

SOBRE LA FUNCION PROFETICA DE LOS OBISPOS

(NOTA A PROPÓSITO DE UNOS ESCRITOS DEL CARDENAL HÖFFNER)

PEDRO RODRIGUEZ

Al cabo de seis años de la solemne clausura del Concilio Vaticano II, la intensidad de los avatares del llamado postconcilio invitan a una cierta reflexión para pensar, una vez más, la trascendencia histórica de aquella asamblea. El conocido historiador de los Concilios H. Jedin, preguntado sobre la significación histórica del Vaticano II, respondía en 1966: No puede determinarse aún el lugar del Concilio Vaticano II en la historia de la Iglesia, porque aún no sabemos en qué medida sus Constituciones y Decretos configuran la doctrina y la vida cristiana en el período postconciliar (1). Cinco años después del Concilio, era el mismo Pablo VI quien, en diálogo con los obispos del mundo entero, hacía un balance de los resultados, hasta esa fecha, del Concilio Vaticano II (2). Constataba el Santo Padre que, gracias al Concilio, se ha dado un desarrollo litúrgico, bíblico, catequético, teológico. Y, sin embargo— agrega—, “numerosos fieles se sienten turbados en su fe por un cúmulo de ambigüedades, de incertidumbre y de dudas en cosas que son esenciales, como los dogmas trinitario y cristológico, el misterio de la Eucaristía y de la presencia real, la Iglesia como institución de salvación, el ministerio sacerdotal en el seno del Pueblo de Dios, el valor de la oración y de los sacramentos, las exigencias morales concernientes, por ejemplo, a la indisolubilidad del matrimonio y al debido respeto a la vida: hasta la misma autoridad divina de la Escritura es puesta en tela de juicio por una desmitización radical” (3). Ha podido

(1) H. JEDIN, *Tradition und Fortschritt. Einige Erwägungen zum geschichtlichen Ort des Vaticanum II*, en “Wort und Wahrheit” 21 (1966) 738.

(2) Cfr. Exhortación Apostólica *Quinque iam anni*, 8-XII-1970, dirigida a todos los Obispos con ocasión del V Aniversario de la clausura del Conc. Vat. II, en “Ecclesia” 31 (1971) 38-42. Citada más adelante: *Quinque iam anni*, y la página de “Ecclesia”.

(3) *Quinque iam anni*, 39.

decirse que, en las actuales circunstancias, “la fe se ha hecho más difícil, porque ha quedado más expuesta y menos protegida”. Pero ¿es posible que pueda ser ésta la situación de la fe después del “Magisterio solemne del entero Colegio Episcopal, reunido en el más universal de los Concilios celebrados hasta ahora en la Iglesia?” (4). Jedin (5) caracteriza la significación del Concilio Vaticano II como de “apertura de la Iglesia al mundo”, con lo que estoy de acuerdo (6). Sin embargo, me parece que, desde el punto de vista de la existencia cristiana, el rasgo más característico del Vaticano II es su clara y consciente opción por *el reconocimiento, en todos los ámbitos, del valor de la libertad del hombre y de la libertad propia del cristiano*; o, dicho de otro modo, la disposición a aceptar sin paliativos la legítima autonomía de la persona “in mundo et in Ecclesia” con todas sus consecuencias. Creo que, radicalmente, éste es el punto focal donde se ha operado una verdadera profundización en el patrimonio de la doctrina católica, y donde se da, en consecuencia, la *chance* histórica del Concilio en orden al fin santificador de la Iglesia. Pero, a la vez, en esa opción es donde encuentran su raíz las ambigüedades del período postconciliar y esa dificultad para la fe a la que aludimos más arriba. Unida inseparablemente a la gran opción por los valores de la libertad estaba, como reverso de la moneda, esta otra opción: la Iglesia jerárquica, reunida en Concilio, se comprometía solemnemente a *multiplicar por todos los medios la predicación de la doctrina de la fe* (7), sin cuya fuerte y exigente asimilación —formación personal— se hace ilusoria y puramente carnal la libertad del hombre. El carácter *responsable* de la libertad del cristiano arranca de su madurez en la obediencia de fe: sólo la fe libera la libertad, porque, sin doctrina clara y firme en la inteligencia, el ejercicio de la libertad se hace arbitrio apasionado y sentimental. En efecto, las cuestiones que ahora se nos plantean son como éstas: la llamada a la acción de la persona libre, ¿no ha sido entendida demasiadas veces como un desaparecer de la responsabilidad personal? Y la reconocida autonomía del sujeto cristiano, ¿no ha sido vivida en amplios sectores de la estructura eclesial como una insolente explosión de adolescencia? ¿No asistimos a una forma de entender y reclamar —en nombre del Concilio— una “democratización” de la Iglesia que nada tiene que ver con la letra ni con el espíritu de sus documentos? En definitiva, ¿no habrá demostrado la comunidad católica —incluyendo pastores y fieles— que, de hecho

(4) A. DEL PORTILLO, *Il celibato sacerdotale*, CRIS-Documenti n.º 2, 1971, p. 2.

(5) H. JEDIN, *Tradition und Fortschritt*, 731-741.

(6) Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Renovación en la Iglesia*, Madrid 1964, pp. 7-12; *Unbeweglichkeit ist eine Sünde*, en “Wort und Wahrheit” 21 (1966) 795-799.

(7) Cfr. Const. *Gaudium et Spes*, 82, donde se habla del compromiso de la Iglesia de anunciar hoy el Evangelio *opportune et importune*. “Nos esforzaremos por presentar a los hombres de este tiempo la verdad de Dios en toda su integridad y pureza, de modo que les sea inteligible y puedan adherirse a ella de corazón” (*Mensaje de los Padres conciliares a toda la Humanidad*, 21-X-1962, en “Ecclesia” 22 [1962] 1351).

—en lo que puede verse y medirse—, no estaba en grado de asimilar las virtualidades doctrinales y prácticas de los documentos conciliares? Han pasado seis años y se insinúa, fundadamente, este balance provisional: hasta ahora el postconcilio nos ha brindado un desarrollo de la opción de libertad (con una creciente manifestación de sus formas aberrantes) superior al desarrollo de la opción de predicación de la doctrina. El resultado es una evidente inmadurez y perplejidad en el cuerpo de la Iglesia que detectan todos: católicos y no católicos.

Pero la historia la hacen los hombres (respondiendo positiva o negativamente a las apelaciones de la gracia divina) y la historia está abierta. En cualquier caso, pienso que la suerte histórica del acontecimiento conciliar está en íntima relación con la responsabilidad con que los obispos, que presiden la Iglesia de Dios, lleven adelante la que en estos momentos me parece su principal tarea: proteger y predicar por todos los medios la doctrina de la fe: sólo ella puede generar la santidad de vida, en la que consiste la libertad de los hijos de Dios. No deja de ser interesante que Pablo VI, al hacer en el citado documento un examen de conciencia en voz alta acerca de los cinco primeros años del postconcilio, lo centre todo en la responsabilidad de los obispos como maestros de la fe y no oculte su inquietud y su esperanza en este punto (8). El documento a que me refiero contiene una viva exhortación para que *cada* obispo asuma con valentía y claridad el *munus* recibido de lo Alto. En este contexto, la colección de escritos doctrinales que este año ha publicado el Cardenal J. Höffner, Arzobispo de Colonia, por sus características y su lenguaje, reviste una no pequeña significación (9). Si me ocupo en una revista científica de estos breves documentos magisteriales, escritos para un público amplísimo, no es tanto por su indudable valor doctrinal, en el que debe apoyarse la teología científica, sino sobre todo, por ser un importante testimonio de ese ejercicio de la responsabilidad pastoral del obispo en el campo de la doctrina de fe, tan puesto de relieve por el Concilio Vaticano II (10). En este sentido mi labor no es tanto la del que informa sobre unas publicaciones y las valora críticamente, como la del que reflexiona sobre una cuestión eclesiológica a partir de la “vida” como lugar teológico; la cuestión, en este caso, es la tarea.

