia entre aplausos y la reverencia general: *¡tremendo*

y *fascinante*? Hace poco visité a hermanos que están en el atribulado Haití. Y reparé en que uno de ellos, presbítero, tenía las manos callosas y dificultades para limpiarse las uñas porque trabajaba también cavando pozos junto al pueblo. Confieso que tuve ganas de besar esas manos: *tremendo y fascinante «cristiano»*.

La verdad que libera y *empodera*, que posee autoridad en el sentido etimológico más primario —autoridad como *augere*, creación que hace crecer, «verdad autora» que lanza en el camino de la vida—, necesita poder. La verdad y el poder, en última instancia, habitan juntos en el amor. San Agustín vio el *tertium non datur*, en el duro entendimiento entre razón y fe, en este tercero que los genera y reúne, el amor. Se puede aplicar también a la verdad y al poder: es el *tertium* del amor, más allá de toda dialéctica, el que puede salvar a la verdad y al poder del embrutecimiento. El amor es la santidad que, al final, cuenta. Junto a *Caritas in Veritate*, es necesario afirmar también: *Veritas —et auctoritas et potestas— in Caritate*.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

PROBLEMAS INTERNOS ATERRADORES¹.
¿CÓMO SE TRATA LA MENTIRA EN TEOLOGÍA?

La primera parte del título retoma las palabras del papa Benedicto XVI durante su viaje a Portugal en mayo de 2010, cuando dijo que el escándalo de los abusos sexuales cometidos por los religiosos era «el resultado de pecados cometidos dentro de la institución». Pero, ¿qué pecados? Evidentemente, el de la pederastia, el del abuso de los menores desde una posición de poder, pero también, deberíamos añadir, el de *haber cedido a la multiseccular costumbre eclesial de evitar el escándalo y, con este propósito, de ejercer el arte de la mentira*. Esta costumbre remite a una larga historia y se encuentra inspirada por declaracio-

* SOLANGE LEFEBVRE es profesora titular de Teología y Estudios religiosos en la Universidad de Montreal, Canadá, y titular de la cátedra Religión, cultura y sociedad. Ha editado varios libros sobre edades y generaciones (Fides, Paulist 1992-1995; *Cultures et spiritualité des jeunes*, Bellarmin 2008), y ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros sobre generaciones, y sobre secularidad y religión en la esfera pública: *La religion dans la sphere publique*, 2005; *Le Patrimoine religieux du Québec*, Presses de l'Université Laval, 2009.

Dirección: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, C. P. 6128, succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C3J7 (Canadá). Correo electrónico: solange.lefebvre@umontreal.ca

¹ El título está forjado a partir de unas declaraciones del papa Benedicto XVI recogidas por los medios de comunicación durante su viaje a Portugal en mayo de 2010. Habría hablado de los problemas internos de la Iglesia de los que somos testigos en nuestros días de un modo aterrador. <http://www.rtl.fr/actualites/article/pedophilie-dans-l-eglise-benoit-xvi-evoque-une-verite-terrifiante-5940389564>.

nes como las de san Jerónimo, citadas en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino: «El segundo remedio tras el naufragio es disimular su pecado» para que «no escandalice a los demás»². Sin embargo, prestemos atención al sentido de la palabra *escándalo*. Tradicionalmente, remite al término griego *skándalon*, que quiere decir «paso en falso, caída o tropezón», por lo que *escandalizar* significa entonces «inducir al pecado, hacer caer al prójimo»³. En nuestro caso hay que incluir también el sentido que se le añade más tardíamente (siglo XII), a saber, el de los efectos negativos públicos causados por actos reprobables (provocar un escándalo). En la práctica de la Iglesia se cultivará el arte de la mentira o de la disimulación para salvaguardar la reputación de la institución y de los individuos que cometen los pecados. Por otra parte, todas las reflexiones clásicas sobre el tema reconocen que ciertas mentiras son necesarias o representan un mal menor.

Benedicto XVI sentía la necesidad de recordar la naturaleza interna de la responsabilidad, puesto que era consciente de las fuertes resistencias que existían para denunciar y tomar medidas contra los abusos sexuales de los religiosos. Entre estos problemas internos se encuentra, ciertamente, el de la banalización del abuso de menores y de niños. Prueba de ello es que se alude a él en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 en el párrafo que trata de la violación cometida por los padres (incesto) o por los educadores, bajo la rúbrica de «ofensas a la castidad» (n. 2356). Reducido al rango de una desviación sexual, este acto no podía sino ser perdonado y luego disimulado. Por otra parte, las autoridades competentes no eran apenas más perspicaces, especialmente los psiquiatras y los trabajadores sociales.

Desconcertados por los escándalos de los abusos sexuales, los diferentes sectores católicos se devuelven la pelota unos a otros. Los católicos liberales culpan al clero de sus abusos de poder y de sus relaciones problemáticas con la sexualidad, atacando a la misma estructura eclesial. Los católicos conservadores atribuyen a los

² In Isaiam II, sobre 3,9, PL 24, 66; citado en T. de Aquino, *Suma Teológica*, «La simulación y la hipocresía», q. 111, art. 1.

³ Levítico 19,14; Marcos 9,12. T. de Aquino, «El escándalo», q. 43, art. 1.

desórdenes de las sociedades post-68, a los errores de los teólogos moralistas y a la relajación de la disciplina eclesiástica los abusos de los sacerdotes pederastas, como los de los homosexuales implicados en los abusos de menores. Añadamos a ello la poca clarividencia de los psiquiatras y de los servicios sociales, y la banalización de la responsabilidad interna de la Iglesia llega a su clímax.

Nos parece que sería necesario tratar teológica y canónicamente con más seriedad la mentira y la hipocresía. Estos dos temas ocupan un lugar muy secundario en nuestra tradición teológica, salvo como rúbricas en el campo de la moral o de la ética. Si se hace el ejercicio de catalogar el concepto de «mentira» en los índices teológicos, nos encontramos con escasos resultados. Sin embargo, uno de los grandes mandamientos se refiere a la mentira o al falso testimonio, el mal se asocia a una mentira original, al considerar, por ejemplo, al «Diablo» como el «Padre de la mentira» (Jn 8,44). En estos textos fundamentales, la dualidad entre el bien y el mal se combina y se asocia, frecuentemente, a la que existe entre la verdad y la mentira. Así pues, la mentira puede constituir, en cierto modo, el núcleo del mal. Pero ¿qué se dice sobre ella en la gran referencia en materia disciplinar de la Iglesia, es decir, en el Código de Derecho Canónico? El índice del Código de 1983 reenvía al concepto de mentira solamente en dos lugares. El primero concierne a la usurpación de cargos eclesiásticos, y utiliza el término *figir*. Se prohíbe fingir que se administra un sacramento (n. 1379). El segundo se refiere a un «delito de falsedad», en el caso de la falsedad afirmada en un documento eclesiástico público (n. 1391). Y hasta aquí llega lo que puede decirse sobre la mentira.

Pero es el término *escándalo* el que nos pone sobre una pista más fecunda, usado casi veinte veces en la sección dedicada al derecho penal. El canon 1318 es iluminador: «No establezca el legislador penas *latae sententiae* (automáticas), si no es acaso contra algunos delitos dolosos que puedan causar un escándalo más grave...». Se comprende que se trata de los dos sentidos evocados anteriormente del término *escándalo*, es decir, inducir al pecado e impactar a la opinión pública, lo que confirma la tesis de los teólogos americanos Thomas Doyle, Richard Sipe y Patrick Wall en su libro *Sex, Priests, and Secret Codes: The Catholic Church's 2,000-Year Paper Trail of*

*Sexual Abuse*⁴. Estos autores sostienen que el secreto y la mentira constituyen un *habitus* político secular del clero, ante la exigencia teológica y canónica de evitar los escándalos⁵. El disimulo de las desviaciones de sus miembros en materia sexual se practicaría desde siglos, incluidos los abusos de niños y de menores, para disgusto de los católicos conservadores que las atribuyen a la revolución sexual de los años sesenta. Parece estar en curso una reforma de la parte penal del código de derecho; veremos hasta qué punto toma nota de estos problemas profundos.

