

La elección y nombramiento de obispos: universalizar la confirmación papal de los legítimamente elegidos

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

El nombramiento de nuevos obispos reabre en muchas diócesis el problema de la participación del pueblo de Dios en la elección y nombramiento de sus prelados. Es la consecuencia de haberse consolidado una importante convicción: el presidente de las iglesias locales debe ser nombrado, después de escuchar el parecer de los directamente afectados.

Al papa san Celestino I (422-432) se debe lo que, desde el siglo V, es un criterio rector incuestionable en la organización de la vida eclesial: ningún obispo debe ser impuesto. A lo largo de la historia esto ha sido llevado a la práctica de diferentes formas, pero una insoportable injerencia de los poderes civiles y la influencia de la eclesiología protestante (negadora del sacramento del orden) hicieron que la legítima participación del pueblo de Dios quedara suplantada o pervertida.

Tal injerencia y eclesiología llevaron a que el obispo de Roma se reservara para sí dicho derecho, movido por la urgente necesidad de defender la libertad de los prelados y el sacramento del orden, como ministerio constitutivo y constituyente de la Iglesia católica. Sólo así se garantizaba debidamente la fidelidad de los sucesores de los apóstoles sólo y exclusivamente al evangelio, y sólo así se preservaba la apostolicidad de la Iglesia católica.

El concilio Vaticano II sostuvo con toda claridad la libertad de la comunidad cristiana para elegir a sus obispos, sin consentir ninguna transacción con las autoridades civiles (CD 20). De ello se hace eco el código de derecho canónico de 1983, cuando proclama que "en lo sucesivo no se concederá a las autoridades

civiles ningún derecho ni privilegio de elección, nombramiento, presentación y designación de Obispos” (377 & 5). Los padres conciliares eran conscientes de que la crisis galicana había quedado superada. La intromisión de la autoridad civil en la elección de los obispos pertenecía al pasado, aunque en el presente quedaran algunos restos de ella, lo que explica su decisión a respetar el privilegio de presentación de obispos, allí donde se hubiera pactado, junto con su llamada a renunciar a tal privilegio¹.

Además, los padres conciliares tuvieron mucho cuidado en reconocer el sacerdocio común de los fieles sin confundirlo con el sacerdocio ministerial (diaconado, presbiterado y episcopado). Y también en diferenciar ambos sacerdocios, señalando una distinción fundamental entre ellos, no sólo de grado. Al proceder de esta forma, posibilitaban aproximarse a lo mejor de los aportes de las iglesias evangélicas, sin renunciar, por ello, a la singularidad del sacramento del orden según la comprensión católica: el ministro (particularmente, el sacerdote y el obispo) no es un simple delegado de la comunidad —como lo es en la eclesiología evangélica—, sino sacramento de Cristo. Y lo es por la imposición de manos, la invocación del Espíritu y la presidencia de una Iglesia local.

El Vaticano II reconoce que el sacerdocio común no diluye, ni menos deja de lado, la identidad cristológica del ministerio ordenado. Y al mismo tiempo, queda bien articulada con el sacerdocio de todos los bautizados. No oculta ni disuelve el sacerdocio común de todos los fieles cristianos.

A la luz de estas aportaciones conciliares, no es extraño que reaparezca la exigencia de recuperar el protagonismo que, tradicionalmente, ha tenido el pueblo de Dios en la elección de sus obispos.

Esto no se exige por simple mimetismo con el modo de proceder en las democracias formales burguesas, sino porque ya se ha superado la injerencia de los poderes civiles, que provocaron que tal derecho de la comunidad quedase en suspenso y reservado a la sede primada de Roma. Y, sobre todo, porque el

1. En España el procedimiento acordado con la santa sede el 7 de junio de 1941 para el nombramiento de obispos era el siguiente. El ministerio de asuntos exteriores, en contacto con la nunciatura, proponía seis candidatos al Vaticano; la santa sede escogía tres y, finalmente, el gobierno español elegía a uno de esos tres. En abril de 1968 Pablo VI solicita —en aplicación del concilio— que el estado español renuncie al privilegio de presentación. F. Franco contesta dos meses después, argumentando que no se trataba de un derecho de presentación, sino de negociación, querido en su día por la santa sede e inscrito en un concordato. Si se cambiaba este punto, sería preciso ir a la negociación de un nuevo concordato. Una vez instaurada la democracia, el marqués de Mondéjar entregó la misiva de renuncia el año 1976. Así se daba por concluido un privilegio que —ejercido desde el siglo XV e interrumpido en la segunda república— había sido retomado en el régimen de F. Franco.

Vaticano II ha recuperado para todos los bautizados una dignidad eclesial, que no es creíble sin ejercer la corresponsabilidad en los asuntos que afectan a la comunidad cristiana. Por tanto, sin participar en la elección y nombramiento de los obispos. Al exigir la devolución de tal derecho, se pide que la autoridad eclesial sea fiel a una tradición multiseccular en la iglesia.

Es hora —se recuerda en muchas comunidades cristianas— de dar la voz al pueblo de Dios en cuestiones que afectan a la vida ordinaria, sobre todo, en aquellas decisiones que comprometen su futuro a mediano y largo plazo. Tal es el caso de la elección del obispo que les ha de presidir.

Ésta es la convicción, bien argumentada, que asiste, por ejemplo, a la gran mayoría de las iglesias locales catalanas cuando piden intervenir en el nombramiento de sus obispos. Tiene raíces muy hondas en su tradición eclesial y se ha reactivado después del Vaticano II. Y éste es, igualmente, el contexto social y eclesiológico, en cuyo marco hay que entender el malestar causado entre la gran mayoría de los miembros que integran los consejos diocesanos de pastoral y del presbiterio de la diócesis de Bilbao por el modo como se ha procedido en el nombramiento de Mons. M. Iceta (2008).

Las reiteradas demandas de las iglesias catalanas y la explicitación de dicho malestar en el caso de la de Bilbao ofrece una magnífica ocasión para refrescar algunos puntos capitales que reaparecen, periódicamente, en algunas diócesis cuando se asiste al nombramiento de un nuevo obispo: la normativa jurídica sobre la elección de los obispos, la teología del ministerio episcopal que la fundamenta y su recepción en el postconcilio².

Comenzamos con el análisis de la actual normativa canónica sobre el nombramiento de obispos que aparece en un canon tan importante como desconocido, al menos en una de las dos vías que reconoce y sanciona.

Se trata del canon 377 & 1: “el Sumo Pontífice nombra libremente a los Obispos o confirma a los que han sido legítimamente elegidos”.

1. El papa “nombra libremente”

La primera parte del canon formula taxativamente lo que para la gran mayoría de los cristianos parece ser la única vía posible: el papa nombra libremente a todos los obispos del mundo. Veamos su significado.

La creación del colegio cardenalicio fue una de las determinaciones más importantes en la reivindicación del derecho que tenía la iglesia de Roma a elegir

2. Dejo, por razones de espacio, para una publicación posterior, el estudio de la rica e interesante intervención de algunas iglesias catalanas en el nombramiento de sus obispos.

libremente al papa. A la misma lógica obedece asumir la responsabilidad última en la elección de los obispos: preservar el derecho del pueblo de Dios a elegir libremente a sus prelados en armonía con la sede primada. Estando así las cosas, lo coherente es que —una vez superada la crisis galicana y asumida la verdad extrapolada en el protestantismo— se restituya al pueblo de Dios el protagonismo perdido, armonizado con la responsabilidad que tiene la sede primada de garantizar la unidad de fe y la comunión entre todas las iglesias.

Sin embargo, no fue éste el interés de los redactores del código de 1983 quienes —al enfatizar, cargados de razones, la libertad papal— descuidaron la práctica más tradicional, y acabaron sancionando una forma de gobierno eclesial más próxima al absolutismo político que a la colegialidad y corresponsabilidad eclesiales.

Semejante opción explica el desarrollo detallado del procedimiento que se ha de seguir para preservar la libertad del papa en la elección de los obispos, ya sea diocesanos, coadjutores o auxiliares.

Cuando se trata de elegir un *obispo diocesano* o un *prelado coadjutor*, corresponde al nuncio proponer a la sede apostólica una terna de candidatos, acompañada de un informe valorativo de los mismos. Al discernimiento aportado por el nuncio hay que añadir el parecer del arzobispo y de los obispos de la provincia eclesiástica a la que se ha de proveer, así como el del presidente de la conferencia episcopal. Además, el nuncio tendrá que oír la opinión de “algunos” miembros del colegio de consultores y del cabildo catedralicio “y si lo juzgare conveniente, pida en secreto y separadamente el parecer de algunos de uno y otro clero, y también de laicos que destaquen por su sabiduría” (377 & 3). Éste es el procedimiento habitual “a no ser que se establezca legítimamente de otra manera”.