(8) Cfr. especialmente la sección I del documento (“¿Hemos cumplido fielmente el compromiso conciliar?”, pp. 39-40).

(9) La Oficina de Prensa del Arzobispado de Colonia ha comenzado a editar en este año 1971 una colección de textos breves bajo el título general “Themen und Thesen”. Pretenden estos cuadernos, publicados sin un orden preconcebido y según las necesidades del momento, “dar unas respuestas concretas a las cuestiones que se plantean a la fe y a la Iglesia”. Aunque la colección, por su planteamiento, podría dar cabida a textos de otros autores, parece sin embargo, estar pensada como un instrumento al servicio de la responsabilidad personal del Cardenal J. Höffner, Arzobispo de Colonia, como pastor y maestro de su diócesis. El es, en efecto, el autor de los cuatro cuadernos hasta ahora publicados.

(10) Cfr. especialmente Const. dogm. *Lumen Gentium*, 25; Decr. *Christus Dominus*, 12-14.

magisterial y profética del obispo de una Iglesia particular; la vida, el concreto ejercicio de esa tarea plasmado en unos determinados documentos.

* * *

El primero de estos escritos es una nueva edición de las ya célebres "tesis sobre el celibato sacerdotal", que han superado el millón de ejemplares en lengua alemana y se han traducido a diversas lenguas (11). La doctrina de estas tesis está en la línea de la inequívoca postura sobre la materia mantenida por el Episcopado alemán (12) y ha contribuido en gran manera a clarificar y a afirmar en amplios sectores del pueblo fiel la doctrina de la Iglesia sobre el celibato, difundiendo la neta toma de posición del Concilio Vaticano II (13) y el Papa Pablo VI (14). El cuaderno número 3 responde al mismo género literario que el primero: se trata de quince proposiciones agrupadas bajo el título común "Penitencia y perdón" (15). El contenido es: cuatro proposiciones sobre la conciencia, tres sobre el pecado, tres sobre la penitencia y cinco sobre el perdón y la reconciliación. Copio las tres últimas: "La recepción del sacramento de la penitencia es necesaria para todos los fieles que después del bautismo han pecado gravemente (*schwer*)". "También para los fieles que no tienen conciencia de pecado grave (*schwer*) es la recepción frecuente del sacramento de la penitencia una importante ayuda para que, en el Amor, crezcamos en todo hacia aquél que es nuestra Cabeza, Cristo (Eph 4, 15)". "El sacramento de la penitencia no puede ser sustituido por liturgias penitenciales públicas".

Los cuadernos 2 y 4 no siguen el sistema de tesis o proposiciones, sino de cuestiones planteadas por los fieles y respuestas del Pastor de almas. El n.º 2 aborda un importante problema relacionado con el ecumenismo: la intercomunidad, de especial gravedad y actualidad en un país como Alemania, donde la convivencia de católicos y protestantes es general y cotidiana (16). Como es sabido,

(11) J. Höffner, *Über der Zölibat der Priester*, Colonia, Pressamt der Erzbistums ("Themen und Thesen", 1) 1971, 10 págs.

(12) Declaraciones de 28-XII-68 y 19-II-70, en "La Documentation Catholique" 66 (1969) 234 y 67 (1970) 325-326.

(13) Decr. "Presbyterorum Ordinis", n.º 16 (7-XII-65) y Decr. "Optatam totius", n.º 10 (28-X-65). Cfr. A. DEL PORTILLO, *El celibato sacerdotal*, CRIS Documenti n.º 2, 1971, donde se demuestra documentalmente cómo el mantenimiento de la disciplina relativa al celibato de los sacerdotes fue voluntad unánime del Colegio Episcopal, así manifestada en el Concilio Vaticano II.

(14) Encíclica *Sacerdotalis Coelibatus*, 24-VI-1967, en "Ecclesia" 27 (1967) 1039-1056.

(15) J. HÖFFNER, *Büsse und Vergebung*, Colonia, Pressamt der Erzbistums ("Themen und Thesen", 3) 1971, 24 páginas.

(16) J. HÖFFNER, *Interkommunion*, Colonia, Pressamt der Erzbistums ("Themen und Thesen", 2) 1971, 14 páginas.

la confusión en este campo está muy extendida incluso el nivel de eclesiásticos y profesores. El *iter* del pensamiento de Höffner queda bien delimitado por la primera y la última de las doce cuestiones en las que divide la materia. Primera: “¿qué se entiende por intercomuni6n?”. Doce: “Si no lo es la intercomuni6n, ¿cuál es el medio *eficaz* para la pronta consecuci6n de la unidad de los cristianos?”. El cuaderno 4, bajo el título “¿Desaz6n de la Iglesia?”, recoge 16 preguntas que se hacen los fieles cat6licos —y no sólo ellos— en Alemania con motivo del entrecruzarse de ideas y opiniones en torno a la naturaleza de la Iglesia y su situaci6n actual (17). Las cuestiones van desde las más radicales y permanentes, por ej., la pregunta 4: “¿qué es la Iglesia?”, hasta las más coyunturales y opinables, por ejemplo la tercera: “En las acusaciones que se oyen contra la Iglesia, ¿qué circunstancias juegan un papel de máxima importancia, aunque subterráneo?”. Muchas de las preguntas están inteligentemente formuladas para que puedan recibir una respuesta que vaya al nudo de los problemas reales, y no sea un elemento más dentro de la confusi6n.

Señalemos ahora algunas de las características más salientes de estos documentos pastorales. La primera es, sin duda, la valentía; en un doble sentido: valentía para abordar las verdaderas cuestiones (honradez intelectual), es decir, los puntos neurálgicos que preocupan a los hombres de carne y hueso que quieren ser cristianos; y valentía para dar las verdaderas respuestas (fortaleza cristiana), es decir, la palabra de Dios íntegra, *scripta et tradita*, aplicada a las cuestiones planteadas. En este sentido, los “Themen und Thesen” de la Archidiócesis de Colonia son reconfortantes para el lector y contrastan con el aburrimiento intelectual y espiritual que producen tantas páginas de Boletines eclesiásticos, llenas de notas, exhortaciones, circulares, pastorales, etc., en las que se tratan convencionalmente temas convencionales.

Otro rasgo es la claridad de estilo. Es claro e inequívoco lo que Höffner quiere decir; en cada momento dice lo que quiere y no otra cosa, no hay ambigüedades. Los fieles de Colonia pueden saber con certeza cuál es “la sentencia de su obispo en materia de fe y costumbres” y si enseña “con la autoridad de Cristo” y “en comuni6n con el Romano Pontífice”, condiciones necesarias para prestar al obispo el “religioso obsequio de la inteligencia” (18). Sin duda, esta claridad del estilo viene facilitada por aquella fortaleza en la doctrina a que antes me refería. No deja de ser interesante y curioso a la vez que, en una época como la nuestra, en que bastantes documentos eclesiásticos parecen, por su estilo, una mezcla de artículo de periódico, exhortaci6n piadosa, encuesta social y cuaderno bíblico —sin perder por ello el usual aire eclesiástico—, el

(17) J. HÖFFNER, *Unbehagen an der Kirche*, Colonia, Pressamt der Erzbistums (“Themen und Thesen”, 4) 1971, 32 págs. Citado más adelante: *Unbehagen* y la página.

(18) Cfr. *Lumen Gentium*, 25.

Arzobispo de Colonia publique unos textos con fuerte carga doctrinal, en forma de tesis y proposiciones, tremendamente concisos, con argumentos sobrios y palabra exacta, ¡y que se vendan a cientos de miles! Parece que la claridad y la sobriedad en el decir son un "signo" adecuado a la grandeza de las cosas de Dios.