Otro tema que se echa en falta es el de la «hipocresía», que, sin embargo, es central en la crítica a la religión realizada por Jesús. La buscamos en vano en los manuales básicos sobre la fe cristiana. ¿Cómo ha podido convertirse en algo tan secundario, incluso en los diccionarios habituales y en las reflexiones teológicas? No obstante, es el núcleo de la crítica neotestamentaria a las autoridades religiosas por parte de Jesús: la simulación de la virtud, el disimulo de la perversidad bajo prácticas religiosas aparentemente virtuosas. El hipócrita trata de engañar al prójimo para conseguir su estima por una práctica externa de gestos religiosos o de muestras de virtud solamente aparente. En Canadá, el último ejemplo hasta la fecha es el del obispo de la diócesis de Antigonish, Raymond Lahey. Irónicamente, tras haber intervenido como mediador fidedigno entre las víctimas de abusos sexuales y su diócesis, fue arrestado en un aeropuerto. Frecuente viajero a países del Sudeste asiático, levantó las sospechas, y se encontraron en su ordenador cantidades de fotos de pornografía infantil. ¿Enfermo? Ciertamente, a los ojos de la psiquiatría, pero también un consumado experto en la práctica de la mentira y de la hipocresía.

⁴ T. Doyle, R. Sipe y P. Wall, *Sex, Priests, and Secret Codes: The Catholic Church's 2,000-Year Paper Trail of Sexual Abuse*, Volt Press, Los Ángeles 2006. Algunas otras obras que tratan de este asunto recientemente, aluden a la cuestión de la mentira y la hipocresía, por ejemplo J. Berry y G. Renner, *Vows of Silence. The Abuse of Power in the Papacy of John Paul II*, Free Press, Nueva York-Londres-Toronto-Sidney 2004.

⁵ Notemos que los cánones 1394 y 1395 del Código de Derecho Canónico hablan del escándalo en el sentido tradicional de hacer caer al prójimo, y recomiendan la expulsión del estado clerical de quienes lo cometen.

Al leer *Rêveries du promeneur solitaire* [Las ensoñaciones del paseante solitario] del filósofo Jean-Jacques Rousseau, donde, inspirado por Plutarco, discute sobre la mentira y habla de la aversión moral que experimenta al respecto, nos quedamos asombrados por su extrema ansiedad existencial, que también se encuentra en Agustín, el autor que escribió el primer tratado teológico conocido sobre la mentira, *Contra mendacium*, en el que termina diciendo que la mentira no es jamás una opción aceptable. Aunque puede proteger a alguien, por ejemplo, de una amenaza física, no es nada comparable al daño que inflige a su alma. De los ocho posibles grados de mentira, la más grave concierne a la doctrina, y la segunda aquella que se dice en perjuicio de un tercero y en provecho de nadie (secciones 9–24 del tratado). En la modernidad, la mentira parece preocupar más a los filósofos, como Kant, Nietzsche y Derrida.

¿Puede hablarse de una inhibición de estas cuestiones en una gran parte de nuestra tradición? Para salvar la cara, la familia, la institución, el grupo disimula la verdad, practica incluso la negación. Ahora bien, al decir la verdad con respecto a la hipocresía de las autoridades religiosas, Jesús constituía un peligro, que fuertemente expresa el capítulo 23 del evangelio de Mateo: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, pues sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen hermosos, pero por dentro estáis llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia!». La Iglesia católica se ve obligada a revisar radicalmente estas prácticas de disimulo, sobre todo en materia sexual. Nuestras sociedades igualitarias y democráticas han desarrollado un agudo sentido de la dignidad personal, exigen más rigurosamente las cuentas a sus dirigentes, y, más profundamente, desacralizan a las autoridades hasta ahora intocables. El escándalo es ahora negarse a «hacer la verdad». Podría suceder que este ejercicio, más allá de la denuncia de los delitos de pederastia, llevara incluso al catolicismo a admitir su impotencia para controlar eficazmente la sexualidad de sus numerosos miembros con voto de celibato. ¿No habría generalizado la práctica de esta exigencia hasta el exceso?

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

LO QUE LA IGLESIA EN CROACIA CALLA

No es preciso ser ningún *insider* de la jerarquía eclesiástica ni siquiera estar comprometido de manera especial en la vida cotidiana de la Iglesia para poder enumerar por lo menos un par de temas o de desafíos de cierta importancia sobre los que la Iglesia prefiere no hablar. No obstante, este artículo no ve su tarea en tratar temas tabú, ni menos aún tiene la intención de exponer en estilo exhibicionista ante un vasto público los «trapos sucios» de la Iglesia. Este artículo quiere intentar dar una respuesta a la pregunta: ¿Por qué calla la Iglesia cuando debería hablar? Y, además: ¿cómo puede callar, cuando la opinión pública, y no solo la de la Iglesia, espera su palabra, más aún, su honestidad y sinceridad, así como un compromiso desinteresado? Si partimos de la base de que el silencio no consiste solamente en la mera ausencia de palabras, se impone la pregunta de qué consecuencias actuales se derivan del silencio de la Iglesia, no solo para el prestigio futuro de la Iglesia en la sociedad croata, sino sobre todo para su misión primaria, el anuncio de la Buena Noticia.

* FRANO PRCELA, O.P., nacido en 1966 en Sinj, Croacia, es investigador asociado del Institut M. Dominique Chenu, de Berlín. Publicaciones, entre otras: «Die "Kirche der kroatischen Märtyrer"». Von Opfern zu Märtyrern und zurück», en *Wort und Antwort* 52 (2011) 3, 125-130; «Croatia: The search for identity between the conflicting priorities of nation and the religion», en *Dominican perspectives for Europe – Religion and Public Sphere*, v. 7, Pistoia 2011, pp. 28-34.

Dirección: Institut M.-D. Chenu, Schwedter Strasse 23, 10119 Berlin (Alemania). Internet: www.institut-chenu.eu. Correo electrónico: franoprcela@yahoo.com

Aclaraciones

Al comienzo se han de hacer una algunas constataciones, cada una de las cuales es, de manera diferente, de por sí significativa para el tema del silencio o del callar por parte de la Iglesia. Ante todo requiere una clarificación el título mismo, que habla del callar de la Iglesia. Callar o hacer silencio intencionalmente en la Iglesia no designa aquí necesariamente solo la ausencia de discurso público de la Iglesia sobre sus propios problemas, sino también la ausencia de su palabra acerca de los problemas de la sociedad. No se trata, pues, solamente del callar en perspectiva intraeclesial, sino también del callar en relación con la presencia de la Iglesia en la sociedad. Por eso tenemos que considerar ambas cosas: el silencio intraeclesial y el silencio público de la Iglesia en Croacia. En segundo lugar, la Iglesia católica de Croacia no está presente de forma conspicua en la sociedad croata solamente como una magnitud estadística (formalmente, casi el noventa por ciento de los ciudadanos de la República de Croacia pertenecen a la Iglesia católica), sino que, en virtud de su prestigio, es también una institución muy influyente en la sociedad y, de ese modo, también un factor importante en los procesos de decisión en torno a los temas que revisten importancia para la sociedad croata. Pero las instituciones fuertes son por naturaleza parcas a la hora de hacer autocrítica, y esto no es solo una característica de la Iglesia católica en Croacia.

En tercer lugar hay que tener en cuenta que, durante la dictadura comunista (1945-1990), en virtud de las circunstancias, muy desfavorables para la Iglesia, esta se vio obligada a imponerse un «silencio intraeclesial». Estando al límite de sus fuerzas y limitada a un espacio de acción sumamente limitado, la Iglesia en Croacia no podía permitirse un mayor dinamismo de actividad pública, de modo que evitó tematizar sus dificultades internas a fin de ahorrar fuerzas para la lucha contra el poderosísimo enemigo ideológico. Por eso se esforzó por aparecer hacia fuera como una institución armoniosa y unida, que intentaba evitar a toda costa conflictos internos¹.

¹ Por supuesto, esto no significa que no haya habido conflicto alguno. Por el contrario. Por ejemplo, uno de los más importantes fue el conflicto de la jerarquía

En cuarto lugar, el comunismo había hecho retroceder a la Iglesia a una vida «en la sacristía». Pero ahora, con las modificaciones democráticas, se le han abierto ampliamente las puertas al ámbito de la vida pública, circunstancia que no solo la encuentra sin preparación, sino que ella utiliza a menudo con una valentía irreflexiva. Para colmo, en el proceso de ejercitarse en el discurso público, la sociedad croata cargaba con la trágica experiencia de la guerra (1991-1995), por lo cual la Iglesia estaba también en primer plano como lugar del consuelo y de la ayuda. Durante la guerra, la Iglesia había realizado un trabajo bastante bueno en el ámbito humanitario y pastoral, pero se había descuidado a sí misma. Alentada por la imagen que tenía de sí como autoridad nacional incuestionada y como institución poderosa, no sintió la necesidad de prepararse para una sociedad pluralista y para la creciente secularización.

