

# Apuntes sobre la situación de la teología católica en Europa<sup>1</sup>

por Peter Hünemann  
Universidad de Tübingen

El tema que me han pedido que exponga es extraordinariamente complejo y difícil. Esta complejidad y dificultad están en relación con la situación de la Iglesia en Europa.

Hoy ya no puede darse una respuesta a esta cuestión ofreciendo una visión general inteligente acerca de los temas y publicaciones más importantes y presentando una síntesis del discurso teológico actual de una forma académica. ¿Y por qué no puede hacerse esto en la situación actual? Porque la Iglesia como institución -en lo que se refiere a su presente configuración en Europa- se encuentra inmersa en un proceso de desintegración que pone a la teología ante cuestiones y exigencias absolutamente nuevas. Si se quiere hacer un bosquejo de la situación de la teología actual, de sus exigencias y retos, de sus perspectivas, hay que partir necesariamente de esta situación real e histórica de la Iglesia. La descripción de esta situación será el objeto del primer apartado.

En un segundo apartado cuestionaremos las razones y orígenes de este proceso de desintegración. A partir de aquí -en un tercer apartado- se podrá entonces realizar un tratamiento de la teología de una forma adecuada. Por tanto, vamos a estructurar nuestra ponencia en tres partes: en una primera parte trataremos acerca de la situación de la Iglesia; en una segunda parte preguntaremos por las causas de esta situación; y en una tercera abordaremos entonces el tema de la eclesiología.

## 1. Observaciones en relación con la situación de la Iglesia en Europa

Comenzamos nuestras reflexiones haciendo referencia a la Iglesia como una institución dentro de la sociedad europea. Los hechos considerados, los resumo en una primera tesis:

1. *La Iglesia europea como institución está envuelta en un proceso dramático de desintegración.*

<sup>1</sup> Conferencia leída en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, el 12 de mayo de 2000.

**M. Beuchot**

Sobre la oportunidad y necesidad de una  
hermenéutica analógico-icónica 309/322

**D. V. Picotti**

Interculturalidad y globalización 323/329

**Recensiones bibliográficas** 331/336

**Fichero de revistas latinoamericanas** 337/384

**Teología** 341/362

**Filosofía** 363/384

**Índice bibliográfico** 385

**Índice general** 387/388

Entendemos por institución una forma pública y normativa de interacción y comunicación que abre a la posibilidad de orientación en la vida y la sociedad, y que posibilita a las personas entrar en una relación mutua. Toda comunicación, toda interacción, toda interrelación de hechos presupone la existencia de instituciones. En el supuesto de que nuestra tesis sea cierta, es decir, que la Iglesia católica se encuentra en un dramático proceso de desintegración, significa que el 'Evangelio', el punto central de la vida cristiana, está reduciéndose: la orientación evangélica de la vida, una vida acorde con el Evangelio y la posibilidad de interrogar el Evangelio se hacen más y más difíciles, casi imposibles.

Permítanme llevar a cabo una valoración de una serie de hechos que corroboran mi tesis. A la Iglesia como institución le pertenece, por así decirlo, un contingente de personas que realiza una serie de tareas y servicios, que facilitan el que individuos, grupos y comunidades puedan llevar a cabo una vida en la fe. Cuando examiné los datos, me asombró ver que el desarrollo en Francia, Alemania y en otros países transcurre casi sincrónicamente. Comienzo con los datos estadísticos referidos a Francia.<sup>2</sup> Entre 1900 y 1950 las ordenaciones del clero diocesano se redujeron en un 33%. A partir de 1950, el proceso de disminución comenzó a acelerarse paulatinamente. De 1.000 ordenaciones, en el año 1950, se pasó a sólo 500 a comienzos de los años setenta. A principios de los años ochenta se produjeron aproximadamente 175 ordenaciones al año. A comienzos de la última década del siglo XX se realizaron 110 ordenaciones. En los últimos años, la cifra de sacerdotes ordenados oscila alrededor de 100. La edad media del clero en Francia era de 65 años a mediados de los años noventa. En ese momento, sólo un 5% de los sacerdotes era más joven de 40 años. Entre los años 1974 y 1991, en 56 de las 95 diócesis francesas se realizó menos de una ordenación anual. En el mismo período, en 26 diócesis se realizaron entre una y dos ordenaciones al año. Únicamente dos diócesis registraron entre cuatro y seis ordenaciones.

Con relación a las comunidades religiosas se da casi el mismo desarrollo. En 1950 entraron 650 novicios en diferentes congregaciones y órdenes. En 1991 descendió el número de novicios a 150. Como promedio hubo 50 ordenaciones de religiosos en el período entre 1975 y 1991. El número de mujeres en congregaciones y órdenes disminuyó con la misma rapidez. Desde finales de los años 60 hasta 1995, las congregaciones y órdenes de vida activa (no contemplativas) perdieron

<sup>2</sup> Cf. Bernard Sesboué, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Eglise et les ministères aujourd'hui*, Paris 1996.

más del 50% de sus miembros. El promedio de edad ascendió a más de 65 años. A mediados de los años noventa, sólo un 5% de las religiosas tenía menos de 50 años. De este modo, los datos estadísticos del clero y de las comunidades religiosas, de hombres y mujeres, coinciden.

A continuación paso a exponer los hechos y datos respectivos referidos a Alemania. En 1952, el obispo de Münster, Monseñor Keller, escribió una carta pastoral. Se quejaba en ella del retroceso en el número de sacerdotes. Un año más tarde escribía una carta sobre el dramático retroceso en el número de religiosas (hermanas).<sup>3</sup> Monseñor Keller preveía un punto crítico para varias instituciones de la diócesis, refiriéndose a dónde estarían trabajando las religiosas a comienzos de los años ochenta. Como un hecho constatable, ya a fines de los sesenta se había alcanzado ese punto. A comienzos de los setenta, el número de sacerdotes diocesanos y del clero regular era en Alemania de 26.206.<sup>4</sup>

En el año 1997 teníamos 11.000 sacerdotes diocesanos y 2.000 sacerdotes pertenecientes a comunidades religiosas. Esto significa que en 25 años se ha producido un descenso de un 50%. Hasta el año 2010 se producirá otra vez una reducción de más del 50%. Este es el resultado de un clero excesivamente envejecido.