Esta sencillez en la exposición y la fuerza doctrinal de tesis, proposiciones y respuestas demuestran un grande y sintético dominio del patrimonio de la fe y de la tradición teológica de la Iglesia Católica. Contribuye, sin duda, a todo esto algo que el lector capta en seguida: el autor de estos papeles, además del carisma episcopal tiene aquella otra cualidad que no se da sin una luz especial del Espíritu Santo (19) y que, si el sujeto no la hace inoperante, lleva a la pericia en la ciencia teológica. La teología, en efecto, si bien no pertenece —valgan los términos escolásticos— al "esse" del magisterio de los doctores auténticos, sí pertenece al "bene esse", como afirmaba Pablo VI en el importante documento que acabo de citar: "El Magisterio, sin la ayuda de la Teología, podría, sin duda, conservar y enseñar la fe, pero difícilmente conseguiría esa plenitud y profundidad de conocimiento que necesita para llevar a cabo plenamente su misión, por estar persuadido de que no está dotado del carisma de la inspiración de la revelación, sino sólo de la asistencia del Espíritu Santo" (20). Y, sin embargo, ese conveniente servicio de los teólogos a los obispos ha de ser ordenado, es decir ha de responder a la naturaleza de la estructura fundamental de la Iglesia, en la cual el magisterio público es sólo de la Jerarquía, como se afirma con rotunda expresión en uno de estos cuadernos: "No pueden confundirse Magisterio eclesiástico y ciencia teológica. La garantía de la verdad está en la Cátedra de San Pedro, no en la cátedra del Profesor" (21). En todo caso, aparte del servicio que puedan prestar al Magisterio teólogos de oficio, parece indiscutible, como bien demuestran los escritos que comentamos, que una honda y seria formación teológica pertenecen al ser y al buen hacer de un obispo. Pienso que este rigor científico es el que lleva al autor de aquellas páginas a dar la doctrina eclesiástica de fe, sin restar nada, pero sin tampoco añadir, como si tuviera *más* fe el que cree *más cosas* (la fe es adhesión a *todo* lo que enseña la Iglesia y a *sólo* lo que enseña). Tanto el restar como el añadir atentan a la unidad de la fe. La Iglesia siempre ha vivido en materia de fe y costumbres la norma apostólica del Concilio de Jerusalén: exigir sólo lo que es necesario (22), que pasaría a ser la norma tradicional: *in necessariis unitas*. Esto es responsabilidad de la Jerarquía: predicar valientemente *toda* la verdad, sin disminuirla por

(19) Cfr. PABLO VI, *Discurso de clausura del Congreso de Teología del Conc. Vat. II*, 1-X-1966, en "Ecclesia" 26 (1966) 2334.

(20) *Ibidem*, 2335.

(21) *Unbehagen*, 19. Esto lo escribe un obispo que ha sido profesor ordinario en una Universidad alemana.

(22) Act 15, 28: "Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponernos más cargas que las indispensables".

cobardía o por táctica; y, a la vez, no consentir una “mayoración” de la ortodoxia, a la que propenden un falso integrismo y algunas personas de buena voluntad pero ignorantes en teología. Ni “minismo”, ni “mayoración” de la ortodoxia, sino predicación de la verdad completa vivida en la Iglesia, que, arrancando del Evangelio, lo ha ido penetrando y exponiendo, asistida por el Espíritu de Cristo, en un conjunto homogéneo y unitario de doctrina, que constituye el patrimonio católico de la fe: Escritura y tradición, enseñadas por los Padres y Doctores de la Iglesia, expresadas en la oración litúrgica de todos los tiempos, vividas en la piedad cotidiana del Pueblo de Dios, y propuestas autoritativamente por lo que León XIII llamó, con expresión que haría fortuna, “vivum, authenticum, idemque perenne magisterium”, que Cristo mismo instituyó en su Iglesia (23).

Aludiré, por último, al estilo de estos documentos. La firmeza doctrinal de sus afirmaciones arranca de una comprensión de la fe que es adecuación personal a la verdad, y se demuestra en el uso fiel y sobrio de los textos vinculantes del Magisterio de la Iglesia, sin caer en una mera aglomeración de los mismos, lo que sería para algunos el único estilo propio de los escritores ortodoxos. No, aquí estamos ante unas páginas escritas por una persona que, contemplando las cosas con amor y a la luz de la fe, escucha, piensa, se documenta, reza y responde personalmente. Un obispo que dialoga, que no guarda silencio ante los errores o las deformaciones, que sabe lo que pasa *de verdad* en la Iglesia (en la medida que le es dado al hombre saber) y, como el buen escriba del Evangelio, saca del tesoro de la fe cosas nuevas y viejas. Sin embargo, a pesar de la actualidad de los temas, las respuestas están muy pensadas, no parecen el fruto de una transacción o de una precipitada intervención en una rueda de prensa, que luego hay que rectificar produciendo todavía una mayor confusión.

* * *

La lectura de estos pequeños cuadernos es, como antes decía, reconfortante. Se inscriben en la línea, cada vez más abundante, de escritos doctrinales de obispos que sienten la urgencia y la responsabilidad de su oficio en el campo de la doctrina. Los obispos, en efecto, son descritos por el Concilio Vaticano II como los *fidei praecones*, los *doctores authenticici*, “que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida... la hacen fructificar y con vigilancia apartan de la grey los errores que la amenazan” (24). Están, dice el Concilio, dotados de la misma autoridad de Cristo y, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, son testigos de la verdad divina y católica. En

(23) LEÓN XIII, enc. *Satis cognitum*, 29-VI-1896, AAS 28 (1896) 721.

(24) *Lumen Gentium*, 25.

consecuencia, y ésta es una gravísima afirmación conciliar, la doctrina del obispo en materia de fe y costumbres, cuando es expuesta en nombre de Cristo, vincula a sus fieles *religioso animi obsequio* (25). La predicación del obispo no es, pues, sustituible por un magisterio privado, pues “el magisterio de los obispos es para el creyente el signo y el canal que le permite recibir y reconocer la palabra de Dios” (26).

Estoy pensando, a lo largo de estas páginas, no en el Cuerpo de los Obispos unido al Papa, ni siquiera en los grupos menores de Obispos (conferencias episcopales, sínodos, etc.), sino en el Obispo concreto, ordinario de una diócesis, Cabeza de una Iglesia particular, pastor de una grey; y en el ejercicio de su oficio magisterial, “solidario de todo el Colegio Episcopal, al que ha sido confiado, como heredero del Colegio Apostólico, el cuidado de velar por la pureza de la fe y por la unidad de la Iglesia” (27). No puede inhibirse, ni acobardarse, ni refugiarse en una especie de fatalismo liberal decimonónico: “laissez faire, laissez passer, le monde (*l’Eglise?*) va de lui même”. La doctrina de la fe afirma, por el contrario, que la Iglesia no va por sí misma, sino por el Espíritu Santo y por la estructura apostólica, representada en cada generación por hombres concretos, de carne y hueso: “Estos dos agentes, el apostolado, al que sucede la Sagrada Jerarquía, y el Espíritu de Cristo, que hace de ella su ordinario instrumento en el ministerio de la Palabra y de los sacramentos, obran juntamente: Pentecostés los ve maravillosamente asociados al comienzo de la gran obra de Cristo, ahora ya invisible, mas permanentemente presente en sus apóstoles y en sus sucesores” (28). Por eso, aun sabiendo que el Espíritu Santo asiste a su Iglesia —o mejor, precisamente por eso—, no podemos caer los fieles, y mucho menos los Pastores, en un fácil “providencialismo” que enerva la responsabilidad personal.

Los carismas jerárquicos no están dotados de automatismo, porque se insertan en el orden de la salvación, que es un orden personal en el que se da, por tanto, el juego de la libertad y

(25) *Ibidem*. Como puede verse en el texto conciliar que comentamos, los fieles no están abandonados *absolute* en manos de la sentencia doctrinal de su obispo, sino *relative*. Quiere esto decir que el asentimiento de los fieles a la doctrina de su obispo en materia de fe y costumbres está siempre bajo la condición de que su enseñanza sea dada en comunión con el Romano Pontífice: sólo en esta comunión, según el Conc. Vat. II, son los obispos testigos de la fe (“*Episcopi in communione cum Romano Pontifice docentes ab omnibus tanquam divinae et catholicae veritatis testes venerandi sunt*”). El principio de comunión —con el resto del Cuerpo Episcopal y con el Papa, su Cabeza— aparece así como principio crítico de la ortodoxia doctrinal de un Obispo y, por tanto, como momento esencial integrante de su enseñanza *nomine Christi prolata*. Como es sabido, esta doctrina se apoya en el testimonio inmemorial de la tradición cristiana: cfr. lo que más adelante decimos acerca del “discernimiento de espíritus” en el ejercicio del ministerio de la palabra.