Estas consideraciones introductorias son importantes para comprender el actual silencio de la Iglesia y el silencio en el seno de la Iglesia.

Vida en la oposición

En la Yugoslavia comunista, también Croacia tuvo un movimiento político independiente, la llamada «Primavera croata», que exigía cambios políticos. Pero, como muchos otros movimientos de ese tipo en los países comunistas situados detrás del «telón de acero», también el de la «Primavera croata» había sido brutalmente detenido a comienzos de la década de 1970. La conducción comunista croata fue cambiada violentamente, los dirigentes del movimiento estudiantil y muchos intelectuales fueron enviados a prisión por muchos años. Se llegó así a lo que desde entonces se designa como «el silencio croata». A pesar de todo, la Iglesia siguió siendo la única voz de importancia mayor que trabajaba por los intereses del pueblo croata.

eclesialística con la sociedad teológica «Presencia teológica» (Teološko društvo «Kršćanska sadašnjost»). Al mismo tiempo, había un discurso teológico muy dinámico, en especial inmediatamente después del concilio Vaticano II.

Apoyada en su secular experiencia como guardiana de la identidad nacional y cultural croata, la Iglesia continúa desempeñando también después de los cambios democráticos de la década de 1990 un papel sumamente activo e integrador en la nación². En la experiencia existencial de los hombres que se vieron obligados a una guerra de defensa, la Iglesia llevó la pesada carga de restañar las heridas abiertas por la guerra y de mitigar los sufrimientos relacionados con ellas. Su prestigio en el pueblo experimenta con ello su punto más alto. Pero las expectativas sobrepasan sus posibilidades. Frente a los desórdenes de la guerra, las acuciantes tareas de la joven democracia quedan retrasadas: la rendición de cuentas de las fechorías del comunismo, el esclarecimiento del pasado reciente, la institución de medios democráticos, la creación de una sociedad civil. Con la erección de un Estado independiente y liberado de la ocupación serbia, tanto la escena política como la social se encuentran hasta el día de hoy en un estado de constante desestabilización.

La jerarquía eclesiástica sigue recordando constantemente a los responsables del Estado que los intereses nacionales siguen siendo postergados y, con ello, puesta en peligro la seguridad del Estado, y que, por eso, hay que romper radicalmente con el «silencio croata»³. Por supuesto, esto no es malo en sentido fundamental, pero la dificultad estriba en que esta iniciativa expresamente política parte de la jerarquía de la Iglesia. Así, ya desde hace algunos años los mensajes de los pastores de la Iglesia con ocasión de las festividades (Pascua, Asunción de María o Navidad) se presentan como análisis o diagnósticos politológicos y como exigencias políti-

² Sobre la ambivalencia del papel de la Iglesia católica en el pueblo croata véase Frano Prcela, «Polog katoličkoga u hrvatskom identitetu», en Zorislav Lukić y Božo Skoko, *Hrvatski identitet*, Matica hrvatska, Zagreb 2011, pp. 211-232. O bien puede leerse un resumen del artículo en inglés: Frano Prcela, «Croatia: The search for identity between the conflicting priorities of nation and religion», en *Dominican Perspectives for Europe – Religion and Public Sphere*, v. 7, Pistoia 2011, pp. 28-34.

³ Por ejemplo, en fecha reciente, el obispo Mile Bogović dictó una conferencia con el significativo título: «La Iglesia ¿tiene que hablar hoy más alto y más claro?». Véase <http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=136705> (verificado: 28.2.2012).

cas. Es decir, la Iglesia calla en la medida en que no promueve una formación religiosa elemental más activa de los fieles⁴ sino que, en lugar de ello, prefiere plantear ella misma sus exigencias al *establishment* político y social en el plano eclesial oficial⁵.

Hablar acerca de lo ajeno, callar acerca de lo propio

Aunque, también bajo las condiciones de vida y de trabajo de la democracia, la jerarquía eclesial fuerza los temas nacionales y el discurso étnico, no es extraño que falte una pastoral creativa y un análisis teológico acorde con la época⁶. Un catolicismo típicamente tradicional acelera en tales circunstancias la reducción de la Iglesia a comunidad litúrgica, y la voz profética se convierte en mera crítica social. Por supuesto, bajo condiciones especiales, como se daban, por ejemplo, en tiempos del ataque contra Croacia, era enteramente apropiado tratar cuestiones de la nación y del Estado. Por el contrario, bajo condiciones democráticas normales para la acción política, la tarea de la Iglesia no puede ser la de llevar la voz cantante en política. De ese modo, un observador imparcial podría llegar fácilmente a pensar que la Iglesia católica de Croacia tiene una orientación nacional o nacionalista. Pero la palabra de la Iglesia respecto de los problemas de la nación, cuyo eje se desplaza últimamente cada

⁴ Nunca en la historia de la Iglesia católica en esta región ha habido tantos teólogos laicos como en nuestro tiempo, pero esto no se está expresando en una mejora del diálogo intraeclesial, y tampoco en una mayor intervención de la teología dentro de los discursos sociales o interdisciplinarios.

⁵ A pesar de que, según una investigación representativa realizada hace ya más de diez años, más de dos tercios de los fieles lo rechazan. Véase Pero Aračić, Krunoslav Nikodem, Franjo Šanjek, «Kroatien – Eine religiöse Kultur», en Libor Prudký y Pero Aračić (eds.), *Religion und Kirchen in Ost (Mittel) Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*, Viena 2001, pp. 212-219.

⁶ Véase Frano Prcela, «Teološki govor u postteološkom vremenu», en Frano Prcela O.P. y Dolores Matic O.P. (eds.), *Sto godina nije samo prošlost. Zbornik proslave 100. obljetnice Kongregacije sestara dominikanki svetih Anđela čuvara*, Glas Koncila, Biblioteka «Ljudi i događaji» knjiga 12, Zagreb 2007, pp. 131-143.

vez más a cuestiones del Estado en cuanto tal, no es, en última instancia, un discurso nacionalista, sino que vive del temor de la Iglesia de perder su posición de privilegio en el Estado y en la sociedad. Lamentablemente, al dirigirse a «su pueblo» y tratar acerca de sus temas políticos, la Iglesia se introduce *nolens volens* en un camino fatal: descuida en cierta medida a sus fieles; más aún, los deja, por así decirlo, en la estacada, cuando, en realidad, deberían ser sus primeros destinatarios y su primer contenido. Y esto no es solamente una modificación del contenido, sino también del papel. En efecto, al imitar a otro, la Iglesia produce una escisión en el seno de la propia comunidad, lo que podría llamarse el «cisma» entre la institución y la fe vivida. Y cuando, en las discusiones políticas, el «valor añadido» del argumento de autoridad de la institución hace pasar a menudo de forma inconsciente a un segundo plano la autoridad de los argumentos, la confusión es total. Podrá ser que con el discurso político público en la Iglesia se logre ocasionalmente romper el «silencio croata» en la política, pero con el cambio de temas y papeles se desplazan también las prioridades de la verdadera misión. Una paradoja que acelera la erosión pastoral y que empuja a un segundo plano el verdadero anuncio del Evangelio.

El trato con la crítica

¿Cómo se comporta la Iglesia frente a la crítica que se le hace? En la respuesta a esta pregunta deberíamos evitar que se nos olvide una cosa: el régimen en la Yugoslavia de Tito rechazaba categóricamente todo comentario crítico por parte de la Iglesia católica a propósito de la realidad socialista de entonces y no se daba tampoco por enterado de las más banales objeciones a manifestaciones sociales puntuales. Los déspotas comunistas negaban a la Iglesia cualquier participación en la discusión, argumentando que, de ese modo, ella se metía en política y, al hacerlo, se introducía en terreno prohibido. Los representantes de la jerarquía eclesiástica procuraban respaldar sus afirmaciones con argumentos razonables, pero siempre era un llamar a puertas herméticamente cerradas. Según la concepción del régimen, la vida pública era territorio canónico del partido comunista. Y, por supuesto, la Iglesia no tenía allí nada que decir.