Las estadísticas para Italia, España, Holanda y Bélgica son muy similares. ¿Cuáles son los efectos? H. Simon escribe refiriéndose a la situación en Francia: "Al principio se produjo una disminución en el número de sacerdotes, de religiosos y de hermanas (religiosas) que enseñaban en las escuelas, especialmente en las escuelas secundarias católicas...; luego se produjo la desaparición paulatina de sacerdotes en los centros pastorales para escolares, y después siguió la pérdida de capellanes en las áreas rurales; simultáneamente descendió el número de religiosas que trabajaban en los hospitales y que enseñaban catecismo. Por último, asistimos a la desintegración de los equipos de trabajo de sacerdotes. Donde teníamos tres, se quedaron dos y después uno. Hoy nos movemos en dirección a cero sacerdotes en muchos casos."<sup>5</sup> Se está produciendo una pérdida paulatina de las instituciones eclesiales; el número de sacerdotes y religiosos es únicamente un indicador de este proceso en crecimiento...

2. *Conforme a los datos estadísticos externos que se refieren a bautismos, matrimonios, participación en las celebraciones de los*

<sup>3</sup> Cf. Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980*, Paderborn 1997, 186s.

<sup>4</sup> Cf. Gerhart Schmittchen, *Priester in Deutschland*, Freiburg i.Br. 1973.

<sup>5</sup> H. Simon, *Documents-épiscopat*, Nr. 8, abril 1992.

*domingos, la socialización cristiana (catequización) de niños y jóvenes, se está produciendo un proceso de creciente disminución del pueblo de Dios (de los cristianos) en Europa desde 1950.*

Menos del 60% de los niños en Francia están bautizados, y menos del 40% de todos los niños entre 8 y 12 años son catequizados (¡Estos son datos del año 1987!). El número de matrimonios por Iglesia está por debajo del 50%. La participación en las misas de los domingos disminuyó enormemente. Una gran mayoría de europeos reconoce no profesar los principios básicos del credo cristiano. Esto se refiere a la fe en un Dios personal, a la divinidad de Jesucristo, por no mencionar la fe en la resurrección después de la muerte y la fe en la vida eterna.<sup>6</sup> Estos datos representan una tendencia general hacia formas de relativismo y probabilismo. Hay una tremenda pérdida de la 'memoria cristiana' en Europa. En muchas familias no se puede hablar de una transmisión de la fe de padres a hijos. Hay muchas familias, en las que los padres intentan en vano transmitir la fe a sus hijos; también hay una cantidad numerosa de niños que no reciben respuesta de sus padres a algún tipo de pregunta en relación con Dios, la religión o la Iglesia.

El decimotercer Estudio Schell (*Shell-Studie*) *Juventud 2000* constata lo siguiente: "Se ha producido entre los jóvenes alemanes occidentales (en los antiguos *Länder*), desde mediados de los años ochenta, un retroceso notable en la asistencia a actos religiosos (misas), en la práctica de la oración o en la fe en una vida después de la muerte. Debido a la reunificación, a estos jóvenes se les sumaron los jóvenes alemanes orientales (de los nuevos *Länder*), de los cuales sólo un número muy reducido había recibido y recibe una educación religiosa. Entretanto, la asistencia a actos religiosos, la oración y la fe en una vida después de la muerte, entre estos jóvenes, es un hecho constatable sólo en una pequeña minoría. En suma: La vinculación con la Iglesia ha disminuido, la actitud religiosa fundamental en la vida ha retrocedido radicalmente en los jóvenes alemanes."

Una tercera tesis:

3. *Por una parte, el clima religioso de la sociedad europea está marcado por un pluralismo de las religiones y, por otra, por grandes bloques o grupos que se declaran a sí mismos como no pertenecientes a religión alguna.*

Escogemos a Francia como ejemplo de país tradicionalmente católico. Francia tiene 57 millones de habitantes, de los que algo menos

<sup>6</sup> Cf. Paul M. Zulehner, Hermann Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, 17-55.

de 45 millones son católicos. Con ello, los católicos representan el 80% de la población. El siguiente grupo son los 4 millones de musulmanes. Esta cifra aumenta constantemente debido a la inmigración, mayormente del Norte de Africa, y a la alta tasa de natalidad que se produce en esas familias. Protestantes y ortodoxos forman un grupo de 1,1 millones. Los judíos son 650.000, a los que se suma el mismo número de budistas. De este modo casi 5 millones de personas no tiene confesión alguna. Sin embargo, en las encuestas, el 47% de la población francesa se considera a sí misma como a-religiosa o atea.

Si tomamos a Alemania como país con una población en la que tradicionalmente ha habido una mezcla de católicos y protestantes, podemos observar la misma tendencia.<sup>7</sup> Un tercio de la población es católica y un tercio protestante. Hay un bloque considerable de gente sin religión: en la antigua RDA (República Democrática Alemana) es del 70%, en Alemania Occidental tenemos más del 10%. Sin embargo, en las encuestas, el 38% de los alemanes occidentales se consideran como a-religiosos o ateos. Hay un grupo grande de musulmanes, especialmente en ciudades como Berlín, Stuttgart, Francfort, Duisburg, etc., en donde los hijos de musulmanes representan entre el 20% y el 30% de los escolares. La cifra total de musulmanes es de 3,3 millones.

Más importante que las cifras son el clima religioso y la opinión pública que resultan de la experiencia diaria del pluralismo religioso. La gran encuesta sobre los valores en Europa muestra que sólo un porcentaje muy pequeño de gente joven cree que hay una verdadera religión. La gran mayoría está convencida de que hay verdades que se encuentran en todas las grandes religiones universales. La exigencia de absolutismo de las religiones es rechazada como una especie de fundamentalismo o integrista. El conflicto norirlandés, la lucha de ortodoxos y musulmanes en la antigua Yugoslavia o el fundamentalismo islámico son contemplados como actitudes de perversión.

En este contexto, la Iglesia católica es vista como una comunidad religiosa más. La palabra de la Iglesia adquiere credibilidad sólo en la medida en que la vida de las comunidades, las prácticas de los cristianos católicos o de la Iglesia católica de un país sean un testimonio vivo de fe. La infalibilidad del magisterio es algo incomprensible, en especial para los jóvenes. Ello provoca una desaprobación general.

Hasta ahora me he referido fundamentalmente a Europa Occidental, especialmente a Francia y Alemania. La situación en los

<sup>7</sup> Cf. Franz X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Frankfurt-Basel-Wien 2000.

países del Este de Europa, como la República Checa, Eslovaquia, Hungría, Eslovenia, Croacia, Letonia, Lituania, Estonia, Rumania, Polonia, está marcada por la historia después de la Segunda Guerra Mundial. Hay muchas diferencias como hay también muchas coincidencias y semejanzas entre Europa Oriental y Occidental. Con la excepción de Polonia, en todos estos países hay grupos importantes de población que no creen en ninguna religión. Por supuesto que existen diferencias graduales. Los habitantes de la República Checa, Letonia, Hungría son más a-religiosos que los de Polonia o de Eslovaquia. El porcentaje más bajo lo encontramos en Polonia. Un hecho cierto es que la cultura en Europa Oriental y Occidental está largamente marcada por estas personas a-religiosas. En todos los países del Este de Europa -a excepción de Polonia- las instituciones de la Iglesia son muy débiles. Estas tuvieron que ser levantadas y puestas en marcha con gran dificultad después del derrumbamiento de la Unión Soviética. Las vocaciones no son muy numerosas. La dificultad especial en Polonia era y es el hecho de que la Iglesia era estrictamente anticomunista. La nueva orientación -una Iglesia en una sociedad democrática moderna- no se ha alcanzado todavía. Una serie de observaciones muestran que los polacos, una vez que han emigrado a los países occidentales, modifican sus costumbres y actitudes religiosas. Muchos de ellos abandonan sus prácticas como católicos en un plazo breve de tiempo.