(26) *Quinque iam anni*, 39.

(27) *Quinque iam anni*, 40.

(28) PABLO VI, *Discurso a los padres Conciliares en la III sesión del Conc. Vaticano II*, 14-IX-64, en “*Ecclesia*” 24 (1964) 1243.

de la gracia. La estructura de lo cristiano es siempre acto divino de donación y decisión humana libre (ayudada por el don de la gracia). En un obispo el carisma de verdad puede quedar inoperante si la decisión humana personal no se hace cauce para la gracia ministerial vinculada al carisma jerárquico. Es decir, el carisma de que hablamos, desde el punto de vista de la existencia cristiana del Obispo, es real capacitación *sacramental* para el cumplimiento de un *deber* ético; pero éste se expresa en actos libres, sometidos por tanto a la tensión y a la responsabilidad de la actividad humana informada por la gracia. De ahí, en consecuencia, que las decisiones (o las omisiones) reales, concretas, históricas de los obispos a la hora de predicar la Palabra de Dios sean de la máxima trascendencia. Cierto que Dios no pierde batallas, pero la historia no es un juego de niños o de marionetas movidas por hilos ultraterrenos. Dios se ha comprometido con el hombre definitivamente en Cristo (indefectibilidad de la Iglesia) y su palabra no puede estar encadenada al error (infallibilidad de la Iglesia: Símbolo de fe, definiciones dogmáticas), pero no basta con afirmar la indefectibilidad y la infallibilidad de la Iglesia. Ambas son compatibles con el hecho de que la Iglesia, histórica y concreta, se desangre y se empobrezca por falta de alimento vivo de la Palabra (29). Y la real predicación de la Palabra redentora de Jesucristo en un determinado *kairòs* no puede hacerse sin la correspondencia entregada de los hombres cristianos a la gracia de Dios iluminante. La razón última de que esto sea si hunde sus raíces en el misterio de la libertad (30).

Verbum Dei non est alligatum (31), pero ha sido confiado a hombres (32), con el consiguiente riesgo de la libertad. De ahí que un pastor de almas esté sometido a la tentación de manipular la Palabra de Dios: desde el caso (raro) de falsearla, al no tan raro de disimularla, pasando por el más frecuente de "seleccionarla" o sencillamente de esconderla y callarla. De todo se ha dado en la historia y por muy diversas razones: unas veces por simple ignorancia; otras por intereses de "estrategia" eclesiástica o ambición política; en tiempos más recientes, por estimar que "la palabra corresponde a la Conferencia Episcopal", o bien por un trasnochado "jerarquismo providencialista", inhibidor de la decisión personal (comodidad y cobardía mezcladas), como la de aquel obispo que "dejaba hacer" y guardaba silencio —doctrinal y disciplinar— ante actitudes

(29) Por el contrario, la afirmación de la no compatibilidad es típica de la mentalidad rigurosamente luterana, para la cual la Iglesia "falible" es necesaria consecuencia de la naturaleza "corrupta". Unos presupuestos semejantes están implícitos en la dialéctica *Wesen-Unwesen* que H. KÜNG aplica a la vida de la Iglesia (Cfr. *Die Kirche*, Freiburg 1967) y en su crítica del dogma católico de la infalibilidad del Papa (Cfr. *Unfelbahr? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970).

(30) Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *El gran Desconocido*, Madrid 1971, pp. 15-19, donde esta realidad se describe dentro de una profunda meditación de la fe en el Espíritu Santo.

(31) 2 Tim 2, 9.

(32) Act. 20, 24; 2 Cor 5, 19; 1 Thes 2, 13.

no compatibles con la doctrina católica sobre el sacramento de la penitencia, “porque es posible que estén en la línea del documento sobre la penitencia que se prepara en la Santa Sede”. Cuando hablo de manipulación de la Palabra de Dios no me refiero evidentemente —lo dije más arriba— a que esto pueda darse en la actividad declarativa oficial del Magisterio, sino que hablo siempre del *hic et nunc* histórico y concreto de la predicación y la responsabilidad doctrinal de un obispo en su diócesis. Aquí es donde puede darse ese falseamiento o esa omisión, es decir, esa no adecuación entre carisma y decisión humana. La historia nos habla de modo elocuente sobre esta posibilidad. Francisco de Vitoria, el fundador de la Escuela de Salamanca, es conocido por mantener unas posiciones en torno a la relación Papa-obispos en las que se resalta de un modo muy notable la función y los derechos del Episcopado, el origen divino de esas funciones, etc. (33). Sin embargo, comentando el año 1545 la *Secunda Secundae*, se quejará, no sin cierta amargura, de la ignorancia y pasividad de los obispos de su época ante la gravísima situación doctrinal planteada por Lutero: “sólo uno de ellos ha escrito contra los luteranos”, dirá refiriéndose al que después sería San Juan Fisher (34). El Concilio de Trento, veinte años después, emanaría sus célebres documentos afirmando frente al error la doctrina católica con la garantía de la infalibilidad. Pero esos documentos no pueden suplir, desde el punto de vista de la existencia histórica, el daño a las almas posibilitado —entre otros factores— por la pasividad o la ignorancia de los Pastores del Pueblo de Dios. En aquellos momentos, como señala Vitoria, los hombres más alertados no estaban entre los Obispos (35). Para Newman fue un elemento importante de su pensar sobre la Iglesia el estudio de conocidos episodios en torno a la crisis arriana. Un notable número de obispos transigía con el error de Arrio y sus derivados, firmaban fórmulas equívocas o guardaban silencio. Tampoco entonces fueron los obispos los fieles pregoneros de la fe. El error fue condenado y la doctrina verdadera infaliblemente salvada, pero el daño real a las almas, por pasividad, mordió realmente en la Iglesia histórica (36). Las decisiones personales de los hombres cristianos, y de un modo singular

(33) Cfr. Isabel SÁNCHEZ, *La autoridad eclesiástica en la eclesiología de Francisco de Vitoria*, Tesis de Licenciatura (pro manuscrito), Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1971.

(34) “Postquam tantum honorem (Episcopi) sibi vindicaverunt, et scientiam quae illis annexa debet esse, est quasi rara avis in terris, quandoquidem in paucioribus quam oporteat reperiatur; utpote multi insurgunt haereses, et quasi nullus episcopus hactenus inventus est qui eis obviam eat. Solus unus episcopus est modo in Ecclesia, puta Roffensis (i. e., Johannes Fisher), vir magnae doctrinae qui scribat contra lutheranos” (F. de VITORIA, *In II-II. De fide. Quaest. II, art. VIII*. Ed. V. BELTRÁN DE HEREDIA, Salamanca, 1932, p. 76).

(35) “Et ideo merito dolendum est de illis, praesertiam quia cum ipsi teneant scire subtilitates fidei et scribere contra haereticos, nec sciunt nec scribunt, et alii qui non tenebantur scribere, scripserunt”. (*Ibidem*, 76-77).

(36) Cfr. J. H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (ed. J. COULSON, Londres, 1961). Cfr. L. G. RICHARDSON, *Newman's Idea of the Church*, Tesis doctoral (pro manuscrito), Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1971, pp. 265-278 y 322-344.

las de los jercas, influyen verdaderamente en el desarrollo de la historia de la salvación.