Al parecer, cuando los representantes de la jerarquía eclesiástica se encuentran hoy en día con críticas a la Iglesia actúan de forma muy semejante a los déspotas comunistas de entonces. En efecto, rápidamente se sustraen al enfrentamiento público con argumentos a favor y en contra a fin de colocar lo más pronto posible al crítico o adversario en el rincón ideológico. La crítica es caracterizada con demasiada ligereza como ataque a la Iglesia. Aunque, realmente, en especial en los últimos tiempos, algunos medios en particular publican afirmaciones manifiestamente malintencionadas y mentaces sobre la Iglesia, esto no debería reafirmar a los representantes de la Iglesia en la actitud de contribuir también de su parte a dejar que discusiones necesarias degeneren en querellas ideológicas. La Iglesia católica ha tenido que aprender forzosamente a estar expuesta a una crítica acerba y, sin embargo, vivir con alegría. Esa crítica era a menudo bastante peligrosa, y entrañaba para algunos incluso un riesgo de vida —como puede verse claramente en el ejemplo del beato Aloisio Stepinac o de los muchos sacerdotes asesinados o condenados a años de prisión después de la Segunda Guerra Mundial—. La jerarquía eclesiástica da la impresión de mantener también bajo las condiciones democráticas de un liberalismo político su tradicional precaución, y no parece lograr entrar en un diálogo sereno y constructivamente crítico con la sociedad secular croata⁷. ¿Por qué?

Sin duda, la Iglesia se presenta claramente como locuaz y elocuente en la sociedad. Le gusta presentar su doctrina y exhortar a un comportamiento moralmente correcto, es veloz para corregir opiniones contrarias y anuncia con elocuencia su posición *ex cathedra*. Pero no se esfuerza por buscar el encuentro con los que no piensan lo mismo. Se queda en general en pronunciamientos, a veces hasta pareciera como si sugiriese indirectamente al interlocutor una «conversión» (a la única forma de ver correcta). Al parecer, no le importa encontrarse con los que piensan diferente, compren-

⁷ Véase, p. ej., Jakov Jukić, «Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma», en *Crkva u svijetu* 29 (1994) 4, 363-378; véase también Špiro Marasović, «Perspektive pluralističkog djelovanja Crkve u hrvatskom društvu», en *Bogoslovska smotra* 73 (2003) 1-2, 361-393.

derlos intelectualmente y entenderlos de manera contextual, sino darles a entender por dónde va el camino y dónde está la solución. No solo sucede que en la Iglesia no se da enfrentamiento alguno con opiniones contrarias, sino que ni siquiera existe el esfuerzo por verificar las propias posiciones. Cuando en la Iglesia ocurre un escándalo, cuando eclesiásticos sacuden los cimientos en los que descansa la confianza que se brinda a la Iglesia, entonces, la Iglesia calla. La opinión pública de la sociedad (también la de los fieles) se informa sobre todo a través de los medios públicos de comunicación, mientras que los representantes oficiales de la Iglesia, cuando se trata de «malas noticias» sobre ella, solo comienzan a hablar cuanto ya se ha dicho todo lo que la Iglesia oficial debería haber dicho hacía mucho tiempo, y solo se disculpan cuando ya no les queda otra salida, y solo para limitar el consecuente daño para el prestigio de la institución⁸. Una sinceridad forzada.

De modo que, cuando el prestigio de la institución está en peligro, se entra rápidamente en acción, pero cuando lo que está en peligro es la verdad en la Iglesia o la verdad sobre la Iglesia, se espera, se calcula, se procura ganar tiempo, se calla. Más aún, hasta se impide directamente, por medio de una prohibición expresa de hablar, que la verdad salga a la luz, como sucedió no hace mucho tiempo en el caso «Dajla», en la disputa en torno al derecho de propiedad sobre un monasterio benedictino en Istria. La crítica que se articula en el ámbito público se encuentra generalmente con un rechazo categórico de la Iglesia o rebota contra ella. Y el fruto de este elocuente silencio son las cada vez más frecuentes «conversaciones», fatales (no solo, pero ciertamente sobre todo) para la Iglesia: discusiones en la opinión pública sobre la Iglesia, pero sin la Iglesia.

⁸ Lugares que sirven a la comunicación con la opinión pública (oficinas de prensa de los obispos o portavoces de las organizaciones de Iglesia) siguen siendo, al parecer, un fin en sí mismo. A los representantes de la jerarquía eclesiástica les gusta aparecer en los medios seculares, especialmente ante las cámaras de televisión, cuando les resulta «propicio», pero rechazan categóricamente una comunicación en el caso de «temas incómodos» o bien pasan simplemente tales cuestiones en silencio.

Una vida sin opinión pública propia

La jerarquía eclesiástica se comporta de la forma expuesta frente a la crítica externa porque las cosas se encuentran en un estado muy semejante en las propias comunicaciones intraeclesiales. En efecto, el recelo frente al discurso en torno a una misma mesa en un plano de igualdad en el seno de la opinión pública croata se nutre del hecho de que no hay todavía una opinión pública interna, es decir, intraeclesial. Naturalmente, también dentro de la Iglesia se desarrollan diálogos. La pregunta es qué valor comunicativo tienen estos diálogos. Más aún: ¿qué otro fin tienen estas conversaciones que servir al funcionamiento de la institución? ¿El prestigio de la institución? ¿El prestigio individual de determinadas personas? ¿Diálogo en busca de la verdad? O, finalmente, la pregunta de las preguntas: ¿Qué hay de la comunicación en la verdad (la coincidencia entre palabras y hechos)? La jerarquía eclesiástica se esfuerza sobre todo por presentar a la Iglesia tanto hacia fuera como hacia dentro como una institución unida y armoniosa. Este esfuerzo es legítimo y comprensible, pero tiene también su costo. Y ese costo, según parece, es «a toda costa». Si se quiere una unidad a toda costa, pronto se establecerá una uniformidad de pensamiento; si se fuerza la armonía, ya no se presta oídos a las posiciones diferentes o (¡Dios no permita!) contrarias; y, si se acentúa demasiado la tradición, se reprime al mismo tiempo la creatividad. En consecuencia, la Iglesia podría encontrarse muy pronto en un terreno muy peligroso donde solo parece tratarse de defender las propias prescripciones y el propio prestigio, al precio que sea. Entonces se espera obediencia en lugar del ejercicio de la responsabilidad, y la conciencia individual es sacrificada al prestigio de la institución, cosa que no es buena para la institución ni tampoco para su futuro y su autenticidad.

Tanto religiosos, sacerdotes y obispos como también empleados de la Iglesia (¡o sea, también laicos!) se deciden con demasiada facilidad en esta divergencia entre la institución y la propia conciencia a favor de la denominada obediencia, y prefieren no seguir la propia conciencia. El fruto de semejante (ausencia de) comunicación no es el discurso y el diálogo en libertad, sino el asentimiento servil, el no enfrentamiento de la realidad, el silencio. No se dice lo que se

piensa sino que se quiere escuchar lo que dice el superior y lo que sirve a la propia carrera⁹. En semejantes circunstancias, manifestar una crítica tiene que parecer ya casi una deslealtad.

De modo que, si no puede haber discrepancia abierta alguna, los problemas no se tratan, sino que se callan: no hay discusión ni hay opinión pública. El silencio comunitario ignora la crítica, y la discrepancia solo puede darse en secreto. En circunstancias tales, la Iglesia fuerza su presencia demostrativa en la opinión pública, pero sigue viviendo sin su propia y primaria opinión pública. Sin duda, la Iglesia no tiene que divulgar con indiscreción todo sobre sí misma, pero, por lo menos, dentro de ella tiene que poder hablarse de todo.

Ya un silencio calculado sobre temas explícitamente teológicos, más aún el silencio sobre cuestiones estructurales, genera un entramado mental de silencio y estructuras de hipocresía. De modo que el problema no se encuentra en el silencio, sino en el callar intencional y en el no darse por enterado, que son un terreno muy fructífero para la hipocresía y hacen que los incapaces hagan carrera. En tales circunstancias se reduce la misión primaria al funcionamiento, y el contenido se convierte en algo secundario, casi trivial¹⁰.

Una lealtad institucional que no se plantea preguntas puede ser al mismo tiempo deslealtad frente al contenido. Para una mentalidad de subordinación, puede parecer un cuestionamiento fundamental de la institución¹¹ comentar un pronunciamiento o una afirmación

⁹ Si bien hay algunos que hacen oír ocasionalmente una voz crítica, la opinión pública eclesial margina e ignora sus aportaciones. Así, la mayoría de ellos vive en cierta medida una vida de disidente eclesial, mientras que un número más reducido hace sus aportaciones críticas en el marco de su carrera en los medios —o, más recientemente, también en la política, como, por ejemplo, el párroco emérito Ivan Grubišić, que ha presentado su candidatura al parlamento croata—.