Cuando se trata de la elección de un *obispo auxiliar*, corresponde al obispo diocesano solicitante proponer “a la sede apostólica una lista de al menos tres de los presbíteros que sean idóneos para ese oficio” (377 & 4). También en el inicio de este canon se indica que se ha de proceder de esta manera “si no se ha provisto legítimamente de otro modo”.

Esta normativa canónica merece ser comentada en varios puntos, por su importancia teológica, pastoral y gubernativa: en qué consiste la diferencia entre estas tres modalidades de ser obispo; la implicación personal del papa y de la curia vaticana en la elección de los prelados; la responsabilidad del obispo diocesano en la elección de un auxiliar y la relación del obispo con la sede primada y con su iglesia.

1.1. La responsabilidad del obispo diocesano en el nombramiento de un coadjutor y auxiliar

La diferencia entre un obispo coadjutor y otro auxiliar radica en que el primero de ellos tiene derecho a suceder al titular, mientras que el segundo es un ayudante. El código de derecho canónico deja ver con toda claridad la diferente responsabilidad de uno y otro en el mismo procedimiento electivo: el diocesano y el coadjutor son elegidos por la santa sede a propuesta del nuncio; el auxiliar, a propuesta del obispo diocesano.

Desde hace tiempo circula una anécdota, no exenta de buen humor, que ayuda a percibir tal diferencia. Un obispo diocesano (presumiblemente mayor o enfermo) contaba con la ayuda de otros dos prelados: uno de ellos era coadjutor y, por tanto, era el llamado a sucederle, una vez retirado, y, el otro, era auxiliar. La diferencia sobre el status jurídico de cada uno de ellos la expresaban los fieles recogiendo la forma desigual de saludar cada uno de ellos al obispo diocesano, cuando iniciaban cada mañana la tarea. El auxiliar se limitaba a preguntar: "Monseñor, ¿qué hay que hacer hoy?". El saludo del coadjutor era bien distinto: "Monseñor, ¿cómo se encuentra esta mañana?". "Se non é vero, é bene trovato"... La responsabilidad del obispo diocesano es, pues, muy grande en el nombramiento de un obispo auxiliar; no así en el de un prelado coadjutor.

Es cierto que el margen de maniobra para los obispos, en cuyas manos se encuentra, frecuentemente, la decisión penúltima, puede quedar recortado como fruto de negociaciones con el nuncio o con algunos de los cardenales que integran el dicasterio. Pero es igualmente cierto que la responsabilidad de presentar una terna u otra es del obispo titular o diocesano.

1.2. Ordenación absoluta y obispo auxiliar

La figura del obispo auxiliar (no así la del coadjutor) sigue presentando muchas reservas teológicas, por más que su institucionalización sirviera, por ejemplo, para renovar el colectivo episcopal durante el pontificado de Pablo VI, tal como sucedió en España.

Sin embargo, esa forma de ser sucesor de los apóstoles no acaba de distanciarse de lo que tan contundentemente sostiene el canon 6 del concilio de Calcedonia (451), cuando declara nula toda ordenación episcopal que no se efectúe para una iglesia determinada: "ninguno debe ser ordenado de manera libre ni obispo, ni diácono, ni en general para funciones eclesiásticas, si no ha sido asignado en particular a una iglesia de una ciudad o aldea, a una capilla de mártir o a un monasterio. El santo concilio ha decidido, para los que sean ordenados de manera absoluta, que la ordenación quede sin efecto y que, por la maldad del que les ha impuesto las manos, éstos no puedan en parte alguna ejercer (sus funciones)"³.

3. P. Th. Camelot, "Efeso y Calcedonia", Vitoria, 1971, pp. 240-241.

Según este canon, lo que habilita para ser considerado sucesor de los apóstoles y formar parte del colegio episcopal es la ordenación para presidir una comunidad. La aceptación de esta verdad es de tal entidad, que en el concilio Vaticano I se planteaba si los obispos sin diócesis tienen derecho a sentarse en el aula conciliar, y a participar, por tanto, en los debates y decisiones conciliares.

La vigencia del decreto calcedonense explica, además, que las listas de las sucesiones episcopales, a veces determinantes para poder atestiguar la verdadera fe, jamás sean establecidas según la línea de la imposición de manos, sino según la sucesión en la cátedra, esto es, según la presidencia de una iglesia.

No tiene nada de extraño que bastantes teólogos cuestionen la figura del obispo auxiliar, a pesar de los esfuerzos actuales por cumplir la formalidad exigida, adjudicando a estos obispos la presidencia de diócesis antiguas, existentes en su tiempo, pero sin vida en la actualidad. Es lo que se conoce como el nombramiento "*in partibus infidelium*" ("en tierras de infieles"). Decantarse por esta práctica —con la fragilidad que presenta— indica que sigue pendiente la recepción institucional de la teología conciliar sobre el episcopado, formulada, por cierto, en conformidad con lo mejor de la tradición eclesial⁴.

1.3. El peso de la curia vaticana

Es evidente que el sucesor de Pedro no puede gobernar por sí solo una iglesia de casi 1.200 millones de católicos, y con más de 4.500 obispos. Necesita de la curia, y la curia, obviamente, actúa en su nombre.

Pero es igualmente cierto que el papa tampoco puede controlar todos los movimientos y personas de la curia, ni estar al tanto de todo lo que está en juego, cuando se están fraguando disposiciones intermedias con el fin de facilitar una decisión suya. Es entonces cuando se pone de manifiesto el importante papel que desempeñan los miembros de la curia y el peso de sus convicciones, "filias" y "fobias". Nadie pone en tela de juicio que se esfuercen —y la gran mayoría de las veces así sucede— por anticipar una decisión que sea conforme con lo que entienden ser las convicciones del papa. Pero es difícilmente refutable que siempre existen márgenes de maniobra en los que frecuentemente tienen una enorme importancia sus diagnósticos y criterios personales.

Estas grietas, propias de una forma de gobernar muy centralizada y centralizadora, son las que explican la suma importancia de la curia en muchas de las decisiones que se toman. Y también las dificultades que desde hace tiempo ex-

4. Cfr. H. Legrand, "Les évêques, les églises locales et l'église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche", en H. Legrand et C. Theobald, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr. Guy Herbulot*, Paris, 2001, pp. 231-260.

perimentan muchos obispos en su relación con ella. En los últimos decenios, la curia ha pasado de ser la administración del papa con el colegio episcopal —tal y como se diseñó en el Vaticano II— a interponerse como un diafragma en la relación sacramental, que vincula a los sucesores de los apóstoles con el obispo de Roma y a éste con el resto de los prelados dispersos por el mundo.

Es difícil negar la desmedida conciencia que tiene el sector mayoritario de la curia vaticana de actuar en nombre del papa y de estar, incluso, por encima de los mismos obispos. Al respecto es paradigmático lo que afirmó A. Amato ante la problemática recepción de la declaración “*Dominus Jesus*” sobre el diálogo interreligioso entre algunos prelados. “Si bien es cierto que la publicación de observaciones críticas por parte de algunos obispos católicos es señal de libertad y serenidad de espíritu, plantea, sin embargo, el problema de la recepción de los documentos magisteriales por parte de los pastores de la Iglesia”⁵. El documento tendría que ser “conocido integralmente y previamente estudiado por todos los obispos y sacerdotes, quienes, el día mismo de la promulgación oficial, tendrían que hacer interpretaciones autorizadas en la prensa católica, organizando conferencias, encuentros con los fieles, distribuyendo el texto”⁶.

Cuando se adopta semejante forma de gobierno el peso de la curia es enorme y la relación sacramental, que vincula al colegio episcopal y al papa, quede diluida por la capacidad de gestionar de la curia, incluso cuando se trata de nombrar nuevos obispos o de cambiarlos a otras diócesis.

Así, pues, es cierto que el papa “nombra libremente” a los obispos, pero también lo es que su intervención en dichos nombramientos se ha de entender —si se exceptúan algunos casos muy concretos— en sentido lato, es decir, con la ayuda, frecuentemente determinante, de la curia, y, más en concreto, del dicasterio para los obispos en el que no faltan personas con un protagonismo indiscutido. Y más, si son de la nación a la que pertenecen algunos de los candidatos presentados —en este caso, por un obispo diocesano—, aunque en el momento de su presentación haya sido presidente de la conferencia episcopal de su país.

Frecuentemente, un ejemplo ilustra esta singular relación entre la curia vaticana y el papa mejor que cualquier argumentación.