La imagen que hemos dado de la Iglesia europea como institución es incompleta. La razón de ello es que, de forma paralela a ese 'silencioso' terremoto, que destruye la casa de la Iglesia católica europea, hay algo así como una pre-primavera, un anuncio primaveral, en el que pueden observarse señales de un florecimiento esperado. Las grandes pérdidas y retrocesos están lejos de poder llegar a ser borrados por las huellas del futuro. Es importante anotar, sin embargo, que hay algo nuevo y de naturaleza cambiante. Para ofrecer una visión adecuada de estos nuevos gérmenes y dar una valoración equilibrada del destino de la Iglesia en Europa, es indispensable preguntar: ¿Cuáles son las razones de este 'silencioso' terremoto? ¿Cómo ocurre? ¿Cuáles son las perspectivas resultantes de una introspectiva en las causas de esta ruptura?

## 2. Causas de la crisis actual

Resumimos nuestras reflexiones y observaciones en una tesis:

4. *La actual crisis de la Iglesia europea está unida a la transformación de la sociedad europea en la época moderna: el modelo de esta sociedad contradice la estructura institucional de la Iglesia.*

¿Cómo podemos describir la transformación de la sociedad europea moderna? Hay numerosos libros así como análisis sociológicos, políticos, culturales que intentan entender este proceso de transformación bajo diferentes perspectivas. A fin de manejar esta ingente cantidad de investigaciones y de llegar a un resultado que posibilite un consenso, empezamos esbozando una concepción sobre el hombre y la mujer modernos en Europa. No vamos a comenzar con una tesis filosófica muy sofisticada, pero sí con un hecho fundamental constatable, que encarna la concepción europea acerca del hombre y de la mujer: los derechos humanos. En toda Europa se exigen los derechos humanos, especialmente cuando aquí o allá son conculcados. Los derechos humanos y su respeto es para las naciones europeas un criterio esencial para ser aceptado en la Unión Europea. Los datos económicos correspondientes, la reducción de la deuda pública, etc., no constituyen criterios suficientes. El respeto de los derechos humanos es indispensable.

¿Cuáles son las condiciones previas en los ámbitos social y público para que los derechos humanos puedan gozar de una oportunidad? Los derechos humanos, por lo general, no tienen ninguna posibilidad, allí donde no se asegure una estricta diferenciación funcional entre las instituciones legislativas, administrativas y judiciales. Donde la administración (el poder político) de un país domine los tribunales, donde los tribunales no tengan independencia frente a la administración, los derechos humanos no tienen un espacio dentro de esa sociedad concreta. La separación e independencia de los tribunales con respecto a la administración implica la existencia de instituciones legislativas que reconozcan la inviolabilidad de los derechos humanos y el control de la administración. La separación funcional del poder público es un elemento esencial de la sociedad europea moderna. En este punto no se diferencian las diversas escuelas políticas y sociológicas.

Otro factor es necesario para que los derechos humanos tengan una oportunidad. Debe existir un marco estructural correspondiente de opinión pública y de ámbito público, de libertad de opinión, de libertad de prensa y de los medios de comunicación.

Pero este marco estructural de espacio público y de opinión pública es indispensable no sólo en relación con los derechos humanos en general. Los diferentes derechos humanos, como la libertad de opinión, la libertad de asociación, la libertad de investigación científica, la libertad de prensa, etc., presuponen la existencia de medios públicos que representen una diversidad de opiniones. Los derechos humanos implican la posibilidad de constituir marcos estructurales especiales y estructuras de ámbitos y de comunicación públicos.

Una sociedad moderna es, en este sentido, una sociedad de la



información. Esta calificación no significa que la información sea una cualidad entre otras cualidades. Significa una característica fundamental de la sociedad. El europeo moderno vive dentro de una pluralidad de estructuras y de marcos estructurales de comunicación pública y de ámbitos públicos. Acorde con estas diferentes estructuras, el europeo vive inmerso en roles y modelos de comportamiento (conducta) distintos, puesto que cada ámbito público le remite a una senda muy específica (a un lugar muy específico). Estas características de la sociedad moderna están en oposición a la estructura social que todavía conserva la Iglesia católica.

5. *La estructura institucional de la Iglesia está aún profundamente marcada por la antigua concepción europea de sociedad.*

Cuando se reflexiona acerca de la visión tradicional europea sobre la sociedad, se evidencia el contraste entre los modernos rasgos de la sociedad en Europa y la estructuras sociales e institucionales de la Iglesia. Las características pueden resumirse en tres rasgos básicos:

a.) El todo de la *polis* prevalece sobre lo individual. Aristóteles argumenta en favor de este principio, enfatizando que el individuo sólo puede desarrollar su potencial humano dentro de la *polis*. Esta es una ley natural. De esta idea deduce Aristóteles las cualidades del gobernante y los derechos de aquellos que representan esas cualidades de ser gobernantes. b.) Sólo el gobernante o el grupo que gobierna (aristócratas) representan a ese todo, es decir, representan a la *polis*. Únicamente en el gobernante puede ser visto el todo (el conjunto) de la *polis*. La razón para esto es: el imperio o la *polis*, el todo está constituido por el gobernante. El gobernante es el factor constitutivo para la existencia del todo.<sup>8</sup> c.) Sólo el gobernante puede captar los intereses del todo, sólo él puede actuar verdaderamente en el sentido de la *polis*. Los individuos y los diferentes grupos siguen sus intereses particulares. No son conscientes de las necesidades del todo.