¹⁰ Véase Jadranka Brnčić, *Biti katolik još. Ogledi i eseji*, Zagreb 2007; véase especialmente el capítulo titulado «Zavjera prešućivanja», *ibíd.*, 149-162.

¹¹ Como buen ejemplo de una relación no (auto)crítica con los propios temas se presenta la reacción de un representante de la jerarquía eclesiástica, al que se solicitó comentar un documento pontificio publicado hace no mucho

del magisterio de la Iglesia o, peor aún, manifestarse críticamente al respecto. Pero el escándalo no consiste en que se contradiga a la autoridad de la institución, sino más bien en la falsa lealtad, en la negación a referirse al contenido, en caso necesario también mediante una oposición pública¹².

Observación final

La Iglesia católica en Croacia es una institución fuerte, por lo cual es comprensible que tanto ella como los procesos internos que se dan en su seno despierten especial atención e interés en el público. Pero a este no le interesa solamente conocer la opinión de la Iglesia, sino que desea y exige cada vez más de la Iglesia que narre la historia de sí misma con toda la transparencia que es exigible. Por otra parte, las discusiones sobre los temas intraeclesiales «no procesados» siguen estando lamentablemente más o menos en manos de la parte jerárquica de la Iglesia. La constante y solemne aseveración (en sentido de responsabilidad) de que la Iglesia compete en cuanto tal a todos sus miembros da la impresión de ser, por lo menos, hipócrita. A todo esto, la sociedad croata sigue siendo, en el fondo, una comunidad escindida, y no cabe duda de que, como es lógico, también la Iglesia católica tiene en ello su parte de culpa a causa de su silencio y de su callar intencional. El cambio no puede exigirse solamente de los otros: con todo derecho debe esperarse también de las autoridades jerárquicas de la Iglesia una revisión, por lo menos, del modo de su comunicación *ad intra* y *ad extra*, tal como lo expresó ya al comienzo de este siglo un teólogo de Split: «Si la Iglesia quiere escrutar atentamente los signos del tiempo y darles una respuesta tiene que modificar también ella su estilo de vida actual, en muchos aspectos inadecuado. El modo de trato y de proceder dentro de la comunidad eclesial como también hacia fuera

tiempo (*Dominus Iesus*): el interpelado respondió que la Iglesia católica en Croacia recibe agradecida todo lo que proviene de la Santa Sede y no hace comentario alguno al respecto. *Ibid.*, p. 218.

¹² Véase Klaus Mertes, *Widerspruch aus Loyalität (Ignatianische Impulse 39)*, Würzburg 2009.

tienen que ponerse en consonancia con las condiciones de la vida actual sin cuestionar por ello la estructura fundamental de la Iglesia. Sin esta para nada sencilla adaptación de su modo de proceder, de su comportamiento y de su manera de comunicarse, la Iglesia perderá la capacidad de ser un signo eficaz de parte de Dios y un instrumento para la salvación de los hombres de nuestro tiempo¹³.

(Traducido del croata al alemán por Diethard Zils, O.P., y Frano Prcela, O.P., y del alemán por Roberto H. Bernet)

¹³ Nediljko A. Ančić, «Prisutnost Crkve u društvu», en *Crkva u svijetu* 36 (2001) 2, 125.

«MUCHAS FUENTES SIGUEN SIENDO
TODAVÍA INACCESIBLES»

Una conversación con Hubert Wolf sobre Pío XII

El proceso de beatificación de Pío XII, abierto ya en 1965 por el papa Pablo VI, se encuentra en una fase decisiva: en correspondencia con el voto de la Congregación para las Causas de los Santos, el papa Benedicto XVI ha reconocido el 19 de diciembre de 2009 a Pío XII el «grado heroico de las virtudes». Para la beatificación se requiere todavía la prueba de una curación milagrosa.

La inquietud con relación a este proceso de beatificación sigue siendo grande. Tanto desde el ámbito cristiano como desde el judío hacen oír

* HUBERT WOLF, nacido en 1959, es profesor de Historia Medieval y Moderna de la Iglesia en la Universidad de Münster. Estudió teología católica en las universidades de Tübinga y Múnich. En 1985 fue ordenado sacerdote y actuó hasta 1990 en la pastoral parroquial en la diócesis de Rottemburgo-Stuttgart. En 2003 recibió en razón de sus descoltantes logros científicos el Premio Gottfried Wilhelm Leibniz, que cuenta con la dotación económica más alta destinada a la investigación científica en Alemania. En 2004 recibió el Premio Communicator por su modélica transmisión de la ciencia a la opinión pública, y en 2006 el Premio Gutenberg.

Entre sus publicaciones se cuentan: *Der Vatikan und die verbotenen Bücher* (Múnich 2006); *Die Affäre Sproll – Die Rottenburger Bischofswahl 1926/27 und ihre Hintergründe* (Ostfildern 2009).

Dirección: Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster (Alemania). Correo electrónico: hubert.wolf@uni-muenster.de.

* NORBERT RECK, nacido en 1961, es redactor jefe de la edición alemana de *Concilium*. Correo electrónico: norbert.reck@mnet-mail.de; página web: <http://www.norbertreck.de>

una y otra vez su voz defensores y críticos de la beatificación. En el centro de la discusión de encuentran mayormente preguntas acerca de la relación de Pío XII con los judíos así como de su actuación durante el Holocausto.

El papa Juan Pablo II correspondió ya en septiembre de 1999 al deseo de los historiadores judíos de una investigación conjunta de la actitud de Pío XII frente a la persecución nacionalsocialista de los judíos con la institución de una comisión mixta de historiadores católicos y judíos. Esta debía investigar la validez de la edición vaticana de documentos sobre el tiempo de la Segunda Guerra Mundial (véase bibliografía) y contribuir a la clarificación de cuestiones aún pendientes. Sin embargo, dos años más tarde, en el verano de 2001, el grupo interrumpió su labor, pues creía no poder corresponder a su cometido sin tener acceso a los documentos de los años 1939-1945, que se conservan en el Archivo Vaticano. El acceso a los documentos de ese tiempo solo será posible, como muy temprano, en el año 2014, una vez que se haya procedido a su catalogación y conservación.

¿Puede acaso hablarse razonablemente, en tal situación, acerca de la imagen de Eugenio Pacelli o Pío XII? Sobre esta pregunta conversó Norbert Reck para Concilium con Hubert Wolf, historiador de la Iglesia y titular del premio Gottfried Wilhelm Leibniz.

CONCILIUM: El proceso de beatificación de Pío XII está muy adelantado, pero no ha concluido aún. Usted ha investigado y hecho publicaciones acerca de Pacelli o Pío XII y es director de la «Edición crítica en línea de los informes de nunciatura de Eugenio Pacelli 1917-1929» [Kritische Online-Edition der Nuntiaturrechnungen von Eugenio Pacelli 1917-1929]. ¿Qué puede decirse sobre él, desde su punto de vista?

HUBERT WOLF: No es tarea del historiador juzgar acerca de si la persona es un beato, de si posee el correspondiente grado de virtudes, etc. Los historiadores tienen una tarea diferente en los procesos de beatificación. En efecto, en todo proceso de beatificación y en todo proceso de canonización hay una comisión de historiadores, y esta tiene que reunir todas las informaciones, los rastros y las fuentes biográficas disponibles y, posteriormente, mediante un juramento, dar fe de que la *propositio* ha sido elaborada de forma completa y apropiada. Solo después dictamina la comisión teológica.

En lo que respecta concretamente a la elaboración de las fuentes acerca de Pío XII hay que tener en claro lo siguiente: tras el fracaso de la comisión mixta de historiadores católicos y judíos, Juan Pablo II se había decidido a dar acceso primeramente a los documentos de archivo del pontificado de su antecesor Pío XI, es decir, documentos de los años 1922 a 1939. Esto se dio en dos etapas: 2003 y 2006. Con ello se hicieron accesibles también las actas de Eugenio Pacelli, que en ese tiempo había actuado como nuncio en Alemania y, a partir de 1929, como cardenal secretario de Estado. Con esto tenemos ya una enorme cantidad de nuevas fuentes. Y Benedicto XVI encargó a continuación al Archivo dar acceso también a los documentos del pontificado de Pío XII. En dos a tres años deberían estar a disposición otros 200.000 legajos.