En su día fue muy comentado el diálogo entre el obispo Felipe Fernández y el papa Juan Pablo II en una audiencia concedida a un grupo de prelados españoles con ocasión de una de las visitas “*ad limina*”, es decir, la visita que preceptivamente han de realizar todos los obispos del mundo a la sede primada cada cinco años.

5. A. Amato, “‘Dominus Jesus’: recezione e problematiche. Una prima rassegna”, *Path* 1 (2002) 110.

6. *Ibíd.*, p. 111.

En el origen de este diálogo parece ser que estaba el interés de Juan Pablo II por visitar las ciudades de Ávila y Alba de Tormes en el primero de sus viajes a España; un interés enraizado en sus trabajos —siendo un joven estudiante— sobre san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila. El papa visitó las citadas ciudades el 1 de noviembre de 1982 y tuvo en ellas sendos encuentros con los monjes y monjas de clausura. Es bien sabido que quedó gratamente impresionado por los lugares visitados y por los encuentros tenidos, tanto, que retuvo el nombre del obispo abulense: Monseñor Felipe Fernández.

Años después, el episcopado español realizó un visita “*ad limina*”. Después de pulsar la situación de las diferentes diócesis en los dicasterios vaticanos, los prelados tuvieron una audiencia con Juan Pablo II. Como es de suponer, son muy pocos los obispos diocesanos que el papa conoce personalmente y por su nombre. Sin embargo, había uno en el grupo español del que se acordaba perfectamente: Monseñor Felipe Fernández, obispo de Ávila. Y así lo identificó y saludó Juan Pablo II. La reacción de don Felipe fue inmediata:

“Santidad. Soy, efectivamente, Felipe Fernández, pero no soy el obispo de Ávila”.

La sorpresa del papa fue casi mayor que la del obispo tan inusualmente identificado:

“¿Cómo? ¿No eres el obispo de Ávila?”.

“Efectivamente, Santidad, soy el obispo de Tenerife. Y lo soy desde el año 1991”.

La pregunta de Juan Pablo II fue directa y sorprendente para los no iniciados en los procedimientos curiales:

“¿Y quién te ha mandado allí?”

“Usted, Santidad”

La reacción final del papa expresa con toda elocuencia el peso de la curia vaticana:

“¿Yo?”.

Esta anécdota —verídica en lo sustancial— muestra perfectamente cómo se ha de entender la primera parte del canon 377 & 1 cuando sostiene que el papa “ nombra libremente ” los obispos.

2. Primado de Pedro y colegialidad episcopal

Una de las asignaturas pendientes de la Iglesia católica no es sólo la relación del primado papal con los hermanos separados, sino también la manera de ejercer el ministerio petrino, la participación del colegio episcopal en dicho gobierno y el papel de la curia vaticana.

El mismo Juan Pablo II lo reconoció el año 1995 en una de sus encíclicas más memorables e importantes: la forma como se ha ejercido el primado, decía, ha marcado de recuerdos dolorosos la memoria de muchos cristianos. “Por aquello de lo que somos responsables, con mi predecesor Pablo VI imploro perdón”⁷.

Un poco más adelante manifestaba su deseo de que el Espíritu Santo iluminara “a todos los pastores y teólogos de nuestras Iglesias para que busquemos, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros”⁸. Ésta —apuntaba Juan Pablo II— es una “tarea ingente que no podemos rechazar y que no puedo llevar a término solo. La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia?”⁹.

El objeto de esta singular propuesta de diálogo ya lo había indicado el papa un poco antes cuando pedía ayuda para “encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva”, marcada por una acrecentada voluntad ecuménica¹⁰.

Juan Pablo II manifestaba de esta manera su deseo de encontrar una nueva forma de ejercer el primado en consonancia con los nuevos tiempos. Y lo hacía distinguiendo entre su sustancia intocable (“lo que es esencial a su misión”) y las formas históricas en las que se expresa e institucionaliza. Entendía que tal tarea había de realizarse de una manera nueva y diferente, de modo que fuera más creíble y se pudiera expresar más eficazmente en nuestros días.

Sin embargo, el audaz posicionamiento del papa no ha supuesto un cambio de rumbo en la forma gobernar la Iglesia. Es más, se ha seguido tomando decisiones que han subrayado el ejercicio absolutista del mismo. Quizá, por ello, algunas de las respuestas más interesantes a esta petición papal han pasado desapercibidas. Y también, quizás por ello, no se han acallado las voces críticas en el seno de la Iglesia católica. Basten un par de comentarios de dos cardenales de cierto peso.

El 24 de abril de 2001 el cardenal K. Lehmann declaraba al diario italiano *La Stampa* que era necesario convocar un tercer concilio Vaticano para revisar los

7. Juan Pablo II, “Ut Unum sint”, n° 88, Vaticano, 1995. Intervención en el Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra, el 12 de junio de 1984.

8. Juan Pablo II, *op. cit.*, n° 95, Homilía en la Basílica de San Pedro en presencia de Dimitrios I, Arzobispo de Constantinopla y Patriarca ecuménico, 6 de diciembre, 1987, 3: AAS 80 (1988), 714.

9. Juan Pablo II, *op. cit.*, n° 96.

10. Juan Pablo II, *op. cit.*, n° 95.

actuales planteamientos de la Iglesia católica en materia de liderazgo¹¹. “Hace tiempo —manifestaba— me parecía inútil pedir la convocatoria de un Concilio Vaticano III. Sin embargo, seguramente ha llegado ya el momento de pensar de qué manera deberá tomar la Iglesia sus decisiones en el futuro sobre algunas cuestiones fundamentales de la pastoral”¹².

Está fuera de toda duda —manifestaba a continuación— que el gobierno eclesial descansa sobre el papa, la curia, los sínodos, las conferencias episcopales y el colegio cardenalicio. Nadie discute la autoridad del papa, de la curia o de los sínodos. Sin embargo —abundaba en su argumentación— es preciso encontrar alguna fórmula que permita ganar en colegialidad, sobre todo, con las conferencias episcopales. Además —proseguía— tenemos que seguir ahondando en el primado del obispo de Roma, no sólo por razones domésticas, sino también ecuménicas: “hace mucho tiempo que este tema se está estudiando, aunque es difícil decir cómo se podría superar. Podrán cambiar las normas sobre las que se basa el ejercicio de este primado, aunque quedará intacto el fundamento”¹³.

Éste es igualmente el marco en el que también hay que entender las declaraciones del cardenal brasileño A. Lorscheider, poco antes del consistorio de 2001: “el papa —manifestaba— es prisionero de los círculos que le rodean y que le separan de la base de la Iglesia”. En la actualidad hay que reclamar “más descentralización y más colegialidad”. “La santa sede debe escuchar más a los obispos. Nosotros estamos en primera línea y sufrimos una burocracia lejana cada vez más sorda”¹⁴.

Es cierto que en el postconcilio hubo, fundamentalmente de la mano de Pablo VI, una primera fase de revalorización del episcopado y de las iglesias locales, pero también lo es que a esta etapa le siguió otra —que llega hasta nuestros días— marcada por un estricto encuadramiento en torno a la figura del papa. Semejante giro hunde sus raíces en un diagnóstico socio-eclesial que empezó a ser asumido por el mismo Pablo VI en el tiempo inmediatamente posterior a la finalización del concilio Vaticano II: el modo como se está procediendo a la recepción conciliar hace peligrar la unidad de fe y la comunión con el sucesor de Pedro.

La urgencia con que se irá formulando tal diagnóstico llevará a subrayar con inusitada contundencia la centralidad de la fe en la verdad, y a entender el amor a partir de su anclaje veritativo. Sólo así —sentenciará J. Ratzinger— se evitará pactar con la falsedad, la deslealtad, la mentira y el mal. Y sólo así se denunciará a quienes están dispuestos “a comprar el bienestar, el éxito personal, el prestigio social y el aplauso de la opinión dominante al precio de la Verdad”¹⁵.

11. Cfr. *El País*, 24 de abril de 2001.

12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*

14. Cfr. “La Croix”, mayo de 2001.

15. J. Ratzinger, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid, 1997, pp. 74-75.

Se entiende que un diagnóstico de este calibre va a afectar a la comprensión de dos cuestiones de enorme trascendencia para el gobierno de la iglesia: la aplicación de LG 25 (que empezará a realizarse desde la “nota explicativa previa” del final) y el posterior olvido, en el código de derecho canónico de 1983, de lo que se proclama en LG 27 sobre los obispos.