Esta concepción la denomino 'visión' tradicional de la sociedad en Europa. Los tres principios son como *leitmotiv* pragmáticos. Evidentemente, las teorías políticas fueron siempre mucho más complejas y diferenciadas. Aristóteles habla de los diferentes tipos de organización de la polis. Santo Tomás discute sobre cómo evitar la tiranía. Pero la

<sup>8</sup> Para Aristóteles véase *Política* 1252 a. La citada relación gobernante-gobernados está expresada en la idea romana sobre Roma *caput-corporis*: desde la cabeza emana todo el poder y fluye hacia la totalidad del cuerpo, lo constituye y lo articula. Cf. Yves Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Freiburg-Basilea-Wien 1971, 11.

política y la vida social no son teóricas sino prácticas. De este modo, a través de toda la historia europea, el desarrollo del orden público está marcado por esta visión y su dinamismo: desde el Imperio Romano hasta el Absolutismo ilustrado en el siglo XVIII. Esta visión y sus principios encuentran expresiones diversas, produciéndose un esfuerzo continuo para domesticar estas tendencias.

Es obvio que la visión o concepción europea tradicional acerca de la sociedad es contraria al tipo moderno de sociedad en Europa. El hombre europeo moderno protesta enérgicamente si alguien intenta someter al individuo al todo, pues así la dignidad humana incondicional se ve amenazada y los derechos humanos no se respetan. El todo y el bien común son muy importantes. No pueden desatenderse. Sin embargo, el todo y el bien común encuentran sus límites en los derechos humanos. Sólo cuando los derechos humanos son respetados, cobra su valor el bien común.

En relación con el segundo principio, para el europeo moderno es evidente el hecho de que la Constitución es la base del Estado. El gobernante no es constitutivo del orden público del Estado, sino la Constitución que es la expresión del consenso de todos. Gobernar un Estado moderno, significa ejercer un servicio limitado funcionalmente.

El tercer principio de la sociedad europea antigua también es rechazado por el europeo moderno. Este afirma justamente todo lo contrario: ¡Por Dios!, no otorgues la totalidad del poder público a un gobernante incontrolado. Moralmente no puede dejar de identificar sus intereses personales con los intereses comunes. Hay que crear estructuras complejas que aseguren que los intereses de todos sean más o menos respetados.

Habiendo caracterizado los rasgos tanto de la sociedad europea moderna como de la antigua, nos preguntamos: ¿en qué sentido está la Iglesia, en la actualidad, marcada todavía por la visión europea tradicional? En primer lugar, una observación preliminar: la constitución dogmática *Lumen gentium* habla, en su primer capítulo, de la Iglesia como misterio, lo que significa que habla de la Iglesia en tanto Iglesia fundada sobre el designio salvífico de Dios Padre, la misión salvífica de la Palabra hecha carne y la eficiencia salvífica del Espíritu Santo. En el siguiente capítulo, la Iglesia es caracterizada como pueblo de Dios, refiriéndose al conjunto de la humanidad y a todas las generaciones. La Iglesia como institución es otra visión de la Iglesia. Como institución, la Iglesia tiene que representar el misterio de la Iglesia en una forma social e histórica. Como institución tiene que representar la realidad del pueblo de Dios. Además, la Iglesia como institución no es completamente y en todos los aspectos idéntica a ambas realidades: el misterio de la

Iglesia y el pueblo de Dios. Dentro de la Iglesia católica actual y de sus prácticas encontramos el siguiente principio: la Iglesia universal como institución está por encima de todos los individuos, grupos, comunidades e Iglesias locales, sean del tamaño que sean. Tomemos dos ejemplos sencillos: no existe ningún tribunal administrativo independiente. Ninguna diócesis puede apelar a un tribunal administrativo para defender sus propios derechos en contra de la curia romana.

Como en el concepto antiguo de sociedad europea encontramos el principio por el que el papa y los obispos representan al todo de la Iglesia y que la Iglesia está constituida por la autoridad eclesiástica. El esquema preparado para el Concilio Vaticano II, que fue elaborado en la comisión teológica bajo la dirección del cardenal Ottaviani y del padre jesuita Tromp, está marcado totalmente por esta idea. Jesucristo ha recibido toda la fuerza y el poder de su Padre. Esta *potestas* fue transmitida a los apóstoles, especialmente a Pedro y a sus sucesores, después a los obispos.

Esta concepción largamente difundida, según la cual sólo el papa, los obispos y -de modo subordinado- el clero pueden preocuparse por los intereses de la totalidad, está subrayada especialmente por la instrucción romana de 1997, en la que ocho congregaciones declaran que, de acuerdo a los principios, las personas no ordenadas deberían ayudar a los sacerdotes en el cumplimiento de sus tareas. Los laicos pueden dar consejos únicamente, pero no pueden participar en la toma de decisiones, se trate de lo que se trate. Las decisiones sólo son tomadas por las personas ordenadas.

El hecho de que la Iglesia, en los siglos pasados, ha adoptado la concepción europea antigua de sociedad, es en cierto modo evidente. La Iglesia desarrolla sus instituciones en una interacción constante con las concepciones sociales y la realidad racional que están presentes en una sociedad determinada. Esto no significa que la Iglesia imite sencillamente estos datos y estructuras. Lo intenta hacer en el sentido del Evangelio. El análisis presente muestra que la Iglesia no ha hecho lo mismo durante el proceso de modernización. En miles de casos, la praxis de la Iglesia está marcada por la concepción europea antigua, que es incompatible con los rasgos de una sociedad moderna. Esta es la razón por la que la Iglesia se ve impedida de realizar su tarea central: ser sacramento y signo para todas las personas y naciones, y anunciar que Dios (Jesucristo) es el redentor. Para dar este testimonio de manera sustancial deben ser realizados los rasgos sociales modernos con respecto al Evangelio salvífico de Dios. Sólo en la medida en que el Evangelio se articule de esta nueva manera, la Iglesia puede ser el signo visible de la Gracia de Dios.

En la Iglesia europea encontramos muchas instancias nuevas, en las que aparece ese tipo de Iglesia. Es evidente que hace su aparición un nuevo tipo de creyente, que conoce la teología y que puede juzgar por sí mismo. Estos fieles se encuentran altamente motivados y poseen un gran sentido de la responsabilidad. El número de voluntarios en las comunidades nunca ha sido tan alto. ¿Qué pasaría si nuestras comunidades no pudieran contar con las numerosas mujeres y hombres que se preocupan por servicios litúrgicos de familia, como preparar liturgias para niños, coordinar grupos de jóvenes, etc.? La manera intensa en que la gente participa en sínodos, mesas redondas, encuentros diocesanos, etc., es un indicador de este nuevo tipo de Iglesia.

El movimiento para retiros y la dirección espiritual (asesoramiento espiritual) muestran la seriedad de este nuevo comienzo. Hay mucha gente que se prepara para ofrecer a otras personas ayuda espiritual, laicos y también religiosas y sacerdotes. La formación de teólogos laicos ha contribuido ampliamente a este desarrollo. Esto no se puede eliminar de la vida de la Iglesia europea. Los diaconos actuales encuentran más y más un incentivo para la formación de un diaconado real, una Iglesia servidora. Esto no significa que el proceso de desinstitucionalización de la Iglesia haya sido invertido. Lo que falta es una revisión fundamental en la Iglesia como totalidad, como conjunto. La pregunta es la siguiente: ¿Hay una nueva estructura o un nuevo rasgo de la Iglesia?