* * *

Considerado nuestro tema en su radicalidad evangélica, la tentación de manipular la palabra de Dios, de adulterar el oficio de la predicación arranca, paradójicamente, de la naturaleza misma de aquella palabra. Veámoslo brevemente. El predicador del Evangelio, según la doctrina del N. T., no puede esperar el aplauso del mundo: no es la suya una palabra de sabiduría intramundana, grata a los oídos de la carne, ni es el predicador un “sofista de este mundo” (37). ¿Qué es entonces la Palabra de Dios? San Pablo tiene una única respuesta: Cristo, y Cristo crucificado (38). ¿Y los predicadores del Evangelio? Embajadores de Cristo (39), Ministros de Dios (40), pero abofeteados, errantes, perseguidos, calumniados (41), tenidos por impostores, viviendo en tribulación y necesidades (42), hasta ser como la basura del mundo y el desecho de todos (43). El cuadro que pinta el Apóstol es, sin duda, enfático, arrancado a girones de su propia carne; pero en la descripción de su experiencia se nos revela una dimensión constitutiva —por tanto, no coyuntural, sino permanente— de la predicación cristiana: su carácter de *no grata a los oídos de la carne*.

La Palabra de Dios es una “buena noticia” que llena de alegría (44), pero a la vez es portadora de un juicio, es aguda y penetrante, como espada de dos filos, llega hasta los entresijos del corazón y pone al descubierto el pecado del mundo (45). De ahí que el mundo se subleve contra la palabra o la desprecie bajo distintas formas: Cristo crucificado es escándalo para los judíos, necedad para los gentiles. Y esto es así porque unos quieren prodigios y otros sabiduría (46). Es decir, el mundo —“judíos y gentiles”—, en cuanto sometido al pecado y al Príncipe de este mundo, sólo busca un éxito inmediato y mensurable (prodigios) o una gnosis humanista, una nueva teoría interpretativa de lo mundano a partir del hombre (sabiduría). Pertenece, por tanto, al dinamismo de la predicación la experiencia de su rechazo, con el consiguiente dolor, interior y exterior, en el predicador y la sensación *humana* de la inutilidad —de la *necedad*— del Evangelio en contraste con las ideologías del

- (37) 1 Cor 1, 17-20.
 (38) 1 Cor 1, 23; 2, 2.
 (39) 2 Cor 5, 20.
 (40) 2 Cor 6, 4.
 (41) 1 Cor 4, 9-12.
 (42) 2 Cor 6, 4-10.
 (43) 1 Cor 4, 12.
 (44) Rom 10, 15.
 (45) Heb 4, 12.
 (46) 1 Cor 1, 23. 22.

éxito. La inmediata tentación es desvirtuar la Palabra de Dios, —S. Pablo dice: “desvirtuar la Cruz de Cristo” (47)—, “reinterpretarla” para “adecuarla” a la “mentalidad” de los oyentes y conseguir que sea “aceptada”. La tentación del predicador —desde su figura más pintoresca: el “predicador de campanillas”, hasta aquellos de quienes dice solemnemente el Concilio Vaticano II, siguiendo al de Trento: “Inter praecipua munera Episcoporum eminet praedicatio Evangelii” (48)— es la tentación del aplauso, la de ser aceptado y glorificado por el mundo. El N. T. nos presenta ya figuras de doctores cristianos —falsos doctores— entregados de pies y manos a la tentación, como consecuencia de la presión del mundo: “vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la sana doctrina, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas” (49).

Pero el dinamismo de la predicación evangélica tiene otra y fundamental dimensión. Cuando se predica la Palabra de Dios en su integridad, sin ceder en nada, al predicador le es dada otra experiencia —junto a aquella del rechazo del mundo—: la experiencia reconfortante e inefable de la eficacia santificadora de Cristo. San Pablo la expresaba así: “para los llamados, lo mismo judíos que griegos, Cristo es la fuerza de Dios, la sabiduría de Dios” (50). La palabra de Dios, expuesta en toda su pureza, criticada y rechazada por “judíos y gentiles”, es la que edifica la Iglesia de Dios y reconforta a los creyentes: “de hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación” (51).

Los textos paulinos que venimos glosando se refieren evidentemente al *kèrygma*, al anuncio de la buena nueva a los hombres no cristianos para evitarles a la conversión. Pero la estructura esencial de la predicación no cambia cuando se trata de *didaskalia*, es decir, de la palabra de exhortación y de doctrina pronunciada en el interior de la Iglesia. Y no cambia la estructura porque la tensión “sabiduría de Dios-sabiduría humana” es *permanente* en el interior de cada fiel, en la vida de la Iglesia y, por tanto, también en los pastores y doctores. En lo profundo del alma cristiana acecha de continuo la tentación de “desvirtuar la Cruz de Cristo”, la tentación de interpretar el Cristianismo como ideología de la tierra (sabiduría) o como praxis de la eficacia social (prodigios). Dicho de otro modo, en el cristiano y en la Iglesia —en la “nueva creación”—, mientras hacemos la historia, está siempre presente “el hombre viejo” (el gentil o el judío). El texto de la 2 Tim. antes citado y

(47) 1 Cor 1, 17.

(48) *Lumen Gentium*, 25. CONC. TRID., sess. 5, *Decretum super lectione et praedicatione*, c. 9.

(49) 2 Tim 4, 3-4.

(50) 1 Cor 1, 24.

(51) 1 Cor 1, 21.

otros muchos que podrían aducirse —sobre todo, de las Pastorales— se refieren de modo específico a esta pervivencia de la “vieja estructura” en el seno de la Iglesia, con la consiguiente solicitud de manipular la Palabra divina. También, pues, el Obispo, en su predicación a la comunidad *cristiana*, está sometido a la tentación de “agradar”, de buscar el aplauso del “mundo-presente-en-la-Iglesia” y, por ello, de maltratar la Palabra, presentándola al gusto de “judíos y gentiles”. Pero a la vez, si ejercita con fortaleza el “servicio de la Palabra”, comprobará que ésta es fecunda en el corazón de los creyentes, y se sentirá apoyado y reconfortado por la comunión de los hermanos y por su obediencia a la Palabra soberana de la que el Obispo es servidor.

En síntesis: según el Nuevo Testamento *kèrygma* y *didaskalia*, cuando son verdaderamente fieles, llevan consigo: a) un rechazo por parte del “mundo”, con el consiguiente desprecio y persecución de los ministros de la Palabra; b) una aceptación alegre y liberadora por parte de los creyentes, con el consiguiente consuelo y “comunión” en el ministro, y edificación de la Iglesia. Si los servidores de la Palabra caen en la tentación de manipularla para evitar el desprecio, el cuadro, según la Biblia, sería el siguiente: a) presentación de una sabiduría y una praxis del éxito intramundano con “lenguaje” cristiano (pero evacuando la Cruz); b) aplauso y alabanza (pseudo aceptación del “mensaje” cristiano) por parte de “judíos y gentiles” (“mundo” dentro y fuera de la comunidad cristiana); c) perplejidad y confusión en los creyentes, desedificación en la Iglesia.

La fenomenología de ambos cuadros —a pesar de ser en sí mismos tan radicalmente contradictorios— es, a veces, muy semejante: en ambos parece que “prende” la Palabra, en ambos se da un fenómeno de aceptación del mensaje del predicador, y éste podría confundir el júbilo que provoca en los creyentes el *logos tès paracletèseos* (52) con las alabanzas que los sabios de este mundo dedican al predicador de una ideología humanista religiosa “aceptable”. Es frecuente oír a eclesiásticos describir la actual “primavera” de la Iglesia, haciendo notar la atención que dedican los periódicos no confesionales a cuestiones de la vida eclesiástica: “¡los ojos del mundo están fijos en nosotros!”, “la atención de la opinión pública está puesta en el Sínodo”, etc. Esto, en parte, al menos, es verdad. Lo que no captan, o no dicen, estos eclesiásticos es la ambigüedad radical de esa atención del mundo a la Iglesia. Sin duda tras ella se esconde la aspiración del hombre a lo divino, el presentimiento, fruto de la gracia, de que en la Iglesia se encuentra algo que el mundo no puede dar. Pero, a la vez, la atención a los acontecimientos eclesiásticos en los centros claves de la opinión pública y de la vida política se basa, ante todo, en intereses sociopolíticos: la Iglesia aparece ante “judíos y gentiles” como una pieza importante

(52) Heb 13, 22; Act 13, 15.

en la estrategia de fuerzas inmanentes a la historia. De ahí que las distintas ideologías intenten “seducir” a la Iglesia, enrolándola en sus proyectos históricos y demuestren un gran interés por el “juego de fuerzas” en el interior de la Iglesia y miren con atención los debates de una Asamblea eclesial: desde unas categorías de pensamiento puramente sociológico, incluso un debate sobre las relaciones intratrinitarias tiene una “significación” en las tensiones sociales, políticas y económicas del momento.