2.1. La “plenitud del sacramento del orden”, fundamento de la “potestad”

En LG 25 los padres conciliares abordan la cuestión del primado de Pedro. Según A. Carrasco, el Vaticano II se limitó “a reafirmar plena y cuidadosamente la definición dogmática (del) primado de jurisdicción”¹⁶. Nada más lejano de la realidad, si se analiza el modo como abordan esta cuestión los padres conciliares en el Vaticano I y en el Vaticano II.

Es cierto que el primado del papa no fue un tema que suscitara muchos debates entre los padres conciliares. Se aceptaba —así lo recoge K. Rahner— como una verdad incuestionada e incuestionable. Sin embargo, ello no impidió que se dejasen de lado algunas expresiones recibidas del primero de los concilios, y que se introdujeran determinadas matizaciones buscando encontrar el deseado equilibrio entre la afirmación del primado y su inexcusable articulación con la corresponsabilidad, derivada de la sacramentalidad episcopal. Esto se puede apreciar en la ausencia de una referencia al primado, entendido como primado de jurisdicción; en la apelación al primado de la sede de Pedro como presidencia de toda la comunidad en el amor (LG 13); en la vinculación del primado a la cátedra o sede de Pedro; y en la comprensión de la iglesia universal como “comunidad de iglesias” incluyendo la iglesia de Roma cuya misión es “presidir toda la comunidad de amor” (LG 13).

Estas ausencias y matices eran la consecuencia de subrayar la sacramentalidad de toda la Iglesia y, particularmente, del episcopado, comprendido como “plenitud del sacramento del orden” (LG 12). Tal tesis teológica explica que los padres conciliares ya no se refieran a las potestades del papa y de los obispos como concurrentes, sino como coincidentes y reguladas en último termino por la “potestad suprema”, es decir, por el obispo de Roma y el colegio episcopal con él “en vistas al bien común” (LG 27).

Según G. Philips, el relator principal de la “Lumen Gentium”, cuando los padres conciliares se decantan “por la expresión ‘último término’ (*‘ultimatum’*) pretenden expresar que el sucesor de Pedro no está continuamente interviniendo en la administración de las demás diócesis. La autoridad central distribuye las tareas y ejerce la función de apelación en última instancia para proteger, ya a los

16. A. Carrasco, “Notas a propósito de la recepción en el Vaticano II de la enseñanza dogmática sobre el primado petrino”, *Compostelanum* 43 (1998) 435.

obispos, ya a sus diocesanos”¹⁷. La intervención en “ultimo término” de la sede primada recoge una práctica secular en la Iglesia que tiene su punto de partida en el reconocimiento de la potestad propia del obispo en la “cura pastoral habitual y cotidiana” (LG 27), y tiene la instancia última en el sucesor de Pedro, particularmente cuando están en juego la verdad y la unidad de la fe.

2.2. El retorno al primado de jurisdicción

Ésta es —como se puede constatar— una importante afirmación teológica que incide directamente en la forma de gobernar la Iglesia. y que, sin embargo, no va a ser recogida por el código de derecho canónico, de modo que queda sumida en un silencio postconciliar tan sorprendente como elocuente.

Es evidente que los redactores del código de derecho canónico dan más importancia a la “Nota explicativa previa”, como clave de comprensión de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Al proceder de esta manera descuidan que no se trata de un texto constitucional sino de una interpretación del mismo que puede traicionar —cuando se constituye en principio interpretativo incuestionado— lo aprobado por los padres conciliares y ratificado por el papa.

La consecuencia —muy probablemente buscada— ha sido una vuelta al desequilibrio existente antes del concilio y, por tanto, a una recuperación de la concepción absolutista del poder primacial vigente antes del Vaticano II.

Según esta “nota” el papa puede actuar “según su propio criterio” (“*propia discretio*”) y “como le parezca” (“*ad placitum*”). Ya en su día K. Rahner indicó que eran afirmaciones poco felices y que nunca hasta entonces se había procedido a una tesis sobre el primado en ese tono. Es cierto, matizaba el teólogo alemán, que el texto de la nota se auto-corrige cuando apela al “bien de las iglesias”, como explicación de este modo de proceder¹⁸, pero es innegable que abre las puertas a una comprensión del texto conciliar en las antípodas de lo explícitamente aprobado y de lo que forma parte del cuerpo constituyente de la Iglesia.

Siendo ésta la lectura incuestionada de la LG, es normal que el ministerio petrino no sea presentado en el código de derecho canónico como un servicio a la unidad de la Iglesia sino como una autoridad suprema, investida de un poder de jurisdicción sobre toda la cristiandad¹⁹. Al proceder de esta manera, los redac-

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

18. K. Rahner, “La colegialidad episcopal”, en G. Barauna (ed.), *La iglesia del Vaticano II*, Barcelona, 1966, p. 773.

19. Cfr. B. Ries, “Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts”, Münster, 2003, pp. 319-324.

tores del código de derecho canónico de 1983 se limitan a recuperar la formulación del código anterior (canon 196) y dejan de lado las equilibradas aportaciones conciliares entre el primado petrino y la colegialidad episcopal. Es así como se vuelve, en expresión de A. Antón, a una posición preconiliar²⁰.

El precio que se paga es un regreso —por vía práctica— a la distinción entre los poderes de orden y de jurisdicción, a la disolución de la sacramentalidad de la Iglesia y del episcopado y, por tanto, a una lamentable pérdida de la teología sobre la “potestad sacramental” (LG 22).

No hay que extrañarse de que reaparezca —con inusitada fuerza y por vía práctica— la teología preconiliar sobre el primado de jurisdicción del papa. En medio de esta situación, es un alivio constatar que Juan Pablo II se refiera a la olvidada “potestad sacramental” en este tiempo postconciliar cuando —evaluando los problemas que ocasiona la actual forma de gobernar la iglesia— pide ayuda en la encíclica *Ut unum sint*²¹.

2.3. Los obispos no son los vicarios del papa

Como se puede prever, esta manera de entender la relación entre primado papal y colegio episcopal al margen de la “potestad sacramental” acaba favoreciendo una concepción absolutista del papado. Las consecuencias de tal deslizamiento u olvido son de una enorme importancia cuando hay que abordar el ministerio episcopal en el conjunto del gobierno eclesial.

Según LG 27, los obispos son “vicarios y legados de Cristo” y “no deben ser considerados como los vicarios de los pontífices romanos”. No deja de ser sorprendente —una vez más— que el actual código de derecho canónico haya silenciado este punto capital de la doctrina conciliar reservando, al papa los títulos de “jefe del colegio de los obispos, vicario de Cristo y pastor de toda la iglesia” (CIC 313), y que haya proclamado consecuentemente que “contra una sentencia o un decreto del pontífice romano no hay apelación ni recurso” (CIC 333.3).

Semejante proceso de concentración del poder lleva a proclamar, finalmente, que “pertenece al pontífice romano, según las necesidades de la Iglesia, escoger y promover las formas según las cuales el colegio de los obispos ejercerá colegialmente su tarea en función de la iglesia entera” (CIC 337.3).

20. Cfr. A. Antón, “Eclesiología postconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro”, en R. Latourelle (ed), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca, 1989, p. 291.

21. Cfr. S. Pié - Ninot, “¿Hacia un ‘ordo communionis primatus’? La recepción católica y ecuménica del ejercicio del ministerio petrino a partir de la ‘Ut unum sint’”, *Gregorianum* 89, 1 (2008) 21.

Esto quiere decir que cada obispo y todo el cuerpo episcopal queda sometido a la autoridad de la santa sede, a pesar de la autoridad reconocida al ministerio de los obispos en el concilio Vaticano II. Una vez consumada la concentración de poder papal, se procede a su reparto en la curia vaticana. Ello explica, por ejemplo, que la prohibición de apelar o recurrir una sentencia o un decreto del papa se haya ampliado a las decisiones tomadas por la congregación para la doctrina de la fe²².

Tal concentración de poder en la sede primada afecta también a los sucesores de los apóstoles que son los obispos. Según el canon 380 “antes de tomar posesión canónica de su oficio, el que ha sido promovido al episcopado debe hacer la profesión de fe y prestar el juramento de fidelidad a la sede apostólica, según la formula aprobada por la misma sede apostólica”.

Y la formula del juramento de fidelidad vigente desde el 1 de julio de 1987 es del siguiente tenor:

Juro permanecer siempre fiel a la Iglesia católica y al obispo de Roma, su pastor supremo, al vicario de Jesucristo y al sucesor de Pedro en el primado así como a la cabeza del colegio de los obispos (...). Obedeceré el libre ejercicio del poder primacial del papa sobre toda la Iglesia, me esforzaré por promover y defender sus derechos y su autoridad. Reconoceré y respetaré las prerrogativas y el ejercicio del ministerio de los enviados del papa, que le representan (...). Daré cuentas de mi mandato pastoral a la sede apostólica en las fechas fijadas de antemano o en las ocasiones determinadas y aceptaré muy gustosamente sus mandatos o consejos y los pondré en práctica²³.