Como historiador, yo había esperado que, en coherencia con la decisión del beato Juan Pablo II, primeramente se esperara hasta que todas las fuentes fuesen accesibles, se examinaran tales fuentes con toda calma —*sine ira et studio*— según las reglas de la Historia, y que, solo después, la Congregación decidiera si se había alcanzado o no un grado de virtudes.

¿Se dio, pues, en este proceso de beatificación el segundo paso antes que el primero?

Yo hablo aquí solamente sobre la lógica del historiador. Puede haber otras lógicas, otros contextos de fundamentación. Pero, como historiador con cierta experiencia en comisiones de historiadores que se ocupan de beatificaciones, sé qué preguntas precisas se plantean a los historiadores y con qué exactitud tiene que ser ordenado primeramente el material. Por supuesto, no puedo juzgar si los miembros de la Congregación romana para las Causas de los Santos han examinado ya realmente las 200.000 cajas con documentos, las 200.000 unidades de archivo del pontificado de Pío XII —de las cuales gran parte no está todavía ordenada, como dice el prefecto del Archivo—. Es que ni siquiera las 100.000 cajas del pontificado de Pío XI, que son accesibles desde hace ya nueve años, han sido realmente investigadas, ni menos aún procesadas. Yo mismo he visto hasta ahora, tal vez, 1.000 cajas. En suma: nos encontramos ante un enorme corpus de fuentes.

Entonces, ¿es todavía verdaderamente prematuro decir algo sobre Pío XII?

Experimentamos una fuerte focalización de la discusión en la Segunda Guerra Mundial, en el silencio supuesto, efectivo, real o no de Pío XII respecto del Holocausto. Y a ello se agrega el hecho de que, simplemente, no se tiene aún acceso a todas las fuentes. Pero los papas no caen del cielo. También ellos tienen una biografía, y esta comienza mucho antes de su elección como papa. Por eso, yo diría: hay que hablar primeramente sobre Eugenio Pacelli.

En nuestro proyecto de Münster editamos en Internet —www.pacelli-edition.de— los aproximadamente 7.000 informes de nunciatura enviados por Pacelli desde Alemania en el tiempo que media entre 1917 y 1929. Gracias al Premio Gottfried Wilhelm Leibniz de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) [entidad alemana para la promoción de la investigación científica], he tenido la posibilidad de preparar cuidadosamente este proyecto. Entretanto, la DFG lo promueve como proyecto a largo plazo. Pacelli envió a Roma informes detallados, en algunos casos incluso varias veces por día. Además, contamos tanto con los informes en su versión definitiva como también con las minutas. Por tanto, se puede comparar lo que Pacelli escribió espontáneamente y cómo modificó después el texto. Para cada día se pueden seguir de cerca las preguntas: ¿Qué considera importante este hombre? ¿Qué informa a Roma? ¿Qué capta, qué criterios tiene? ¿Qué impronta le deja, realmente, Alemania?

¿Pueden reconocerse patrones al respecto?

Según creo, Pacelli recibió de Alemania dos improntas decisivas. La primera impronta es el trauma que proviene del tiempo del *Kulturkampf*, es decir, de los enfrentamientos entre el Imperio alemán y la Iglesia católica entre los años 1871 y 1878. Esto tuvo una larga repercusión posterior en el catolicismo alemán. Pero Pacelli tenía en mente no tanto los enfrentamientos políticos, las leyes anticlericales, etc., como el desastre que a ello se asociaba en la pastoral. El conflicto con el Estado alemán había llevado a que miles de parroquias no pudiesen ser cubiertas, a que obispos fuesen expulsados, a que millares de católicos murieran sin el consuelo de los santos sacramentos, o sea, a que no se cumpliera la tarea más importante

de la Iglesia. Al final, creía Pacelli, Dios preguntará a la Iglesia cuántas de las almas que le fueron confiadas se habían perdido. Por eso, para él, la consecuencia era no meterse nunca más en un conflicto con el Estado. Es una experiencia alemana y, al mismo tiempo, algo que resulta ilustrativo respecto de lo que sucede en la Segunda Guerra Mundial.

El segundo trauma es el de la iniciativa de paz del papa Benedicto XV en el año 1917. Pacelli debía negociar con el gobierno alemán y actuar en pro de una finalización de la Primera Guerra Mundial. El intento fue un fracaso, y para Pacelli se siguió de ello la consecuencia de que, en el futuro, la Santa Sede debía conservar una estricta neutralidad: a fin de cuentas, en los frentes había creyentes en todas las partes, y no podía ponerse del lado de una de ellas.

Si estos dos traumas marcaron de manera esencial a Pacelli en sus doce años en Alemania, tal vez pueda entenderse mejor por qué fue después muy reservado con las protestas públicas dirigidas a los nacionalsocialistas. Simplemente, él es diferente de su predecesor Pío XI, que reaccionaba a menudo de forma muy espontánea. Cuando ahora se discute sobre el llamado silencio de Pío XII acerca del Holocausto, es cierto, naturalmente, que en su discurso de Navidad del 24 de diciembre de 1942 no mencionó expresamente por su nombre a víctimas y victimarios: habló de hombres que «sin culpa propia alguna, a veces solo por razones de nacionalidad o de raza, se ven destinados a la muerte o a un progresivo aniquilamiento». Pero alabó expresamente al obispo de Berlín, Konrad von Preysing, por su intervención a favor de los judíos perseguidos y, en varias cartas a los obispos alemanes, deja en sus manos la decisión acerca de qué tipo de intervención episcopal es oportuna. Y les dice que es bueno si hablan, que también él quiere gritar, pero que no puede porque su ministerio papal le impone reserva. Estas cartas a los obispos alemanes son ya conocidas, y muestran que el mismo Pío XII siente que quisiera hablar, que tendría que hablar, que tendría que gritar en voz más alta, pero que, en virtud de su comprensión del ministerio, no puede hacerlo. Según mi opinión, estas manifestaciones son una prueba de que, tal vez, estos dos traumas dejaron, efectivamente, huellas en él.

¿Ha cambiado su imagen de Pacelli a través del análisis de los informes de nunciatura?

Yo mismo tenía la idea preconcebida de que el nuncio Pacelli era más bien un político, un astuto diplomático. Pero mi imagen se está relativizando. Las fuentes muestran ahora esta fuerte insistencia en la pastoral como ley suprema: *cura animarum suprema lex*. Podrá no ser siempre prudente seguir este principio en lo político. Pero, naturalmente, como pastor, no tenía otra alternativa. Pero esta es solo una impresión provisional, pues todavía no hemos editado en su totalidad, ni menos aún analizado, los 7.000 informes de nunciatura.

¿Qué papel desempeñó Pacelli en las tratativas sobre el concordato del Reich con Alemania?

Como se sabe, se ha acusado a Pacelli de haber hecho una transacción con Hitler: según se afirma, para obtener la aprobación del *Reichskonkordat* por parte de Hitler, le ofreció, en contraprestación, que el Partido del Centro, de inspiración católica, votaría en el Parlamento a favor de la Ley Habilitante [*Ermächtigungsgesetz*]. De ese modo, dicen los acusadores, Pacelli ayudó a Hitler a obtener mayoría en la aparente legitimación de su dictadura. Sin embargo, las fuentes a las que hemos echado un vistazo refutan con inequívoca claridad esta hipótesis. En realidad, sucedió lo contrario: Pacelli estaba enfadado de que, el 24 de marzo de 1933, el Partido del Centro hubiese votado a favor de la Ley Habilitante y de que, cuatro días más tarde, los obispos alemanes hubiesen revocado la condena al nacionalsocialismo. Con ello, los católicos alemanes arrebataron a Pacelli, por así decirlo, los dos triunfos que tenía en la mano para sus tratativas con Hitler sobre el concordato del *Reich*.

Hay una serie de ejemplos más que pueden demostrar que, a menudo, Pacelli no concuerda con los difundidos clichés. Pero en estas cuestiones nos concentramos siempre en Alemania. La Iglesia católica, sin embargo, es un *global player*. Tenemos que plantearnos la cuestiones internacionales y ocuparnos de los pontificados de Pío XI y de Pío XII desde un acceso internacional —cosa, esta última, que sucede demasiado poco—. Si no logramos establecer esta interconexión internacional, solo entenderemos de forma par-

cial. Un investigador norteamericano, latinoamericano o de Europa del Este que indagara sobre sus preguntas a través de las fuentes podría sacar a relucir aspectos totalmente distintos.