En este sentido, es interesante notar que la mezcla de las ideologías en boga está llevando, de un modo muy rápido en el mundo occidental, a un precipitado que responde cada vez más a lo que ha dado en llamarse con acierto “la sociedad permisiva”. El cardenal Höffner, en unas sesiones sobre el tema organizadas por el CRIS (53), decía lo siguiente: “La sociedad moderna, desde el punto de vista religioso e ideológico, es pluralista, es decir, caracterizada por una multiplicidad increíble, en la que las diversas interpretaciones de los grandes problemas del hombre y de la historia fermentan y se entrecruzan. De año en año se manifiesta, de un modo cada vez más dramático, que esta confusión produce un fenómeno que nosotros llamamos sociedad *permisiva*, es decir, sin vínculos y sin frenos” (54). Tener en cuenta esta evolución se hace necesario para saber desde qué ángulo se da hoy existencialmente el “reclamo” del mundo a la Iglesia y, por tanto, cuál es hoy la más común de las formas actuales de aquella constitutiva tensión.

El mundo, efectivamente, una vez y otra, trata de convencer a la Iglesia de qué es lo que debe decir, y los obispos, de continuo, estarán sometidos a la tentación de pronunciar la palabra que el mundo desea escuchar. Si en efecto es pronunciada, los ministros de la

(53) “La crisis de la sociedad permisiva”. Sesiones del 22 al 24 de octubre de 1971. Ponentes: Prof. J. Lejeune (Ordinario de Genética, Universidad de París), Prof. A. del Noce (Ordinario de Historia de las Doctrinas Políticas, Universidad de Roma) y el Card. J. Höffner. El CRIS (*Centro Romano di Incontro Sacerdotali*) es una iniciativa de algunos sacerdotes del Opus Dei residentes en Roma, surgida para ofrecer a sacerdotes seculares y estudiantes de teología, que se encuentren en Roma por motivos de estudio o de actividades pastorales, la ocasión de encuentros, de mutua ayuda espiritual y de intercambios de experiencias pastorales.

(54) J. HÖFFNER, *Il sacerdote nella società permissiva*, CRIS-Documenti n.º 3, 1971, p. 4. En alemán ha sido publicado, bajo el título “Der Priester in der permissiven Gesellschaft”, como el n.º 6 de los “Kölner Beiträge”, editados por la Oficina de Prensa del Arzobispado de Colonia. Los organizadores del ciclo citado en la nota anterior se expresaban de este modo: “La sociedad del bienestar parece ya en vísperas de una fase decisiva en su proceso de involución. Incapaz de ofrecerse a sí misma una verdadera alternativa, se resigna a la constante provisionalidad de las modas intelectuales. Su crecimiento es puramente biológico y su desarrollo, incontrolado. Tras el ir y venir de las nuevas mitologías, aparece siempre en evidencia el vacío de sus contenidos. Es la *sociedad permisiva*. Habla de libertad, pero ignora al hombre. Llama tolerancia al conformismo, y autenticidad a la sutil anestesia de las conciencias. Propugna derechos, pero no habla de los fines. En su búsqueda de presuntos “tabús” que demoler, no duda en manipular los datos de la ciencia y de la historia, y por eso jamás llega a captar la verdadera realidad de las cosas” (Cfr. la presentación del citado CRIS-Documenti n.º 3).

Palabra son aceptados por las ideologías socio-políticas. De un modo sutil, se ha desvirtuado la Cruz de Cristo. Y, sin embargo, como decía más arriba, la fenomenología de esta predicación es semejante a la querida por Dios: la palabra ha sido “eficaz”, se ha dado una aceptación. Pero, ¿qué es lo que se ha aceptado?...

De ahí que se imponga un *test*, un criterio para discernir objetivamente la calidad del ministerio de la Palabra. Este criterio, este “discernimiento de espíritus”, es doble, a mi parecer: uno mira a los orígenes y a la historia precedente, el segundo contempla la vida contemporánea proyectada en el futuro. Aquel es el más seguro y contrastado. San Pablo lo formuló con ocasión de la desorientación doctrinal que amenazaba las Iglesias de Galacia: “Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica un evangelio distinto del que recibisteis, sea anatema” (55). Para el Apóstol, criterio inalienable para juzgar del ministerio de la Palabra es la exacta concordancia de la predicación con la tradición apostólica. *Tradidi quod et accepi* (56): el principio configurante de la actividad del predicador se constituye, pues, con todo rigor, en principio crítico —criterio de discernimiento— de la calidad de su servicio. La vida de la Iglesia, en el correr de los siglos (piénsese por ejemplo, en el *Commonitorium* de Vicente Lerins), formularía y explicitaría el patrimonio de la fe, de modo que, si no hay fiel adecuación al Magisterio precedente, es mal “espíritu” el que domina al predicador; la gran tradición de los doctores pronunciaría sobre él la más tremenda palabra que podía usarse en el terreno de la doctrina: ¡innovador! Hay que saberse desprender de numerosos condicionamientos ambientales para captar *hoy* la densa penetración de la fe y la hondura teológica que subyacen a este reproche..., aunque a veces se utilizara de modo injusto.

El segundo criterio se apoya en una palabra de Jesús: “por sus frutos los conoceréis” (57). En su ya citada exhortación apostólica, Pablo VI lo planteaba agudamente a los obispos: “En la lucha de opiniones encontradas entre sí, se corre el riesgo de que la generosidad más grande queda asociada a las afirmaciones más discutibles: *De entre nosotros mismos*, como en tiempos de San Pablo, *se levantan hombres que dicen cosas perversas para arrastrar a los discípulos a su seguimiento* (Act 20, 30), y los que así hablan están a veces persuadidos de hacerlo en nombre de Dios, iluminándose ellos mismos con el espíritu que los anima. Para lograr ese discernimiento de la palabra de fe, ¿estamos suficientemente atentos a los frutos que ella suscita? ¿Podría venir de Dios una palabra que haga perder a los cristianos el sentido de la renuncia evangélica, o que proclame la justicia olvidando anunciar la templanza, la misericordia

(55) Gal 1, 9.

(56) Cfr. 1 Cor 11, 23 y 15, 3, donde se utiliza el binomio “recepción-transmisión” como criterio de la verdad revelada en importantes afirmaciones de la fe en Cristo y en el misterio eucarístico.

(57) Mt 7, 15-20.

y la pureza, una palabra que levante a los hermanos contra los hermanos?" (58).

* * *

Los obispos han recibido, junto con la imposición de las manos, "la responsabilidad de conservar puro e íntegro el depósito de la fe y la misión de anunciar sin descanso el Evangelio" (59). Pero "reconozcámoslo francamente: en las actuales circunstancias en que vivimos, el cumplimiento necesario y urgente de esta tarea primordial encuentra más dificultades que en los siglos pasados" (60). La especial dificultad arranca de algo bien sabido: la Iglesia en otros tiempos "vivía en simbiosis con la sociedad de su tiempo, inspirándole su cultura y comportamiento, sus modos de expresión" (61); hoy, en cambio, no se da tal simbiosis, al menos a nivel mundial, y hace falta, en consecuencia, "un serio esfuerzo para que la doctrina de la fe conserve la plenitud de su sentido y alcance, expresándose en una forma que le permita llegar al *espíritu* y al *corazón* de todos los hombres a quienes va dirigida" (62). Una vez y otra ha sido citado en este sentido el texto célebre de Juan XXIII al Concilio Vaticano II: "Es preciso que la doctrina cierta e inmutable, que debe ser fielmente respetada, sea profundizada y presentada de una manera que responda a las exigencias de nuestra época. Efectivamente, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina y otra la manera bajo la cual son anunciadas, conservando, sin embargo, el mismo sentido y el mismo alcance" (63). Los problemas y las dificultades —objetivas— arrancan, pues, de la necesaria nueva expresión.