Esta pregunta es ya una pregunta teológica. Vamos a examinarla, haciendo referencia a los textos del Concilio Vaticano II. Desde este punto de partida nos cuestionaremos otras perspectivas. Debido a razones de espacio, no es posible abarcar todo el ámbito de las grandes cuestiones teológicas. Por lo tanto, nos moveremos en el campo eclesiológico y nos concentraremos en unos pocos pero importantes contenidos.

### 3. Nuevas cuestiones y perspectivas en la teología europea en el campo de la eclesiología

La constitución dogmática sobre la revelación, *Dei verbum*, así como la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y el decreto sobre la misión de la Iglesia, *Ad gentes*, comienzan exactamente de la misma forma, es decir, hablando acerca del origen de la Palabra en Dios Padre, hablando sobre la emanación del Espíritu Santo y su misión en el mundo. A partir de estos procesos divinos, describen los acontecimientos principales del Antiguo Testamento, del acontecimiento Jesucristo, del desarrollo de la Iglesia, de la concreción de la revelación

en la Tradición y en la Escritura y de la misión de la Iglesia para los pueblos.

El punto de partida es el profundo y amplio acontecimiento divino, que abre todos los horizontes. El horizonte de la creación y la redención. En estos espacios están implícitas todas las realidades. Este espacio abierto es la 'sala de estar', el espacio vital para todas las personas, un espacio que el pueblo de Dios realiza y del que da testimonio. Es por su testimonio que este espacio divino abierto universal, el 'ámbito público' divino, está presente en el mundo de la historia. Todas las personas están llamadas a este ámbito público, pero no todas lo realizan. Es el pueblo de Dios el que es sujeto histórico y agente social de este ámbito público abierto, siendo constituida esta comunidad por ese espacio abierto y público.

Este concepto básico de la Iglesia en *Lumen gentium*, *Dei verbum* y *Ad gentes* es muy similar en su estructura a los rasgos fundamentales de la sociedad europea moderna. Vimos cómo los diferentes agentes sociales están siempre conectados con sus ámbitos públicos respectivos y con sus estructuras básicas de relaciones sociales. Su espacio público no podría existir sin esas relaciones públicas. La Iglesia -constituida por la revelación divina- es similar a todas esas formas de agentes sociales, aunque sea profundamente distinta. La Iglesia se extiende a todos los confines y a todos los horizontes comprendidos. Y es en el interior de este horizonte donde el pueblo de Dios es comunidad, y donde se constituyen el sentido y la última orientación del pueblo de Dios y de toda la humanidad.

Este enfoque eclesiológico tiene como premisa que el espacio espiritual, en el que el hombre está fundamentalmente inmerso -Santo Tomás habla de que el alma humana es *quodammodo omnia* (en cierto modo todo)-, ha de realizarse cada vez históricamente. Este espacio espiritual está presente sólo en tales realizaciones históricas. La Iglesia se constituye por la comunicación que Dios realiza de sí a través de la Palabra y del Espíritu. Con ello se supera y deja atrás la concepción de Iglesia de la Edad Media y de la Contrarreforma, formulada por Belarmino. Ambas concepciones estaban marcadas por la concepción europea antigua de sociedad.

Aquí sólo se puede hacer alusión a otras perspectivas eclesiológicas que de ello se derivan para la teología. Un primer complejo temático está representado por la doctrina del primado de jurisdicción y por el magisterio de definición papal, en la forma como ambos están definidos por el Concilio Vaticano I y ratificados por el Concilio Vaticano II. Ambas doctrinas tienen en el fondo como premisa que el 'monarca' es constitutivo para la unidad del todo. Por el contrario, en la

nueva concepción, todos los cargos oficiales tienen su *Sitz im Leben* únicamente dentro del pueblo de Dios, que está constituido por la Palabra y el Espíritu. Esto tiene como consecuencia que el primado de jurisdicción, así como el magisterio de definición ligado a éste, han de ser concebidos completamente de nuevo.

Esto se manifiesta, en primer lugar, exteriormente, es decir, de forma sintomática en el hecho de que ambas funciones han llegado al límite de su operatividad. Juan Pablo II reafirma esto expresamente en su encíclica *Ut unum sint* en relación con la situación ecuménica.

Las Iglesias orientales, que han tenido a lo largo de dos mil años su propia soberanía jurisdiccional y que han conservado la fe, no pueden ser obligadas de golpe a que renuncien a su potestad jurisdiccional en favor de Roma. Además, el límite de esta operatividad se manifiesta en que, en el ámbito interno de la Iglesia católica, es necesaria una relativa autonomía de las grandes iglesias continentales y regionales, si es que la Iglesia católica desea reaccionar con flexibilidad a las situaciones de las diferentes culturas y de las diferentes sociedades. Hay que advertir, más allá de esto, que en las corporaciones sociales de carácter internacional existen, como algo evidente, diversas instancias jurídicas. Sólo es necesario que las diferentes reglas sean compatibles entre sí y produzcan efectos sinérgicos. Para esto ciertamente se necesita una autoridad.

El fundamento sistemático, es decir, teológico-conceptual para la continuidad y adaptación del primado de jurisdicción reside en que la unidad del pueblo de Dios -de forma histórica- está constituida básicamente por la Palabra de Dios y su Espíritu. El servicio a la unidad y el derecho siempre pueden ser sólo momentos supeditados a la unidad misma. En su respectiva configuración no son por antonomasia constitutivos para la Iglesia.

Si se contemplan las formas en que el primado fue ejercido en el primer milenio, y se consideran, a la vez, los documentos magisteriales más recientes, entonces se perfilan aquí con claridad nuevas perspectivas con vistas a la comprensión del ministerio petrino.

El punto de partida para el desarrollo de un paradigma semejante lo ofrece el *motu proprio* del Papa *Ad tuendam fidem*. Este *motu proprio*, que hace referencia a toda una serie de documentos magisteriales durante el pontificado de Juan Pablo II, ha nacido -a mi parecer- del hecho de que el magisterio de definición fracasa como un instrumento relativo a cuestiones que hay que resolver hoy. El *motu proprio* se refiere a la *professio fidei* (profesión de fe) y al juramento de fidelidad de 1989, a *Donum veritatis* de 1990, a *Veritatis splendor* de 1993, a *Ordinatio sacerdotalis* de 1994 y a la encíclica *Evangelium vitae* de 1995, entre otros documentos.