¿Cuáles son sus intereses con relación a Pío XII?

A ocuparme de Pacelli o de Pío XII no me mueven intenciones apoloéticas ni polémicas. Simplemente, tengo preguntas, preguntas por responder. Por ejemplo: ¿Cómo surgen, en general, las decisiones en la Curia? Hasta ahora, esta pregunta no se ha planteado todavía como se debe. ¿Decide realmente el Papa solo? Entonces, él sería también el único responsable. Ya bajo el pontificado de Pío XI, el estilo de conducción se vuelve crecientemente autocrático. De hecho, la «Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios», que depende de la Secretaría de Estado y está formada por siete cardenales, ya no es convocada bajo Pío XI. Y Pío XII no nombra a ningún secretario de Estado desde 1944 hasta 1952. Frente a esto me pregunto: ¿Quién hace los trabajos preliminares para el papa? ¿Quién prepara las decisiones? Es una pregunta de palpitante interés que, sin embargo, no ha sido aclarada todavía, puesto que, naturalmente, según el modo en que se produzca la toma de decisiones, estas tienen que ser clasificadas de modos diferentes.

¿Significa esto que, en general, proyectamos muchas cosas demasiado pronto hacia la autoridad suprema?

Exacto. Si investiga usted con más detalle procesos concretos de decisión, se plantean preguntas totalmente diferentes. Por ejemplo, ¿por qué no se publicó la encíclica *Societatis unio*, sobre la «unidad del género humano»? Pío XI la había encargado, y —por lo menos según el esbozo alemán del P. Gustav Gundlach— contenía, entre otras cosas, una clara condena del antisemitismo. La pregunta es, obviamente: ¿por qué no se publicó? ¿Es que Pacelli, como cardenal secretario de Estado, ya no entregó la encíclica terminada al Papa enfermo? Y, cuando el mismo Pacelli fue elegido Papa, ¿se dio simplemente carpetazo al asunto? ¿Y ello porque no era de su agrado? Esto mismo se afirma una y otra vez. Pero, simplemente, no tenemos prueba alguna al respecto. ¿He de formular un juicio antes de haber considerado realmente todas las fuentes pertinentes? Pues

sería un duro veredicto decir que el secretario de Estado omite deliberadamente entregar al Papa bajo el cual ejerce su función una encíclica que este le había encargado. Si se quiere afirmar esto hay que tener hechos muy concretos. Pero no tenemos tales hechos. No obstante, seguimos sin cejar tras la pregunta.

No obstante, la pregunta de si Pacelli o Pío XII era o no un enemigo de los judíos es especialmente importante si la Iglesia lo declara beato y, de ese modo, lo presenta como modelo para todos los cristianos.

Lo reitero: podremos responder la pregunta cuando tengamos todas las fuentes. En realidad, difícilmente se encontrarán manifestaciones verdaderamente antisemitas contra los judíos en los informes de nunciatura hasta el año 1929. Pero entretanto podemos decir qué cuño tiene Pacelli, podemos decir que no estaba totalmente exento del tradicional antijudaísmo del catolicismo. Todos conocemos las oraciones del Viernes Santo en el rito latino de entonces. «Oremos por los pérfidos judíos [*pro perfidis Iudaeis*], para que Dios nuestro Señor quite el velo de sus corazones». En 1928, cuando hubo una iniciativa de la asociación sacerdotal *Amici Israel* para modificar esta oración del Viernes Santo, Pacelli no se pronunció. Informó con precisión sobre el asunto, pero no se empeñó por ello.

De modo que puede decirse que, aquí, Pacelli no se comprometió, que permaneció en el carril del modelo antijudío tradicional. Pero ¿no dice esta historia más acerca del antijudaísmo católico que sobre Pacelli?

Ciertamente. No sabemos por qué Pacelli no se comprometió. Hasta ahora no conocemos afirmaciones al respecto. Pero la reforma de la oración del Viernes Santo por los judíos habría sido un auténtico cambio de orientación. ¡Hay que imaginárselo! Habría sido un ámbito en el que la Iglesia era la única competente: su liturgia, su afirmación sobre sí misma en los actos de culto católico de todo el mundo. Y no se trataba de cuestión alguna del Estado, no se necesitaba, para la modificación, recurrir a ningún contrayente de concordato. Aquí habría sido la responsabilidad originaria y propia de la Iglesia decir que no. En lugar de ello, bajo Pío XI los *Amici Israel* fueron prohibidos.

Siempre de nuevo me asombro de que se subestime tanto esta iniciativa en su importancia. Hay que tener claro que, en 1928, 5.000 sacerdotes, obispos e incluso cardenales apoyaban a los *Amici Israel* y querían reformar esta oración litúrgica de tono antisemita. Finalmente, hasta la Congregación de Ritos votó unánimemente a favor de la modificación de la liturgia en este punto. Esto es una prueba de que en la Iglesia católica y en la Curia había también actitudes respetuosas hacia los judíos, y no solo antijudaísmo. La argumentación de los *Amici Israel* era concluyente, como expuso uno de los peritos, el abad Ildefonso Schuster, posterior arzobispo de Milán: la palabra *perfidus*, que desde el punto de vista teológico designa originalmente una carencia, se ha vuelto equívoca en el uso moderno del lenguaje; todo aquel que escuche *perfidis Iudaeis* escucha solamente «pérfidos judíos». Hay que tener esto en cuenta y tachar la palabra *perfidus* de la oración.

Marco Sales y Raffaele Merry del Val, del Santo Oficio, lucharon decididamente en contra, entre otras cosas con contestaciones delirantemente antisionistas: dijeron que, hoy, los sionistas erigen el Estado de Israel, y que, mañana, vendrán con sus naves por el mar y aniquilarán Roma. ¡Cosas como estas tenían en la cabeza! Finalmente, Merry del Val y Pío XI formularon un decreto que se publicó el 14 de marzo de 1928. En él se prohibió el grupo *Amici Israel* y se condenó como no cristiano el antisemitismo racial. ¡Una bomba de humo! En efecto, el Papa pensó: si alguna vez sale a relucir que hemos impedido la reforma de la oración del Viernes Santo, esto podría interpretarse como antisemita. Mejor será, pues, que condenemos al mismo tiempo el antisemitismo. Los obispos y los fieles no supieron nada de este trasfondo. En el decreto no se decía una sola palabra sobre la petición del Viernes Santo por los judíos. Solo decía que los *Amici Israel* atentaban de alguna manera contra la doctrina de la Iglesia y contra la sagrada liturgia. Y hoy se cita siempre este decreto para decir que la Iglesia católica condenó el antisemitismo racial mucho antes que todas las demás...

Para mí, esta historia es totalmente decisiva. Allí, quien estaba frente al reto era Pío XI, no el tan denostado Pío XII. Y debe de haber tenido motivos para pasar por alto a una cantidad tan grande de patrocinadores de una iniciativa. Y con esto me encuentro de

nuevo en el siguiente punto: si se habla del silencio de la Iglesia respecto del Holocausto, hay que hablar también sobre el comportamiento de la Curia y sobre el comportamiento de la Iglesia para con los judíos en un contexto más amplio. Y, para mí, aquí se ha perdido en 1928 una verdadera oportunidad. Si la reforma se hubiese hecho en 1928, la Iglesia habría estado posicionada de una forma mucho más clara desde el principio frente a los conflictos que vendrían. Pero el «hubiese» y el «habría» no existen para un historiador de la Iglesia.

Por tanto, se trata de mucho más que de encontrar a un culpable para determinadas cosas.

Sí, con seguridad. Esto vale también para Pío XI. En efecto, en 1938 él tiene una posición totalmente distinta de la que tenía todavía en 1933 o en 1928. En el último texto, que escribe de su propio puño y letra a los cardenales de Estados Unidos y Canadá, se empeña a favor de los estudiantes judíos de todas las facultades que en Alemania, Austria e Italia han sido relegados de las universidades a causa de su raza, y pide a los cardenales de Estados Unidos y Canadá encontrar lugares de estudio para los estudiantes judíos, puesto que, dice Pío XI, tienen la misma honorable *razza* que nuestro Salvador Jesucristo.

También aquí puede preguntarse qué posición asumió Pacelli al respecto. Muy poco es lo que sabemos de ello. Pero sería importante. Naturalmente, comprendo que todos querríamos responder ya ahora a la pregunta que se encuentra al final: ¿calló o no calló? ¿Consideró hablar? Pero tenemos que comenzar mucho más abajo: ¿Qué llegó a saber y cuándo? ¿De quién sabía qué cosas? ¿Qué tan fiables eran las informaciones con las que contaba? ¿Con quién discutía sobre ellas? ¿Hay correspondiente documentación de origen vaticano contraria a los escritos que conocemos a través de los diplomáticos?