El obispo se encuentra hoy, en efecto, en una difícil situación a la hora de ejercer su oficio de maestro auténtico de la fe. Porque la

(58) *Quinque iam anni*, 40-41.

(59) *Quinque iam anni*, 39.

(60) *Quinque iam anni*, 40.

(61) *Quinque iam anni*, 40.

(62) *Quinque iam anni*, 40. Es el documento el que subraya.

(63) *Discurso de apertura de las sesiones del Conc. Vat. II*, 11-X-1962, en "Ecclesia" 22 (1962) 1282. A todos es notorio cómo este texto de Juan XXIII, tan verdadero y exacto en su tenor y contexto, ha sido invocado muchas veces para legitimar "reformulaciones" de la doctrina y sustituciones del vocabulario empleado por el Magisterio que no protegen y declaran realmente "las verdades que contiene nuestra venerada doctrina". Pablo VI, en la encíclica "Mysterium fidei", hubo de salir al paso de estas actitudes en lo referente a la terminología y a la interpretación del dogma eucarístico; con esta ocasión marca autoritativamente unos criterios del máximo interés que trascienden el tema eucarístico para abarcar, en general, todo lo relativo a la interpretación y vocabulario dogmático. Véase, por ejemplo, este texto: "Regula loquendi, quam Ecclesia longo saeculorum labore non sine Spiritus Sancti munimine induxit et Conciliorum auctoritate firmavit, quaeque non semel tessera et vexillum fidei orthodoxae facta est, sancte servetur..." (AAS 57 (1965) 758) y, en general, toda la sección titulada "Sanctissima Eucharistia est mysterium fidei", páginas 756-758.

tentación permanente —a la que nos hemos referido más arriba— de manipular la palabra de Dios, puede hoy encubrirse e introducirse insensiblemente debido a esa necesidad, por todos sentida y por el mismo Magisterio de la Iglesia proclamada, de expresar las verdades reveladas en el lenguaje y el estilo de la nueva cultura. La “nueva” teología, el “nuevo” Catolicismo, la “nueva” pastoral, la “nueva” interpretación, prescindiendo ahora de sus contenidos, aparecen a priori como portadores indiscutibles de la verdad, y pulsan muy específicos resortes del hombre contemporáneo, que tiene una aguda percepción del cambio, de la novedad de nuestra época: tanto, que ha llegado a mitificar y absolutizar ingenuamente el tiempo histórico, nuestro tiempo (y así, paradójicamente, el hombre “moderno” es un “medieval”). Esta dialéctica de lo “nuevo” y de lo “viejo” podría llevar al obispo a dos formas de infidelidad al oficio de la predicación: 1) a “seleccionar” del depósito de la fe aquellos aspectos que conectan con la “nueva” mentalidad y silenciar los otros; y 2) a “callar” ante expresiones de la doctrina y de la vida católica, que se presentan como “nuevas”, pero que traicionan el patrimonio de fe. Me parece, en efecto, que estos son los dos modos de desfallecer un Pastor de almas, en el orden de la doctrina, más propios de la situación cultural contemporánea. A ambos alude la exhortación apostólica de Pablo VI antes citada. A propósito del primero: el obispo debe “velar para que un juicio arbitrario no reduzca el plan de Dios a nuestro modo humano de pensar, y no circunscriba el anuncio de su palabra a lo que agrada a nuestros oídos, excluyendo, por motivos meramente naturales todo lo que no se conforma a los gustos del día” (64). Acerca del segundo: “ante las devastaciones que causa hoy día en el pueblo cristiano la divulgación de hipótesis aventuradas o de opiniones turbadoras de la fe, tenemos la obligación de recordar con el Concilio que la verdadera teología se apoya en la Palabra de Dios escrita, inseparable de la Santa Tradición, como sobre una base permanente (*Dei Verbum*, 24). No nos reduzca al silencio, hermanos amadísimos, el miedo a críticas siempre posibles y a veces fundadas” (65).

El trasfondo histórico-psicológico de esta “selección” y de este “silencio” fue descrito hace unos años con palabras certeras: “Poco a poco se ha ido creando un ambiente de opinión, por el que cualquier defensa de la fe, cualquier advertencia frente a doctrinas malas o peligrosas, cualquier medida doctrinal o disciplinar o pastoral que en este campo se quiera tomar, es presentada inmediatamente —con la complicidad de todas las fuerzas externas e internas que se oponen a la Iglesia, siendo encubridores unos de otros— como

(64) *Quinque iam anni*, 40. León XIII había escrito en la encíclica *Satis Cognitum*: “Aquellos que toman de la doctrina cristiana lo que les gusta, se basan no en la fe, sino en su propio juicio y, *no sometiendo todo el entendimiento en obsequio de Cristo* (2 Cor 10, 5), se obedecen a sí mismos y no a Dios: vosotros, decía Agustín, *que en el Evangelio creéis lo que queréis y no creéis lo que no queréis, os creéis a vosotros mismos más bien que al Evangelio* (“*Contra Faustum Manichaeum*, 17, 3)” AAS 28 (1896) 722.

(65) *Quinque iam anni*, 41.

un impedimento a la legítima libertad, como una actitud contraria al progreso científico, como una grave lesión a la dignidad de la persona, como un gesto oscurantista, reaccionario y desprovisto de caridad" (66). De este modo se ha logrado meter "en buena parte del pueblo cristiano el temor a aparecer intolerante, reaccionario, poco abierto y cerril. Y han llegado así a amordazar incluso a muchos que tienen el deber grave de proclamar la doctrina de la fe sin equivocidad y de reprobador los errores con firmeza" (67). Hay, en efecto, una gran presión de órganos de opinión pública sobre los Pastores de la Iglesia Católica, presentándolos, según los casos o los intereses del momento, como "progresistas" o "conservadores". Esa presión es la forma más *aggiornata* de la sollicitación que el mundo hace a la Iglesia pidiendo "sabiduría y prodigios".

Un reciente testimonio de lo que decimos se encuentra en la siguiente interpretación (leída en los periódicos) del Sínodo de los obispos que acaba de terminar: en el sínodo se enfrentaron dos teologías, una de signo "conservador", representada por el Episcopado alemán con el Card. Höffner al frente, y otra de signo "renovador", representada por el Episcopado español (y el francés) con el Card. Tarancón a la cabeza. Lo importante aquí no es esta pintoresca comparación de las "líneas" teológicas de ambos episcopados, sino el modo de emplear la conocida dialéctica. Los binomios "conservador-renovador", "integrista-progresista", "reaccionario-avanzado", etc., son radicalmente impropios para expresar la vida de la Iglesia. Así se manifestaba en 1967 Mons. Escrivá de Balaguer a propósito de la división en integristas y progresistas: "...desde siempre he rechazado la conveniencia e incluso la posibilidad de que puedan hacerse catalogaciones o simplificaciones de este tipo. Esa división —que a veces se lleva hasta extremos de verdadero paroxismo, o se intenta perpetuar como si los teólogos y los fieles en general estuvieran destinados a una continua *orientación bipolar*— me parece que obedece en el fondo al convencimiento de que el progreso doctrinal y vital del Pueblo de Dios sea resultado de una perpetua tensión dialéctica. Yo, en cambio, prefiero creer —con toda mi alma— en la acción del Espíritu Santo, que sopla donde quiere, y a quien quiere" (68). La utilización sistemática y continua de esta "orientación bipolar" provoca en los fieles una inteligencia de las realidades eclesiales deformada "a radice", pues tiene como *analogatum princeps* la división de los parlamentos en derecha e izquierda y las tensiones y los enfrentamientos de la vida socio-política. Por otra parte —y aquí está el aspecto de presión sobre los fieles y sobre los pastores— estos binomios son la forma más actual de la vieja tentación dualista, que sólo permite descansar a la razón cuando ha encontrado los "principios metafísicos" del bien y del mal. Esos principios, en las difusas ideologías del progreso que hoy dominan la opinión pública, se expresan así: el principio del bien

(66) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Cartas*, Roma, 19-III-67.