Estamos lejos de Calcedonia y de toda la teología que tradicionalmente recurría al imaginario matrimonial para referirse a la relación del obispo con su diócesis.

22. “Ratio agendi in doctrinarum examine”, 26 de junio de 1997, art. 27; AAS 89 (1997) 834.

23. Fórmula para el Juramento de fidelidad. *Formula qua iusiurandum fidelitatis ab iis dandum erit qui episcopi dioecesani nominati sunt*, 1972 EV S1, pp. 450-453; *REs-pDCan* 32 (1976) 379. Juramento de fidelidad de los cardenales, antes de recibir el capelo cardenalicio: “Yo [nombre y apellidos], cardenal de la Santa Romana Iglesia, prometo y juro ser fiel desde ahora y para siempre mientras viva a Cristo y a su Evangelio, siendo constantemente obediente a la Santa Iglesia Apostólica Romana, al bienaventurado Pedro en la persona del Sumo Pontífice Juan Pablo II y de sus sucesores canónicamente elegidos; mantener siempre con palabras y obras la comunión con la Iglesia católica; no revelar a nadie lo que se me confíe en secreto ni divulgar aquello que podría acarrear daño o deshonra a la Santa Iglesia; desempeñar con gran diligencia y fidelidad las tareas a las que estoy llamado en mi servicio a la Iglesia, según las normas del derecho”.

Pero siendo grave la situación teológica y eclesial del ministerio episcopal en el postconcilio, las cosas no han quedado ahí. Ha habido desarrollos posteriores que han seguido agrandando este olvido de la doctrina conciliar. Probablemente uno de los más sorprendentes ha sido el *motu proprio* “*Ad tuendam fidem*” (1998), en el que se sostiene que un obispo, que, por ejemplo, exprese públicamente un desacuerdo con el papa en algunas de los puntos doctrinales a los que se refiere este “*motu proprio*” (particularmente, las llamadas verdades “definitivas”), podría ser “castigado con una pena justa” que, sin llegar a la excomunión, podría comportar la privación de su oficio, en el caso de que se mantuviera en su posición después de haber sido debidamente advertido.

A pesar de lo que sostiene la LG 27 (y que no ha sido revocado) y teniendo presente el canon 480²⁴, el estatuto de un obispo católico en relación con el papa no está muy alejado del de un vicario general en relación con su obispo.

He aquí otra puntilla —por vía práctica— a la teología conciliar sobre “la plenitud del sacramento del Orden” (LG 12). Y he aquí la razón principal por la que han aumentado, en el caso de Suiza, las dificultades para encontrar sacerdotes dispuestos a ser candidatos al episcopado²⁵. Concretamente, en la diócesis de Lausana-Ginebra-Friburgo ha habido alguien que no ha aceptado ser nominado, aduciendo no estar dispuesto a suscribir “la sumisión de la inteligencia” a Roma en la solución de los problemas pastorales locales. Semejantes dificultades se pueden encontrar en la Suiza germanoparlante. Según reconoció públicamente, Mons. Koch anduvo buscando durante bastante tiempo un sacerdote dispuesto a ser obispo auxiliar. El año 1999 ascendían a seis las personas que habían declinado la invitación²⁶.

Pero la capacidad de sorprender que tiene el sector mayoritario de la curia vaticana no parece tener límites: desde 1997 el obispo diocesano “tiene el deber de excluir de la discusión tesis o proposiciones —planteadas quizá con la pretensión de transmitir a la santa sede “votos” al respecto— que sean discordantes de la perenne doctrina de la Iglesia o del magisterio pontificio o referentes a materias disciplinarias reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica”²⁷. Dicho de otra manera: los obispos tienen prohibido presentar a la santa sede peticiones de cambio en determinadas decisiones magisteriales o disciplinarias, en las que no entra en juego el asentimiento de fe sino la “obediencia

24. CIC 480: “El vicario general y el vicario episcopal deben informar al obispo diocesano sobre los asuntos más importantes por resolver o ya resueltos, y nunca actuarán contra la voluntad e intenciones del obispo diocesano”.

25. Cfr. A. Lepori, “I nuovi leader”, *Il Regno-att.* 8 (1999) 229.

26. Cfr. J. Martínez Gordo, *Los laicos y el futuro de la iglesia. Una revolución silenciosa*, Madrid, 2002, p. 251.

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

religiosa”. Es así como se sanciona y refuerza un preocupante aislamiento de la sede primada en relación con las iglesias locales, y —lo que es igualmente preocupante— de los obispos con sus respectivas iglesias locales.

Y la sorpresa se torna en perplejidad cuando se conoce que este mismo criterio es aplicado a la relación que los sínodos episcopales —incluidos los sínodos continentales— han de mantener con el papa. Tampoco los obispos pueden presentar peticiones de modificación para alguno de los asuntos reservados a la sede primada.

Nos encontramos con la eclesiología vigente la víspera del concilio: la jerarquía sofoca la comunión de las iglesias locales —siendo sujetos de derecho e iniciativa— en el seno de la comunión de la Iglesia entera. La santa sede, si no se reserva el monopolio de la interpretación de la fe cristiana en todas las culturas del mundo entero, ejerce, cuando menos, un control estricto y actúa como si fuera la guía inmediata, conservando —y si es el caso, reclamando— la iniciativa en este campo.

Es normal que en una situación eclesial como la descrita hayan caído en picado la celebración de sínodos, con los problemas anexos que semejante carencia presenta en la capacidad evangelizadora de las iglesias locales y en el ejercicio de la corresponsabilidad.

Estando así las cosas, se impone proceder —por fidelidad a la tradición y al concilio Vaticano II— a un cambio sustancial en la manera de gobernar la Iglesia. Una señal en esta dirección sería, obviamente, que el pueblo de Dios volviera a participar en la elección de sus obispos.

3. El papa “confirma a los que han sido legítimamente elegidos”

Hay lectores del canon 377 & 1 que se fijan únicamente en la primera parte del mismo. Enfatizan que la elección de los obispos ha de ser libre por parte del papa, pero desconocen o dejan de lado la segunda parte. Sostiene, con igual contundencia, que el sumo pontífice “confirma a los que han sido legítimamente elegidos”. Esto es bastante desconocido por muchas iglesias locales: la intervención —ciertamente muy restringida— de algunas diócesis en la elección de sus obispos.

En la actualidad, unas treinta diócesis alemanas, austriacas y suizas tienen capacidad —en algunos casos, por derecho concordatario— para intervenir en la elección de sus obispos, bien sea presentando una terna a Roma o eligiendo —normalmente por el cabildo catedralicio— a uno de los tres presentados por el Vaticano. Es un procedimiento mixto que permite alcanzar el tan añorado punto de equilibrio entre los deseos de la iglesia local y la responsabilidad apostólica

del primado. Ésta es una práctica generalizada en todas las diócesis de Suiza que admite diferentes articulaciones²⁸.

3.1. Basilea, San Gallo, Valais, St. Maurice

Por ejemplo, es habitual que las autoridades civiles de Basilea sean consultadas antes de la elección de un nuevo obispo, y que —lo más importante desde el punto de vista pastoral y eclesiológico— la investigación de la nunciatura apostólica sólo pueda realizarse sobre el candidato elegido por el capítulo de la catedral. A la santa sede le compete ratificar al propuesto o rechazarlo, solicitando otro.

Similar es el procedimiento en la diócesis de San Gallo. Las autoridades civiles también son consultadas, y la indagación de la nunciatura gira en torno a los tres candidatos propuestos por el capítulo catedralicio. A la santa sede le compete elegir uno o pedir la apertura de un nuevo proceso de presentación de candidaturas, si ninguno de los propuestos en la terna es de su agrado.

En 1918 el Gran Consejo de Valais renunció a la costumbre de elegir obispo a partir de una lista de cuatro nombres propuestos por los canónigos.

La diócesis de St. Maurice está formada por la abadía del mismo nombre y algunas parroquias. El abad, aunque no ha de ser obligatoriamente obispo, es miembro de pleno derecho de la conferencia episcopal. Su nombramiento ha de salir necesariamente del resultado que arroje la votación democrática realizada por los 67 miembros, sacerdotes y laicos, que forman parte del capítulo abacial.