Característico de los contenidos considerados en estos documentos, es que se trata de cuestiones extremadamente complejas que están estrechamente relacionadas con la comprensión de la fe y que son tremendamente significativas para el camino de los fieles en el futuro. El papa se presenta en todas estas cuestiones como *testis qualificatus* (testigo calificado), que pretende dar testimonio de la fe y de la tradición de la fe de muchas Iglesias locales.<sup>9</sup>

El papa actúa aquí, en cierto modo, asumiendo el rol de un *notarius publicus* (notario público) que, con una obligatoriedad jurídica de carácter público, testifica y muestra la fe conocida no sólo en la Iglesia romana sino también en las restantes Iglesias.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Los documentos romanos –una cierta excepción lo constituye *Ordinatio sacerdotalis*– muestran, si se pone atención al género literario, una analogía con respecto a los documentos del Concilio Vaticano II, en donde se trató también de la exposición de una comprensión de la fe y no de definiciones. Si se considera además que los grandes sínodos regionales y nacionales, a consecuencia del Concilio Vaticano II, han producido, en suma, textos de estructura muy similar, textos que, en su carácter literario, apenas divergen de los grandes textos de consenso en el diálogo ecuménico, entonces se percibe con nitidez que, de facto, un nuevo tipo de magisterio ha asumido un papel preponderante.

<sup>10</sup> La ambivalencia que ha acompañado a los citados documentos magisteriales en el tiempo preliminar del *motu proprio* (decreto) *Ad tuendam fidem* y que ha llevado a múltiples contradicciones y objeciones teológicas, resulta del hecho de que la estructura dialógica necesaria para la elaboración de tales exposiciones en relación con la comprensión de la fe no fue tenida en cuenta por parte de la curia romana. El obispo de Roma sólo puede ejercer el rol pretendido de *testis qualificatus* y *notarius publicus* de la fe vivida por toda la Iglesia si, primeramente, se informa ante las diferentes Iglesias locales sobre el testimonio de fe y, más exactamente, sobre los puntos que son cuestionados. Este proceso no se puede realizar sin incluir un profundo peritaje teológico. La elaboración de los correspondientes documentos, entonces, tiene que realizarse de nuevo incluyendo ese peritaje teológico. De hecho, la curia romana intentó imponer posiciones parciales controvertidas –sin esperar el necesario contacto y respuesta (*feedback*) de la totalidad del episcopado y sin el peritaje teológico internaciona- y sancionarlas papalmente. El rol del sucesor de Pedro como un *testis qualificatus* y un *notarius publicus* fue con ello instrumentalizado en el sentido de una interpretación tremendamente parcial de la fe. Cf. Peter Hünemann, *Herausbildung der Lehre von den definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem 2. Vatikanischen Konzil*, en: *Cristianesimo nella storia*, V. 1, 200.

A pesar de la crítica expuesta, ¿puede deducirse de este rol, que Juan Pablo II *de facto* ejerce, de *testis qualificatus* de la tradición de la fe y de *notarius publicus* un nuevo paradigma para el ministerio petrino?

a) Acerca del posible papel de un *notarius publicus*: Para poder responder a la pregunta de si y cómo podría ser desarrollado el ministerio petrino con vistas a la compleja situación moderna en el sentido de un *notarius publicus*, es necesario, en primer lugar, hacer algunas indicaciones acerca de la tarea de notario. La función del notario es vista, en muchos casos, en que por medio de su firma se certifica que personas capacitadas han realizado este o aquel acto jurídico. Esta función, que sin duda es importante, no contempla aspectos fundamentales del rol del notario. El notario tiene primera y esencialmente la tarea de una 'jurisprudencia preventiva' y de promover una 'juriscultura'.<sup>11</sup>

Esta jurisprudencia preventiva entraña que el notario se esfuerce por conseguir un orden justo, seguro y pacífico en las relaciones jurídicas privadas y públicas. Por eso tiene que adoptar una actitud de imparcialidad y de libertad frente a posibles influencias de las partes (interesadas) que puedan ser ajenas a la materia. Aquí entra la aclaración sobre las condiciones y consecuencias del acto jurídico, etc. Indispensable es un esclarecimiento detallado de la materia así como la indagación de la voluntad de las partes.

Una segunda dimensión importante dentro de la actividad notarial consiste en la llamada función constitutiva, que el notario ejerce con vistas a los actos jurídicos, en tanto que les otorga validez y legitimación pública. Sin la figura del notario, una serie de actos jurídicos no alcanzaría esa validez y legitimación pública. Por ello, la función del notario se diferencia esencialmente de la del abogado o de la del puro testigo. A través de su acción (eficaz) los actos jurídicos adquieren otra cualidad.

A causa de este hecho, es decir, de que el notario represente de una forma específica la esfera jurídica de lo público, y así asuma la competencia de conceder a los actos jurídicos una validez específica dentro del ámbito público, se explica asimismo que haya funciones notariales en el ámbito político que no se refieren a actos jurídicos privados, sino que afectan a la propia esfera pública. A raíz de esto, al rol de un presidente de Estado, que no es el primer ministro que gobierna, están ligadas unas funciones notariales. Según la Constitución alemana, el papel de presidente es el de firmar leyes emanadas del

<sup>11</sup> Cf. Paul Mikat, art. *Notar*, en: *Staatslexikon*, t. IV, Freiburg i.Br. 1988<sup>7</sup>, 69-71.



Parlamento y hacer que entren en vigencia. Mediante la firma se verifica que las leyes han sido acordadas de manera legítima, es decir, por órganos legítimos y legitimados. Al mismo tiempo testimonia el presidente mediante su firma que las leyes acordadas se encuentran dentro del marco de la Constitución de la República Federal Alemana. En este punto, se le concede al presidente expresamente el derecho de revisión. Con su firma obtienen las leyes un valor legal y vinculante a nivel público.

Se ha mostrado cómo en el *motu proprio Ad tuendam fidem* se presupone una función notarial del papa con respecto a las enseñanzas de la fe, atestiguadas por la tradición. La pregunta que enlaza con esto es: ¿podría concebirse el ministerio petrino, en principio, en forma de cierta analogía con respecto al notario o a las funciones notariales de un presidente de Estado? ¿Podría desprenderse de la función del *notariorum paradigma* una idea directriz en el sentido del esquema kantiano, con el objeto de concretar, bajo el punto de vista histórico y organizativo, las afirmaciones de la Escritura y el concepto del ministerio petrino? ¿Cuáles serían las semejanzas? ¿Dónde estarían las diferencias? Con estas preguntas se pueden enlazar otras preguntas como, por ejemplo: a partir de la historia del ministerio petrino y del ejercicio de su magisterio, semejante paradigma ¿puede verse justificado a propósito del obispo de Roma, y, en realidad, a modo de una interpretación moderna de las tareas que se presentan a comienzos del tercer milenio? La pregunta que entonces hay que plantear se orienta hacia la caracterización más precisa de esas realizaciones y de su operatividad.

b) El alcance de la analogía del 'notario' y el carácter 'notarial' del ministerio petrino en el primer milenio: Si uno se pregunta sobre las diferencias entre el ministerio petrino, la tarea de un notario y las funciones notariales de un presidente, entonces, la diferencia fundamental reside en que los notarios están supeditados a directrices jurídicas previas y necesitan una aprobación estatal. En su función de representantes del ámbito público, los notarios son nombrados por autoridades superiores, desde donde reciben sus directrices básicas previas. En el caso de la función notarial del presidente, las tareas y competencias están marcadas por la Constitución.