No tengo derecho a decir: hablar hubiese sido más correcto. Esto sería de vuelta una cuestión moral. A mí me interesan más las circunstancias históricas concretas, el nivel concreto de información. Por eso, lo primero que haría sería una cronología transparente: ¿Qué se supo a través de quién en qué momento? Entonces podría-

mos decir, por lo menos: su nivel de información en virtud de los informes de nunciatura es a tal fecha tal, cinco días después tal... Pero solo podré hacer esto cuando haya analizado todas las fuentes.

Y con ello no hemos hablado todavía para nada de la teología de Pacelli. Tampoco sobre la encíclica *Mystici Corporis*, ni sobre su aceptación de la exégesis histórico-crítica, ni sobre el dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo, del año 1950, que sería ya él solo un tema enorme en sí mismo.

O sea que queda mucho por investigar...

Las afirmaciones decisivas que circulan sobre el papa Pío XII no son hasta ahora más que hipótesis. Hay todavía muchísimas preguntas pendientes de respuesta y una enorme cantidad de fuentes sin analizar. Hay mucho por hacer. Y sería mi deseo que se pudiese investigar a un *global player* como era Pío también en una cooperación internacional, a fin de llegar a una imagen realmente abarcadora. Pero hasta ahora no se ha llegado a ello en la corporación de los historiadores.

Bibliografía y fuentes

Pierre Blet-Angelo Martini-Burkhardt Schneider-Robert Graham (eds.), *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, 11 tomos, Ciudad del Vaticano 1965-1981.

Burkhardt Schneider (ed.), *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe*, Maguncia 1966.

Hubert Wolf, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, Múnich 2008.

Hubert Wolf-Klaus Unterburger, «Papst Pius XII. und die Juden. Zum Stand der Forschung», en *Theologische Revue* 105 (2009/4) 265-280.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

HOMENAJE PÓSTUMO
A PAUL BURNS

Paul Burns, que en los últimos años ha sido el editor infatigable de la edición inglesa de *Concilium*, durante su publicación por SCM/Canterbury Press, y que era conocido por las editoriales, los editores y los colaboradores de la revista en todo el mundo por su compañerismo responsable y su encantadora amistad, así como por su profundo interés por la comunidad y el futuro de una Iglesia justa y liberal, murió repentinamente en enero de 2012.

Paul se formó con los Benedictinos de Ampleforth y estudió Lenguas Modernas en Oxford, donde se especializó en español, y en francés como materia complementaria. Ha sido escritor, editor, pintor consumado de acuarela y gouache, jardinero creativo, miembro de un coro, traductor de obras literarias y académicas, ecumenista, presidente de consejo escolar, y, por supuesto, padre abnegado de cuatro hijos, pero esencialmente era un editor. Fue coherente al considerar la edición de obras religiosas como una vocación que le exigía responsabilidad intelectual, social y moral, como también diversión, alegría y gozo. A veces, esta combinación suscitaba la ira de los que repiten siempre lo mismo y los fundamentalistas, tanto eclesiásticos como laicos. Aunque pasó unos pocos años aquí y allá con editores laicos, sobre todo con Paul Hamlyn y Peter Sacket, publicando libros para niños, otro de sus intereses, la carrera de Paul estuvo esencialmente vinculada a la publicación de obras católicas modernas, sobre todo con la firma Burns & Oates, la principal editorial católica de Gran Bretaña, en varias de sus manifestaciones. En efecto, la carrera de Paul

comenzó cuando llegó a ser jefe de producción bajo la dirección de la antigua editorial Burns & Oates por su tío Tom Burns en Ashley Place (Westminster), y fomentó el respeto por las grandes tradiciones tipográficas de la firma, desde Meynell hasta Morrison, que nunca perdió. Fue director gerente durante el breve tiempo en que estuvo en poder de la firma alemana Herder, de Friburgo, y supervisó una serie de éxitos relevantes del período conciliar en la década de los sesenta, como el *Nuevo Catecismo para Adultos* (el crudamente censurado “Catecismo Holandés”, que marcó época), la enciclopedia teológica en seis volúmenes *Sacramentum Mundi*, editada por Karl Rahner y otros colegas, y revistas progresistas como la edición inglesa de *Concilium*, que compartía las influencias de Karl Rahner, Hans Küng y Edward Schillebeeckx, la *Herder Correspondence* y la mensual *Catholic Education Today* con un nuevo enfoque crítico. Un poco antes de la retirada de Herder de la editorial inglesa, entusiasmado por las reformas y las perspectivas del Vaticano II, Paul planeó también un apasionante pero demasiado ambicioso proyecto litúrgico en inglés que prestaba poca atención a las autoridades eclesiales, y, con su típico entusiasmo, animó incluso a los coros a que grabaran nueva música religiosa y brillantes y nuevos textos litúrgicos. Esta anticipación a la mentalidad de la Iglesia resultó ser intolerable para Westminster y fue detenida abruptamente.

Paul no era un editor político que estuviera asociado con un determinado partido, sino un anti-fascista convencido que desaprobaba el apoyo directo de su familia a los rebeldes en lugar de haber apoyado a la parte lealista en la Guerra Civil Española. Se horrorizó al descubrir, hacía unos pocos años, que su tío jesuita se había ofrecido para unirse a Franco como capellán de los rebeldes. Su fuerte sentido de la justicia y de la equidad hizo de él un defensor de la teología de la liberación y de la opción por los pobres en América Latina y mediante la acción comprometida en cualquier parte del mundo donde fuera posible. Tradujo del español, portugués, francés e italiano, y editó y publicó un vasto número de obras de teología de la liberación, incluyendo una serie de libros clásicos en este campo, muchos de los cuales tradujo él mismo, como también innumerables artículos de *Concilium*, a lo largo de los años. Un

logro notable que levantó cejas sagradas fue su traducción de la obra de Hugo Assmann *Practical Theology of Liberation*, que apareció con reproducciones de las clásicas ilustraciones grabadas de Mase-reel para el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels.

Su visión, dentro y fuera de la edición de obras católicas, era internacional y ecuménica. Inspiró y coordinó los simposios ecuménicos de editores de obras religiosas celebrados en Spode House, el antiguo centro de conferencias de los padres dominicos, y organizó muchas reuniones y cenas fructíferas en la Feria del Libro de Frankfurt y en otras partes. Dondequiera que viviese, desarrollaba un papel principal en los grupos ecuménicos, que fundaba con frecuencia. Durante un tiempo, Paul, con un amigo, dirigió su propia productora, que ideaba y presentaba libros progresistas de temática religiosa a las editoriales líderes de Gran Bretaña, Irlanda y los Estados Unidos, incluyendo los importantes simposios *The Church Now* y *The Bible Now*, que él coeditó, una serie de nuevas traducciones de clásicos espirituales y una antología de oraciones totalmente nuevas encargadas a autores como Graham Greene, George Barker y John Heath-Stubbs.

Posteriormente, Paul regresó a Burns & Oates cuando finalmente Search Press compró la editorial a Herder, y asumió el nuevo cargo de director editorial. Fue entonces cuando diseñó, editó y produjo lo que probablemente fue su proyecto más importante, la revisión en doce volúmenes de la obra *Lives of the Saints* de Butler, realizada por él mismo y un grupo de autores protestantes. Fue un intento valiente para proseguir e incluso impulsar la eliminación moderadamente severa que la Iglesia estaba haciendo de los santos ficticios en sus libros litúrgicos, y contar algo de la verdad de los supervivientes y del inmenso número de nuevos santos que estaba creando especialmente el papa Juan Pablo II. Durante un tiempo, Paul siguió trabajando como asesor de Burns & Oates, cuando la editorial fue comprada por el nuevo grupo Continuum, y finalmente se le pidió que se encargara de la edición inglesa de *Concilium* por su actual editorial SCM/Canterbury Press. Justo antes de morir, Paul estaba trabajando en el primer número de 2012, comunicándose con los editores de varios países, con las editoriales, y con la nueva secretaria general con sede en Madras (India).

La especial combinación que Paul hacía entre el máximo rigor, la compasión y el buen humor, con frecuencia estrepitoso, fue siempre rara en el ámbito de las editoriales de temática religiosa, y será muy echada de menos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)