3.2. Coira: el caso de Mons. W. Haas

Distinto es el procedimiento en la diócesis de Coira —aunque las opciones y motivaciones de fondo sean las mismas— ya que es la santa sede la que presenta una lista de tres candidatos y el capítulo catedralicio elige uno. Este procedimiento fue aprobado por León XII y renegociado en 1948 (decreto “*Etsi salva*”).

Es un derecho que, sin embargo, no ha sido respetado en tres de los cuatro últimos nombramientos. Concretamente, en la última de las ocasiones, el obispo titular de Coira, Mons. Vonderach, solicitó un obispo auxiliar y el Vaticano nombró un obispo coadjutor el 22 de mayo de 1990²⁹. Al proceder a un nombramiento

28. Cfr. J. Martínez Gordo, *op. cit.*, J. - B. Fellay, “Éditorial. Nominations épiscopales”, *Choisir*, 342 (1988); J. Bruhin, “Coire: une Eglise locale maltraitée”, *Choisir*, 387 (1992) 12; J. - B. Fellay, “L’affaire Haas: deux visions de l’Eglise”, *Choisir*, juillet-août (1990) 14-18.

29. Cfr. A. Lepori, “Coira: la nomina contestata”, *Il Regno-att.* 14 (1990) 409; *ibíd.*, “Verso una diocesi a Zurigo”, *Il Regno-att.* 18 (1990) 565; *ibíd.*, “Coira: il gruppo di

to de estas características, se recurría a una artimaña legal: la intervención del capítulo catedralicio es exigible cuando la sede episcopal queda vacante, cosa que no sucede cuando se procede al nombramiento de un obispo con derecho a sucesión. En este segundo caso, la santa sede tiene las manos libres para nombrar a quien considere conveniente.

Semejante manera de actuar no fue bien acogida porque hacía peligrar el ejercicio de un derecho, pues, aunque formalmente se respetara la literalidad del decreto "Etsi salva", no se tenía ninguna consideración con su espíritu claramente favorable a nombramientos pactados. Y tampoco fue bien acogida porque la elección recayó en Wolfgang Haas, sobradamente conocido por sus posicionamientos conservadores, bastante cerrado al diálogo y muy cercano al Opus Dei. Esto fue interpretado como una maniobra para imponer a una diócesis, mayoritariamente abierta y progresista, un candidato muy alejado a su sensibilidad, en particular a la feligresía de Zurich. La crisis estaba servida.

La protesta se extendió rápidamente, sobre todo, entre las parroquias y organizaciones eclesiales de Zurich, que al domingo siguiente hicieron sonar las campanas en señal de protesta durante un cuarto de hora.

No faltó una minoría que recibió el nombramiento de Mons. Haas con alegría, alabó su coraje, al afrontar la impopularidad a la que se enfrentaba, y elogió su valor para resolver la crisis por la que atravesaba la fe católica en Suiza, la cual, en su opinión, se manifestaba, entre otros puntos, en la práctica de la intercomuni6n eucarística, en la crisis de veneraci6n a María y en el escaso cuidado de la comuni6n con el papa.

Comenzaba un periodo de siete años, marcados por decisiones polémicas, enfrentamientos y una ruptura seria de la comuni6n entre Mons. Haas y la mayor parte de los sacerdotes y diocesanos de Coira. El conflicto fue objeto de estudio por parte de la conferencia episcopal suiza en diferentes ocasiones, ya que en algunos momentos los enfrentamientos llegaron a ser incluso violentos. El obispo, en vez de buscar soluciones pacificadoras, apoy6 las iniciativas de carácter anticonciliar, recibiendo el apoyo de grupos tradicionalistas extradiocesanos, fundamentalmente de Alemania y Austria.

El asunto adquirió tal volumen que el Vaticano se vio en la obligaci6n de nombrar el año 1993 dos obispos auxiliares que le ayudaran a atemperar sus

diálogo non può continuare", *Il Regno-att.* 8 (1991) 202; *ibíd.*, "Riunione dei vescovi in Vaticano", *Il Regno-att.* 12 (1991) 394; *ibíd.*, "Haas e Coira: Dal caso ai problemi", *Il Regno-att.* 20 (1991) 666; *ibíd.*, "Coira interviene il governo", *Il Regno-att.* 4 (1992) 108; *ibíd.*, "Coira: tre vescovi per ritrovare l'unità", *Il Regno-att.* 8 (1993) 200; *ibíd.*, "Colmare i fossati. Intervista a Mons. Henrici", *Il Regno-att.* 16 (1993) 475; *ibíd.*, "Haas se ne deve andare", *Il Regno-att.* 22 (1996) 655; *ibíd.*, "Coira: senza via d'uscita", *Il Regno-att.* 2 (1997) 17. *ibíd.*, "Da Coira a Vaduz", *Il Regno-att.* 2 (1998) 17; *ibíd.*, "I nuovi leader", *Il Regno-att.* 8 (1999) 229.

actitudes y a tomar decisiones más conciliadoras y menos agresivas: Mons. P. Henrici y P. Vollmar. Tres años después, en 1996, ambos obispos auxiliares confesaban no haber alcanzado el objetivo para el que habían sido nombrados.

La misma conferencia episcopal suiza acabó reconociendo que la situación se presentaba “objetivamente casi sin vías de salida”, y que había fracasado “el intento de solución” con el nombramiento de los auxiliares. Valoraban, particularmente, como muy positivo, los esfuerzos realizados por Mons. Henrici y Vollmar en la recomposición del tejido eclesial, y constataban una “grave falta de confianza” entre la iglesia diocesana y el obispo titular. Concluían manifestando que la llave para la solución se encontraba únicamente en Coira y en el Vaticano, y que, concretamente, pasaba “por un cambio de personas” (5 de diciembre, 1996).

Mons. Henrici, obispo auxiliar, declaraba a finales de 1997 que el conflicto no giraba sólo sobre una visión más o menos conservadora de la Iglesia, o en torno al lugar de las mujeres y de los laicos en la comunidad cristiana. Se trata —matizaba— de la estructura sacramental de la Iglesia, de la colaboración de los laicos en el servicio eclesial y del papel del sacerdote en las parroquias³⁰.

El 2 de diciembre de 1997 Mons. Haas fue nombrado arzobispo de Vaduz, Liechtenstein, y hacía su entrada en la catedral el 20 del mismo mes. Es una diócesis de nueva creación que comprende el territorio del Principado de Liechtenstein, estado soberano entre Suiza y Austria, con 22.000 católicos y una veintena de sacerdotes. La doble decisión —creación de una nueva diócesis y nombramiento de Mons. Haas— tampoco gustó a la mayor parte de los nuevos diocesanos ni al gobierno ni al parlamento del principado. Sin embargo, contó con el “placet” del príncipe.

Se cumplía la máxima, que, al decir de algunos especialistas en la curia vaticana, suele presidir sus rectificaciones, o cuando se trata de personas que le son fieles, pero que no han acertado en su gestión: “*ascendatur ut removeatur*”, es decir, para retirarle del encargo que le fue confiado se le asciende a una responsabilidad formalmente mayor, pero de escaso o nulo contenido. Es la manera que tiene la curia vaticana para no desautorizar a la persona, y es también la estrategia que emplea para no reconocer —al menos, explícitamente— el error cometido por los responsables de su nombramiento.

El sucesor del obispo W. Haas, Monseñor Amadeo Grab, tuvo que invertir una buena parte de su tiempo intentando recuperar los cauces de diálogo rotos y en restañar la herida de una comunión seriamente deteriorada.

30. APIC, 8 de diciembre de 1997.

3.3. El caso de la Iglesia de Colonia

Otro conflicto similar al de Coira fue vivido entre la diócesis de Colonia y el papa Juan Pablo II por el nombramiento de Mons. J. Meissner. También la iglesia alemana experimentó que la intervención del pueblo de Dios en el nombramiento de sus obispos no gusta en la curia vaticana³¹.

En este caso, el cabildo no se sintió capacitado para escoger un candidato de la lista propuesta en 1988. Ninguno le parecía idóneo. Concretamente, las objeciones formuladas en contra de la candidatura de Mons. J. Meissner se centran en haber estado toda su vida en la República Democrática Alemana, y ser, por ello, una persona que desconocía la situación pastoral y social de Alemania del Oeste. Por ello, el cabildo catedralicio decidió solicitar una nueva lista, a lo que el papa se negó.

El presidente de la conferencia episcopal alemana negoció con Roma, tratando de llegar a una solución amigable y a un equilibrio de intereses. El mismo gobierno alemán intervino, recordando el respeto que se debía al acuerdo concordatario, en el que se aseguraba al cabildo el derecho de elección.