En lo que respecta al magisterio petrino, la cuestión se presenta de otra manera. Aquí no existe ninguna Constitución que esté por encima ni tampoco una autoridad eclesial superior. Pero sí hay dos directrices previas importantes, que sirven al magisterio petrino del obispo de Roma en la historia como directrices previas y como fundamento; en primer lugar, el testimonio de la Escritura de que Pedro -como representante de los doce- es el primer testigo de los aconteci-

mientos de la Pascua,<sup>12</sup> el testigo público encomendado por Dios (por Jesucristo) para realizar la tarea de fortalecer en la fe a los hermanos.<sup>13</sup> Como segundo momento hay que añadir que, desde los comienzos, las diferentes Iglesias se comprometieron a ser una unidad, y el centro de su unidad, la 'presidencia' en la 'alianza de amor', la contemplaban en la Iglesia de Roma y en su obispo.<sup>14</sup>

La Escritura así como el consenso de las Iglesias en la primera época en relación con el hecho de testimoniar públicamente la fe a través de la Iglesia de Roma y de su obispo constituyen algo parecido a una Constitución, que está sostenida por el consenso. El hecho específico de atestiguar la fe no resta fuerza a los otros testigos de la fe. Ese *primatus fidei* del obispo de Roma engloba, más bien, la tarea y la competencia de documentar la comunidad en la fe y la comunidad de las Iglesias, es decir, la unidad de la Iglesia, haciéndola pública y socialmente perceptible mediante el reconocimiento de los credos de las otras Iglesias y mediante el reconocimiento de los obispos elegidos legítimamente según los respectivos cánones vigentes.

León Magno (440-461), uno de los obispos de Roma que pusieron el acento en el ministerio romano petrino de modo especialmente marcado, da testimonio de ese carácter 'notarial' del primado romano. León entiende la tradición magisterial de la Iglesia romana como una tradición privilegiada, puesto que se remonta a Pedro, a quien el Señor le encomendó una función específica en el colegio de los apóstoles. Pedro es *praecipuus apostolus omnium*, el 'apóstol principal' de todos, y ha fundado, como consecuencia de esto, un *speciale magisterium*.<sup>15</sup>

¿Cómo ejerce León este magisterio? No lo hace por medio de definiciones de fe, sino anunciando la fe. León evita expresamente la expresión 'definir'.<sup>16</sup> Expone la fe en su contenido, y está convencido de que la exposición de la fe les resultará plausible a los obispos y fieles que lean esa exposición, de manera que puedan reconocer en ella la plenitud de la fe. No obstante, León considera que los concilios y sínodos son importantes, pues a través del testimonio coincidente de

<sup>12</sup> Cf. 1 Cor 15,5.

<sup>13</sup> Cf. Lc 22,32.

<sup>14</sup> Cf. Ignacio, *ad Romanos*, Fr.X. Funk, *Opera patrum apostolicorum*, Tübingen 1887, V I, 212.

<sup>15</sup> Cf. Leo EP 119,2 ACO II, 4, 73, 11-17.

<sup>16</sup> Cf. Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 128.

muchos se produce una aún 'más clara revelación de la gracia de Dios'.<sup>17</sup> Asunto de los concilios es, según León, emitir juicios, es decir, rechazar con eficacia las herejías. La tarea del obispo de Roma consiste, por el contrario, en la predicación auténtica, en la *praedicatio evangelii*. Además, León se sabe obligado -como testigo de la tradición- a poner cuidado en que en los respectivos concilios los cánones, es decir, las anteriores definiciones y disposiciones sean tenidas en cuenta y que no surjan modificaciones imprevistas.

El elemento decisivo en el ejercicio del ministerio petrino es, por consiguiente, el testimonio de la fe, que el obispo de Roma anuncia públicamente. Ese testimonio no sustituye, sino que exige los testimonios complementarios de los obispos y de los concilios. Debido a que la fe común es testimoniada mediante formulaciones diferentes, les corresponde a los obispos rechazar eficazmente herejías concretas, mientras que la tarea del obispo de Roma es la de vigilar como moderador ese acontecimiento total. Aquí no aparecen las líneas fundamentales de un primado de jurisdicción y de un magisterio de definición. Aquí, más bien, se manifiesta una tarea de moderación en la jurisprudencia, que representa un factor constitutivo para la unidad de la Iglesia en el ámbito público.

c) Acerca de la operatividad de un *primatus fidei* petrino que esté concebido a modo de *notarius publicus*: En primer lugar, debería evidenciarse que tal *primatus fidei* se corresponde con la estructura fundamental de la sociedad, como fue caracterizada anteriormente. En este caso no se perjudica -como en la concepción del primado de jurisdicción- el necesario respeto por la madurez y autonomía, sea del creyente individual o de las Iglesias. Un *primatus fidei*, así entendido, podría solucionar los problemas pendientes en el ámbito ecuménico y en el intracatólico, problemas que se derivan de la pluralidad cultural e histórica de los testimonios de fe. El rol del obispo de Roma sería total y absolutamente el rol de un obispo que es responsable por su diócesis. A la vez, éste sería -mediante el *primatus fidei* caracterizado- el *centrum unitatis* para las muchas Iglesias. Tendría que preocuparse y vigilar (*episkopeîn*) que las reglamentaciones, que posibilitan la expresión de la fe y la praxis de ésta, sean compatibles entre sí y que sean desarrolladas como corresponde en las diferentes Iglesias a través de los órganos competentes. Al mismo tiempo sería, por esa especie de *episkopé*, esa instancia a través de la cual el proceso de reconocimiento mutuo de las Iglesias en la fe encontraría su forma pública y vinculante. Al mismo

<sup>17</sup> Leo EP 104, 1, ACO II, 4, 55, 11-14.

tiempo, se establecería con ello, entre el obispo de Roma y los obispos restantes, esa relación a la que Juan Pablo II hace referencia de forma tan clara y decidida en la encíclica *Ut unum sint*: no sólo el obispo de Roma, todos los obispos son 'representantes de Cristo y sus enviados'. La posición del obispo de Roma estaría caracterizada de modo inequívoco como servicio, lo cual no significaría preponderancia. El obispo de Roma -sin perder su rol como *centrum unitatis*- estaría insertado en una relación dialógica. La realización organizativa de esa relación fundamental se alcanzaría mediante estructuras sinodales, correspondiéndole al obispo de Roma, respectivamente, la última responsabilidad notarial. En semejante concepción, el primado de jurisdicción estaría contenido de un modo eminente.