(67) *Ibidem*.

(68) J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, Madrid, 3ª ed. 1969, p. 54.

es “renovador, avanzado, progresista”; el principio del mal es “conservador, reaccionario, integrista”. También aquí habría mucho que decir —aunque a primera vista pudiera parecer contradictorio con lo anterior— acerca de la dependencia inmediata de esta terminología dialéctica respecto de las categorías hegelianas y marxistas interpretativas de los procesos históricos. Sea de ello lo que fuere, la verdad es que, con esta categorización implacable (dualista: buenos y malos; monista: tesis-antítesis), el hombre no tiene salida. Si un Pastor de almas se deja manipular por este dualismo, manipulará a su vez —o dejará que manipulen— la Palabra de Dios, por un inconfesado temor a no ser reconocido como “hombre de vanguardia”.

Por otra parte, y ya desde un punto de vista propiamente intelectual, lo característico de este modo de pensar es su falta de perspectiva histórica, la carencia de “un inteligente sentido de la historia” (Pablo VI). Muchas veces esta carencia es el resultado de aquel temor. La consecuencia fáctica es una adulteración de la Palabra de Dios por los llamados “signos de los tiempos”, o, dicho de otro modo, una absolutización del momento histórico y un empobrecimiento del mensaje de salvación. De ahí que lo “progresista” y lo “renovador”, lo “avanzado”, pueda serlo sólo en apariencia; y que la Iglesia, por tanto, no progrese, no se renueve, no avance. Höffner, en el cuaderno n.º 4, trae a la memoria de sus compatriotas algo vivido por su propia generación: las interpretaciones teológicas que se hicieron del nacionalsocialismo. El tema aparece con ocasión de responder a esta pregunta insistente: “En lugar de repetir fórmulas dogmáticas cristalizadas, ¿no debería la Iglesia en su predicación adecuarse al pensamiento y a la sensibilidad del hombre de hoy? (69). Después de explicar, siguiendo a Juan XXIII, en qué sentido debe la predicación adaptarse al lenguaje habitual de los hombres, señala el autor cómo la teoría de que las afirmaciones tradicionales de la fe son fórmulas petrificadas y que necesitan una “Neueinterpretation” era el gran programa que para “sanear” el Cristianismo preconizaba el ideólogo de Hitler, Alfred Rosenberg (70). Por otra parte, el año 1933 y siguientes, cuando el movimiento hitleriano irrumpió triunfante en la vida política, lo “avanzado” entre los cristianos era ver en el nacionalsocialismo un “kairos de revelación divina”, y los teólogos “progresistas” de entonces, escrutando este nuevo signo de los tiempos, planteaban como la tarea del futuro expresar el Evangelio de Cristo en la realidad viviente de los nuevos acontecimientos sociales (71). Hoy esto nos hace sonreír y, a la vez nos produce horror, pero —como escribe Höffner— “quien entonces pensaba de

(69) *Unbehagen*, 20.

(70) A. ROSENBERG, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1934, p. 602.

(71) Cfr. la obra del teólogo luterano E. HIRSCH, citada por Höffner, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung*, Göttingen 1934, pp. 4 y 133. Para el conjunto del problema puede verse, por ejemplo, J. S. CONWAY, *La persecución religiosa de los nazis*, Barcelona 1970.

otro modo, se autocalificaba de retrógrado y de despreciable conservador" (72). Algunos de los hombres más citados hoy por la teología "de vanguardia", pertenecían al número de esos retrógrados que no captaron aquel esplendoroso "signo de los tiempos"... Y la encíclica *Mit brennenden Sorge*, que condenó al nazismo, fue una muestra del "inmovilismo" de la Iglesia Católica. De todo ello debe deducirse, al menos, que se impone una gran cautela a la hora de manejar el binomio conservador-progresista, y qué necesario es el rigor teológico y la formación histórica.

Los binomios son relativos: hay "conservadores" que no conservan, hay "renovadores" que no renuevan. Lo único absoluto es la Palabra de Dios: sólo ella "conserva y renueva", "integra y progresa". Y la Palabra de Dios es esencialmente relativa a su Pueblo, que tiene "un derecho imprescriptible y sagrado a recibir la Palabra de Dios, toda la Palabra de Dios, de la que la Iglesia no ha cesado de adquirir una comprensión más profunda" (73). Y entre Dios y el Pueblo, se encuentran los obispos, a cuyo cuidado Dios ha encomendado ese Pueblo. Este es el drama de un obispo, "servidor de la Palabra": saber que sólo ella es absoluta, que le es, por tanto esencial al Pueblo, y que, sin embargo, está de algún modo en sus propias manos, expuesta a sus debilidades y a sus "conformismos mundanos" (74), confiada al ámbito de "su responsabilidad personal, absolutamente inalienable, de responder a las necesidades inmediatas y cotidianas del Pueblo de Dios" (75).

* * *

El ángulo desde el que he contemplado, a lo largo de estas páginas, la figura del obispo, es su condición de maestro de la fe, el *munus propheticum*, su predicación. Pero los tres oficios que la tradición ha visto en Cristo —y en sus ministros, como consecuencia, y, en última instancia, en toda la comunidad cristiana (cfr. Vaticano II, *passim*)— son aspectos de su único ser redentor. Plantearse, pues, el magisterio del obispo es inseparable de la consideración de su gobierno pastoral y de su suprema dispensación de los misterios. Inseparable, no sólo por radicar los oficios en la misma persona, sino por una suerte de "circumincisión" del triple *munus* en el ejercicio de cada uno de sus aspectos. En última instancia, ¿qué es la función de gobierno pastoral, el ser y actuar como Pastor de una grey, sino el ordenado ministerio de los otros dos *munera*, la buena instrumentación del "ministerium verbi et sacramentorum"? De ahí que el buen ejercicio del oficio de la predicación en un obispo pida no sólo conocer y exponer personalmente la doctrina católica de fe y costumbres, sino las necesarias medidas de *gobierno pastoral* dirigidas a la eficacia real del *ministerio de la palabra* en

(72) *Unbehagen*, 21.

(73) *Quinque iam anni*, 29. Soy yo quien subraya.

(74) *Quinque iam anni*, 40.

(75) *Quinque iam anni*, 41.

su Iglesia particular. Porque, por la naturaleza teológica de la función episcopal y del ministerio público en la Iglesia, toda la predicación oficial en una diócesis es, *reductive*, la predicación misma del Obispo: "los presbíteros, como cooperadores de los obispos, tienen como obligación principal, anunciar a todos el Evangelio de Dios" (76). El oficio profético del obispo exige, junto al amor a los que yerran y el desvivirse por sus sacerdotes, a los que considera "siempre como hijos y amigos" (77), la denuncia inequívoca del error doctrinal y la exclusión del ministerio público de los que con pertinacia predicán su propia sabiduría y no la sabiduría de Dios. La fortaleza pastoral (*munus regale*) viene exigida por el despliegue específico del magisterio de la fe (*munus propheticum*).

La mayoría de las veces, a mi entender, el "silencio" y la "selección", a que aludimos más arriba, no proviene tanto de un desdibujarse, por impericia, la doctrina de fe, como de una abdicación de la *potestas* pastoral, sin la cual, por institución divina, no puede realizarse el *ministerium* de los obispos en y a favor de la porción del Pueblo de Dios que le ha sido encomendada.

Los escritos del Card. Höffner, que me han llevado a estas reflexiones, contienen respuestas valientes y claras, buen ejercicio de responsabilidad pastoral, abierto testimonio de que "no es hora de preguntarse, como querrian insinuarnos algunos, si es verdaderamente útil, oportuno, necesario hablar, sino más bien es hora de poner los medios para hacernos oír" (78).

Pamplona, 9-XII-1971.

(76) *Praesbyterorum ordinis*, 5.

(77) *Christus Dominus*, 16.

(78) *Quinque iam anni*, 41.