A su vuelta de Roma, Mons. K. Lehmann declaró a la televisión que el papa quería que el nuevo obispo de Colonia fuera Mons. Meissner y que se sentía autorizado a proceder a su nominación, una vez que el cabildo había sido consultado, aunque no se hubiera decantado por ninguno de los candidatos presentados.

Este comportamiento fue considerado en Alemania como una utilización de la jurisdicción contra el sentido del derecho, y reabrió el debate sobre la oportunidad de que en la Iglesia exista una "*lex fundamentalis*" que —conforme al espíritu del evangelio— acabe obligando a todos, incluido el papa. Coherentemente, se lamentó la inexistencia de una instancia eclesial que proponga —a semejanza de los tribunales constitucionales— una interpretación conforme al sentido del derecho.

3.4. Algunas reflexiones

El conocimiento de esta segunda vía y las dificultades que ha experimentado su aplicación durante el pontificado de Juan Pablo II se presta a algunas consideraciones.

3.4.1. La curia y la comunión eclesial

La decisión finalmente tomada en el caso de la diócesis de Coira muestra cómo la disposición y el procedimiento seguidos no han sido correctos, y que

31. Cfr: P. Hünermann, "Autorité épiscopale et primatiale dans l'église catholique allemande". *L&V* 247 (2000) 76-77.

el cuidado de la comunión es algo que no sólo atañe a los fieles en relación con sus obispos y con el papa, sino también a la curia y a los prelados con sus fieles. La crisis vivida ha permitido caer en la cuenta de la necesidad de operativizar de manera creíble la imagen espiritual y teológica, que —desde Calcedonia— entiende la relación entre el obispo y la diócesis en términos del imaginario matrimonial.

La relación del obispo con su diócesis también está presidida por un equilibrio permanentemente inestable, que pasa por articular sin confundir y por distinguir sin separar la cercanía y la exigencia, el aguijón y la caricia, la crítica y la acogida. Cuando la caricia no está contrapunteada por el aguijón que se nutre de la fidelidad al evangelio, se incurre en compadreo y camarillismo. Pero cuando el aguijón no está articulado con la caricia, aparece el autoritarismo y, parejo con ello, se fomenta la desafección y el alejamiento.

El cuidado de la comunión se encuentra, por tanto, en la entraña misma del ministerio episcopal y de su instrumento administrativo, lo que es toda curia, no sólo la vaticana.

3.4.2. El rechazo de una tradición bimilenaria

Los casos de Coira y Colonia muestran también que a la actual curia vaticana no le gusta que el pueblo de Dios intervenga —aunque sea mínimamente— en el nombramiento de sus obispos.

Tal derecho tradicional sigue siendo considerado como una injerencia o un privilegio que obstaculiza la libertad del papa para elegir a los que la curia vaticana considere idóneos. Este diagnóstico —y la mentalidad que genera— es lo que acaba poniendo trabas a la aplicación de la segunda parte del canon 377 & 1. Pensar en su universalización se antoja un sueño imposible, pero en la entraña de la fe cristiana está esperar contra toda esperanza e insistir a tiempo y a destiempo, con ocasión y sin ella.

La legítima e histórica reacción de la sede primada frente a las injerencias de los poderes civiles en el nombramiento de los obispos y el temor a la propagación de eclesiología protestante se han transformado actualmente en una intervención casi exclusiva y excluyente. No hay interés alguno por restituir la capacidad de intervención de las iglesias locales en la elección de sus respectivos obispos.

3.4.3. Recuperar la “catolicidad” en la elección de los obispos

Pocos discuten el acierto de que la sede primada se reserve la última palabra en la gran mayoría de las elecciones episcopales frente a las inaceptables injerencias galicanas y la extensión de la eclesiología protestante. Son igualmente

pocos los que niegan, argumentadamente, la tesis de que en el postconcilio se ha realizado una relectura de la constitución dogmática sobre la iglesia desde la “nota previa explicativa”. Y son todavía menos los que niegan que el temor de la curia vaticana a un gobierno policéntrico —liderado por las conferencias episcopales— ha propiciado reactivamente una mentalidad centralista y centralizadora.

Todo esto es indudable. Cuando se potencia una forma de gobierno presidida por el encuadramiento en torno a la sede primada también se hace peligrar el equilibrio inestable —propio de la lógica católica— entre primado y colegialidad, iglesia local e iglesia universal, y, por el otro extremo, entre responsabilidad evangelizadora e intereses humanos difícilmente compatibles con dicha responsabilidad. Por eso, la elección de los obispos ha sido —en la tradición más venerable y prolongada de la iglesia— el resultado de un acuerdo “católico” entre la voluntad de los fieles directamente concernidos y la responsabilidad de la sede primada en velar y garantizar la unidad de fe y la comunión eclesial.

Apelar exclusivamente a la elección de los obispos por votación popular puede presentar, si se llega al extremo, algún riesgo de fidelidad al evangelio. Un ejemplo sería la hipótesis de una diócesis mayoritariamente xenófoba y racista que acabara eligiendo un obispo racista o xenófobo. Hay ocasiones en las que la elección democrática y la fidelidad debida al evangelio pueden colisionar. Esta cautela es la que ha estado fundamentando una necesaria “reserva” papal (“*reservatio*”) en toda elección. Semejante cautela pasaba por la necesidad de que la sede primada confirmara, ratificara o “reconociera” (“*recognitio*”) a los legítimamente nombrados. Pues bien, esta responsabilidad de garantizar la fidelidad debida al evangelio es la que sigue fundamentando en nuestros días la conveniencia de que la sede primada siga teniendo dicha “reserva” en la elección de cualquier obispo. Sin embargo, cuando la legítima y necesaria “reserva” acaba independizándose y desoyendo el parecer de la iglesia local a la que va destinado el obispo elegido, también se incurren en crasos errores, como ha sucedido en la historia de la Iglesia y sigue sucediendo en la actualidad.

Es cierto que el código de derecho canónico faculta al nuncio para consultar (en algunos casos) a determinadas personas. Pero también es cierto que dichas consultas son insuficientes si se pretende recoger el sentir mayoritario del pueblo de Dios. Los procedimientos arbitrados no respetan como sería deseable la “lógica católica” que ha de presidir toda la vida de la Iglesia y también, obviamente, su organización, su funcionamiento interno y la elección de sus obispos. Cuando no se cuida debidamente dicha “lógica católica” no sólo se puede caer en el error de elegir un obispo racista o xenófobo, sino que también se pueden sacrificar diócesis enteras por criticables intereses (frecuentemente políticos) de personas influyentes en la curia vaticana. Baste como recordatorio un botón de muestra.

Los canónigos ginebrinos nombraron a finales del siglo XV e inicios del XVI candidatos para obispos que Roma rechazó porque se decantaba a favor de candidatos cercanos a la familia Saboya. Ello hizo que quienes estaban contra esta casa ducal tomaran sus distancias frente a un obispo-príncipe que había sido, al menos hasta entonces, el garante de su independencia, y que solicitaran la ayuda de la Berna reformada. Es así como Roma sacrificó Ginebra a sus intereses políticos en Italia, lo que fue nefasto para la Iglesia suiza.

Es un ejemplo duro y contundente, que puede parecer extremo e imposible en nuestros días. Pero una vez expuesta la situación extrema, es posible imaginar (y a veces la realidad supera a la imaginación) los diagnósticos e intereses cruzados —y hasta enfrentados— que entran en juego en el nombramiento de algunos obispos. Y, obviamente, también en el nombramiento de los obispos para unas diócesis tan singulares como son las del país vasco. El precio pagado —o no pagado cuando se ha procedido con cierta mesura— está a la vista de quien lo quiera ver.

Por tanto, una vez superada la época lamentable de las injerencias del poder civil en la elección de los obispos (aunque no del todo), es urgente recuperar la “lógica católica” que ha presidido la tradición casi bimilenaria de la Iglesia en la elección de sus pastores. El respeto debido a dicha “lógica católica” sigue afectando por igual en nuestros días —como así sucedió en el pasado— a las iglesias locales y a la sede primada.

Por eso, lo normal es que el cuidado y operativización de dicha “lógica católica” pase por un acuerdo en el que se indiquen los procedimientos que se van a activar con el fin de garantizar la voluntad del pueblo de Dios (“ningún obispo impuesto”) y el reconocimiento papal de que la elección realizada garantiza la ineludible fidelidad al evangelio del elegido (el cuidado de la “*reservatio*” y “*recognitio*” papales).