En relación con los aspectos magisteriales y con las funciones necesariamente ligadas a la conducción de las Iglesias y de la Iglesia universal, es tarea del obispo de Roma, como *testis qualificatus*, aportar el testimonio de fe de la Iglesia de Roma en la lucha por la correcta comprensión de la fe de las Iglesias. El testimonio de fe de la Iglesia de Roma -como se deriva hoy de la reflexión teológica de las afirmaciones de la fe y de los credos- presenta sin duda rasgos particulares. Es evidente que está marcado por el entroncamiento cultural específico y por la tradición histórica de la misma Iglesia de Roma. Esto no significa que el testimonio de fe de la Iglesia de Roma no represente un verdadero testimonio de fe, es decir, un testimonio de la verdadera fe. El testimonio de fe, sin embargo, necesita obligatoriamente la complementariedad de los otros testimonios de fe, para que pueda llevarse a cabo una adecuada constitución de consenso dentro de la Iglesia sobre cuestiones complejas, que se plantean de nuevo, acerca de la comprensión de la fe en la modernidad. Hay que suponer que este consenso puede representarse para las diferentes Iglesias en forma de diferentes figuras idiomáticas y conceptuales.

Esta complementariedad de las diferentes Iglesias y de los testimonios de fe, complementariedad que necesariamente hay que aportar, está garantizada por la función del obispo de Roma como *notarius publicus fidei*. Su tarea es precisamente la de guiar los diferentes testimonios de fe hacia un diálogo, de manera que de éste se desprenda, al mismo tiempo, la comprensión de la unidad testimoniada de la fe en los diferentes testimonios de fe. Además, el obispo de Roma ha de preocuparse para que, por la comunicación referida a los testimonios de fe, las correspondientes orientaciones de fe sean elaboradas en relación con las nuevas situaciones de vida. Esta tarea sólo puede cumplirla adecuadamente el obispo de Roma mediante un diálogo con las Iglesias restantes. Es competencia suya, a la vez, moderar este

diálogo. Por lo demás, es claro que tanto los obispos, que en este contexto actúan a modo de sínodo, como el obispo de Roma, están supeditados inevitablemente a la ayuda de teólogos. La tarea de los teólogos consiste en elaborar la *ratio fidei* a partir de los diferentes testimonios de fe.

Con tales procesos de articulación de la comprensión de la fe es evidente que también han de ponerse límites que aclaren qué formas y modos de expresión no corresponden a la fe única y a la unidad de los creyentes. Ese poder para poner límites que, con la conservación e interpretación de la fe, está dado de manera necesaria también en ese paradigma, no significa, sin embargo, que se vuelva al magisterio de definición, entendiéndose por definición la realización de poner límites a través de un dogma, es decir, por medio de una proposición doctrinal.

El bosquejo presentado acerca de un nuevo paradigma para la comprensión del ministerio petrino necesita, evidentemente, una profundización teológica continuada y sobre todo una reflexión fundamental acerca de las posibilidades de realización bajo el aspecto organizativo. Es evidente que una concepción como ésta tenga también un efecto sobre la posición de los obispos en sus Iglesias y sobre la relación de los obispos entre sí, y que, de modo especial, la relación mutua entre laicos y clérigos conduzca a una nueva forma de realización del ministerio petrino.

Para todo el que hasta cierto punto conozca la teología sistemática, le resultará evidente de inmediato que la nueva concepción de eclesiología, que hemos caracterizado, y la cuestión directamente relacionada con ésta sobre la comprensión del papado tienen sus repercusiones en la comprensión del ministerio y de los sacramentos. Es obvio que con ello también la epistemología teológica tiene que ser reflexionada y articulada de nuevo. Pienso, por lo demás, que más allá de esto se desprenden otras cuestiones no menos esenciales en relación con la doctrina sobre Dios y la antropología teológica. El concepto señalado de eclesiología entra directamente en el campo de la doctrina sobre Dios y exige sin dilación una reflexión nueva acerca del núcleo personal del ser propio humano y sobre el significado que posee la revelación y la comunicación que Dios hace de sí a los hombres. Con ello se hace referencia también directamente a cuestiones de cristología. Como pueden ver, en Europa, la teología en su totalidad está llamada otra vez a ponerse a prueba.

## Metafísica y religión<sup>1</sup>

por Juan Carlos Scannone S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología  
San Miguel

En primer lugar explicaré brevemente el sentido de los tres términos que aparecen en el título de mi exposición: "metafísica", "religión" y la conjunción "y".

a) *Metafísica*: Hoy se habla del "fin de la metafísica", de "superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto" y de "pensamiento post-metafísico"<sup>2</sup>. No tomo la palabra "metafísica" en ese sentido peyorativo -aunque intentaré valorar la contribución crítica que aportan tales planteos-; sino que la comprendo en el doble sentido usado por Kant, aunque entendiéndolo en forma distinta que éste, a saber: en el de la que él llama "*metaphysica naturalis*" (que hace del hombre un animal metafísico), y en el de la misma como *ciencia* ("ciencia de los primeros principios", según Aristóteles), que él rechaza. Aunque afirmo que es "ciencia" en un sentido *analógico*, pues -como lo diré más abajo-, es transcategorial y trasciende el campo de la representación.

b) *Religión*: Con la fenomenología de la religión la entiendo a ésta como "*ordo ad sanctum*"<sup>3</sup>, aunque también "*ex sancto*". Y en ella distingo tres dimensiones constitutivas, a saber: *existencial*, *histórica* y "*en cuanto tal*" (para no decir, con Hegel, subjetiva, objetiva y absoluta). Pues al mismo tiempo es una experiencia de religación *personal*, una *institución histórica* y *social* y pretende ser y -para el creyente- es el acontecimiento de la *autocomunicación (donación y acogida) del*

<sup>1</sup> Exposición del autor presentada en el Congreso "Metafísica verso il terzo millennio" (Jubilaeum A.D. 2000 - Roma, 5-8 setiembre 2000).

<sup>2</sup> Aludo, respectivamente, a Martin Heidegger, a su interpretación según Werner Marx en su obra: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, y al conocido libro de Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988.

<sup>3</sup> Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978, cap. 1.