4. El nombramiento de obispos en las Iglesias católicas orientales

El Vaticano II se refiere a las Iglesias católicas orientales, y reconoce su implantación apostólica, su unidad de fe y su comunión con el sucesor de Pedro. También indica que estas comunidades —minoritarias en Oriente— se han reunido en numerosos grupos estables, orgánicamente vinculados por ritos litúrgicos propios, por herencias teológicas y espirituales propias y por una disciplina eclesíástica propia. Con este modo de proceder han mostrado que en ellas se “manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa”³².

Éstas son iglesias que, a pesar de la ruptura de comunión entre Oriente y Occidente, han conservado la unión con la sede primada de Roma o se han re-

32. LG 23. *Cfr. ibíd.*, OE 1-4.

incorporado en un momento posterior a la comunión católica. Suelen ser comunidades minoritarias en países de confesión mayoritariamente ortodoxa, o donde otra religión es más numerosa. Incluso se puede tratar de pequeñas comunidades que, procedentes de estos países orientales, han emigrado a Occidente.

Los fieles de estas confesiones se encuentran fuera de la jurisdicción de los obispos de rito latino, y no se rigen por el código de derecho canónico, sino por el código de los cánones de las iglesias orientales, promulgado por Juan Pablo II en 1990 y vigente desde 1991³³. En este código, se respeta el derecho de las Iglesias católicas orientales a “regirse según sus respectivas disciplinas peculiares”³⁴.

Por lo que toca al nombramiento de obispos, ante esta singular realidad eclesial, se hace uso de procedimientos diversificados y pactados entre las respectivas Iglesias y la sede primada. Esto lo recoge el mismo concilio Vaticano II, cuando proclama que “los patriarcas con sus sínodos constituyen la instancia superior para todos los asuntos del patriarcado, sin excluir el derecho de erigir nuevas eparquías (diócesis) y de nombrar obispos de su rito dentro de los límites de su territorio patriarcal, sin perjuicio del derecho inalienable del romano pontífice de intervenir en cada caso”³⁵. Y lo que se dice de los patriarcas, vale para los arzobispos mayores que presiden toda una Iglesia local o rito³⁶.

Semejantes principios teológicos llevan a que en el nombramiento de obispos se respete escrupulosamente el espíritu pactado que fundamenta la segunda parte del canon 377 & 1 en el rito latino. La particularidad es que, mientras en una treintena de iglesias locales de Occidente interviene el cabildo catedralicio, en las de Oriente dicho papel es ocupado por el sínodo de obispos. Siendo éste el criterio fundamental, lo excepcional es un nombramiento episcopal sin consulta, algo que, por otra parte, también sucede —sobre todo cuando se trata de iglesias perseguidas o muy debilitadas.

Así, por ejemplo, en el caso de las Iglesias patriarcales (maronita, copta, armenia, siria, caldea y greco-católica melquita) es el sínodo patriarcal el que elige los obispos a partir de una lista de candidatos previamente aprobada por la santa sede. Corresponde, igualmente, a dicho sínodo patriarcal elegir al patriarca, que, una vez votado, es proclamado y entronizado sin la intervención del papa, a quien se solicita en un momento posterior su “comunión”, es decir, su conformidad.

En las iglesias arzobispales mayores compete al sínodo elegir al arzobispo mayor, pero, a diferencia de las iglesias patriarcales, debe ser confirmado por

33. “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, Città del Vaticano, 1990. *Cfr. ibíd.*, M. Brogli, “Le chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, *Revista española de derecho canónico*, 131 (1991) 517-544

34. OE, 5.

35. OE, 9.

36. *Cfr.* OE 10.

el obispo de Roma antes de ser entronizado. Forman parte de esta unión la Iglesia greco-católica ucraniana, la greco-católica rumana, la siro-malabar y la siro-malankar.

La congregación de las Iglesias metropolitanas autónomas —o *sui iuris*— está formada por las comunidades católicas etíope, la greco-católica eslovaca y la católica bizantina en América. En el caso de estas iglesias, es el concilio de obispos el que envía una lista de tres o más candidatos a la sede primada, correspondiendo al papa elegir a uno de entre los propuestos.

Finalmente las Iglesias orientales autónomas o *sui iuris* se agrupan en dos secciones: las que tiene jerarquía propia y las que carecen de ella.

En el caso del primer grupo, el obispo es elegido directamente por el sucesor de Pedro, entre otras razones, porque carecen de sínodo o concilio. Forman parte de este grupo la Iglesia católica bizantina búlgara, la bizantina húngara, la bizantina ítalo-albanesa, la bizantina griega, la bizantina rutena, la greco-católica de Croacia, Serbia y Montenegro, así como la greco-católica de Macedonia.

El segundo grupo de Iglesias está integrado por la Iglesia católica bizantina albanesa, la bizantina rusa y la greco-latina bielorrusa. Son comunidades católicas que carecen, hasta el momento, de jerarquía propia por diferentes motivos. Lo común a todas ellas es que han padecido la persecución comunista e, incluso, alguna de ellas todavía la sufre en el caso del exarcado apostólico de China (de la Iglesia católica bizantina rusa), que depende de obispos de rito latino. En cambio el exarcado de Rusia —de la misma Iglesia católica bizantina rusa— depende de los obispos latinos y ucranianos.

Diferentes son las decisiones tomadas por la sede primada de Roma en el caso de la Iglesia católica bizantina albanesa. Se trata de una pequeña Iglesia catalogada como de rito oriental, que, sin embargo, está presidida por un obispo latino: el administrador apostólico del sur de Albania.

La Iglesia greco-latina bielorrusa es la más numerosa de esta congregación, pero la Santa Sede no ha nombrado todavía obispo alguno como consecuencia de las diferencias con el Patriarcado Ortodoxo de Moscú. Sus fieles dependen directamente de la Congregación para la Iglesia Oriental.

Más allá de las singularidades de cada Iglesia, es manifiesto el exquisito trato que recibe cada una de ellas por parte de la sede primada. Como también lo es el protagonismo de estas iglesias locales en la elección de sus respectivos obispos y el papel subsidiario del sucesor de Pedro cuando no es posible tal protagonismo. En semejante procedimiento se sigue visualizando la tradición católica más genuina y lo excepcional de una intervención de la sede primada al margen de dichas iglesias. Estamos lejos, afortunadamente, de los recelos que provocó la aplicación de la segunda parte del canon 377 & 1 en algunas de las diócesis centroeuropeas.

5. Conclusión

Siendo ésta la situación, lo deseable es que aumente el número de iglesias locales que eligen a sus obispos y el papa los confirme.

Tal petición no entra en colisión con la habitual consulta a los obispos de las iglesias cercanas, al arzobispo de la región eclesiástica y al presidente de la conferencia episcopal. Más bien, se complementa con ella, enriqueciéndola.

Obviamente, una iniciativa de este estilo tendría que ser debatida y aprobada tanto por el Consejo Presbiteral como por el Consejo Pastoral Diocesano (donde lo haya). Evidentemente, tendría que ser discernida y avalada por el obispo diocesano.

Y si el obispo no lo considerara oportuno, siempre es posible apelar a LG 37 y al canon 212 & 2 & 3 donde se recuerda que los fieles tienen el “derecho” y el “deber” “de manifestar a los Pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia”.

Con este fundamento jurídico, se podría dirigir personal o colectivamente una solicitud al papa que podría ser coordinada por los vicepresidentes del consejo pastoral diocesano y del consejo presbiteral.

Los términos y el tenor de esta carta podrían ser, más o menos, los siguientes:

“A Benedicto XVI, obispo de Roma:

Como miembros de la diócesis de solicitamos que nuestra iglesia local forme parte del colectivo de comunidades cristianas a las que se aplica el canon 377 & 1 en su segunda parte con el fin de que confirme, como sucesor de Pedro, a los candidatos para el ministerio episcopal libremente elegidos.

Avalan esta petición el contrastado rechazo de esta iglesia local a cualquier injerencia de los poderes civiles en el nombramiento de sus pastores, su neta proclama de la raíz cristológica del ministerio ordenado, su trayectoria de un gobierno crecientemente corresponsable y su firme voluntad de vivir en comunión con las restantes iglesias locales.

Nos gustaría que esta solicitud no fuera comprendida como la demanda de un privilegio sino como la puerta abierta para recuperar una tradición venerable y bimilenaria. Y que, además, fuera una puerta que pudieran traspasar todas las iglesias que así lo soliciten y que presenten las garantías adecuadas.

Esperamos que tenga en cuenta esta petición y que arbitre el procedimiento pactado que se estime más idóneo para recuperar una tradición que articulaba respetuosamente la voluntad del pueblo de Dios y la responsabilidad de la Sede Primada por conservar la unidad de fe y la comunión eclesial”.