

EL FUNDAMENTO SACRAMENTAL DE LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

En los países occidentales, forjados en el debate democrático y el pluralismo cultural, la forma de ejercer la autoridad en la Iglesia suscita a menudo recelos y llega incluso a ser denunciada por los mismos cristianos. El «affaire» Gaillot (véase ST n° 135, 1995, 198-200) puede servir de ejemplo. No sólo la Iglesia ha caído bajo sospecha. Basta recordar el mayo del 68 para darse cuenta de que también las instituciones de más peso (Estado, partidos políticos, sindicatos) se vieron sometidas al mismo tipo de contestación. Y el individualismo actual no hace sino incrementar la tendencia. Para el autor del presente artículo, la Iglesia presenta caracteres específicos propios. Ciertamente que está toda ella transida de la tensión típica de toda institución. Pero esta tensión: es de orden estructural (I); se manifiesta sobre todo en el hecho de que el fundamento de la autoridad eclesial es de orden sacramental (II), y remite al mismo tiempo a Dios y al conjunto del pueblo de Dios como primer destinatario del Espíritu (III).

Le fondement sacramental de l'autorité dans l'Église, Lumière et Vie, n° 229 (1996) 67-80.

I. UNA TENSIÓN ESTRUCTURAL ESPECÍFICA

Toda institución experimenta la tensión entre un polo *instituido*, el de la tradición y las normas que debe darse para subsistir, y un polo *instituyente*, el de las fuerzas innovadoras que la trabajan por dentro e impiden que se esclerotice. La Iglesia no es una excepción. Pero esta tensión posee en ella un carácter específico.

La Iglesia, visible históricamente, pertenece al tercer artículo del credo: es la primera obra del Espíritu que Cristo recibió del Padre y difundió (Hch 2,1-13). Hay que evitar la tentación «gnóstica» de oponer Espíritu

Santo e Iglesia-institución. Ciertamente que el Espíritu *sopla donde quiere* (Jn 3,8) y sus símbolos bíblicos — el viento, el fuego, el agua — comparten el mismo rasgo semántico de lo no-dominable. Pero, al mismo tiempo, es el principio de la «somatización» de Dios, ya que por él Cristo ha tomado cuerpo histórico, se hace presente como cuerpo eucarístico y, como cuerpo eclesial, sigue aconteciendo en la historia. He ahí la paradoja del Espíritu: es índice, a la vez, de la radical no-mundanía de Dios, de su alteridad, y de su humanización en Jesucristo; de la universa-

lidad del proyecto de Dios y de la particularidad de su inserción en un pueblo, en un cuerpo de escrituras, en una institución.

Entre el Espíritu y la Iglesia-institución no existe, pues, oposición, pero sí tensión permanente. Sin ser teólogo, Marcel Gauchet mostró acertadamente la especificidad de la tensión estructural constitutiva de la Iglesia (*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*). La Iglesia —escribe— es *una creación institucional absolutamente original*. Pues descansa en una *profunda ambigüedad*: el Dios de los cristianos no es tanto *un Dios grande* como un *Dios distinto*.

El dogma de la Encarnación es la expresión de esta alteridad. Al tomar forma humana, Dios se manifiesta como el totalmente Otro. El corazón de la paradoja cristiana radica en que nunca la alteridad de Dios ha sido afirmada de modo tan radical como en el momento en que se afirma su humanización integral. El dogma de Calcedonia tiene sus profundas consecuencias: *Por su unión en Cristo, lo humano y lo divino se disocian y se diferencian definitivamente*.

Por tanto, estructuralmente, el cristianismo es portador de «virtualidades» sin precedentes en la historia humana. Demasiado tentada por la alianza del trono y el altar, la Iglesia no dejará de rechazar la actualización histórica de dichas virtualidades. En realidad, se ha pasado del sistema heterónimo del «Uno», el del matrimonio entre lo visible y lo invisible en que lo primero está sujeto a lo segundo, al sistema autó-

nomio de *su participación y desarrollo mutuos*.

En otras palabras: si Dios se ha hecho hombre, no se entromete ya en los asuntos humanos. Así, la esfera terrestre adquiere una consistencia autónoma: el único camino que conduce al Absoluto separado es la autonomía de lo terrestre.

Porque cree en un Dios tan distinto que sólo se le puede conocer gracias a su revelación, la Iglesia no puede encerrar ese Dios en unas fórmulas y en una institución. Por ser testimonio de un Cristo, que es a la vez «verdadero Dios» y «verdadero hombre», el cristianismo *es fundamentalmente una religión de la interpretación*. Se exige, pues, de cada uno que se abra a una búsqueda constante de Dios, que encuentra su razón de ser en el Espíritu. Éste fundamenta la legitimidad de una interioridad de la fe contra la exterioridad de la autoridad del dogma. Ciertamente esto entraña el riesgo permanente de herejía, al que sólo cabe hacer frente mediante unos intérpretes cualificados.

Justamente porque el Dios de los cristianos es distinto y permanece en su misterio, se requiere una regulación eclesial rigurosa —más rigurosa que en cualquier otra religión— de la lectura de la revelación. De ahí surge un segundo principio opuesto al primero: el de la necesidad de los dogmas. *En el sistema, interioridad de la fe y autoridad del dogma van juntas y se justifican mutuamente*. El posible error de la conciencia personal postula la inerrancia del magisterio.

Marcel Gauchet puede, pues, afirmar que *la existencia de la Iglesia, por sí sola, significa lo contrario del mensaje que proclama, es decir, que el cielo y la tierra se han unido, pero ahondando la separación entre ellos. La Iglesia no se puede sostener sino creando las condiciones de su propia superación, en forma de una trayectoria de fe independiente de ella. La mediación personal se vuelve contra la mediación institucional. La Iglesia lleva en sí, a su manera, lo que la cuestiona: toda ella está construida, en cierto*

sentido, sobre lo que se opone. Éste es su equívoco constitutivo (...). Si la sujeción al dogma va más lejos que en cualquier otra parte, esto acontece justamente en función de una virtualidad conexas más original todavía: la de la autonomía de las conciencias.

La autoridad eclesial es la expresión ejemplar del equívoco que constituye a la Iglesia. En todo caso, es lo que, desde un punto de vista teológico, hace pensar en su fundamento sacramental.

II. FUNDAMENTO SACRAMENTAL DE LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

La autoridad en la Iglesia es de orden institucional y la confiere el sacramento del orden. En esto difiere de la autoridad del experto —los títulos del médico o del teólogo— y de la autoridad carismática de un líder, que se impone por su personalidad.

Especialmente en la cultura actual, los tres tipos de autoridad pueden ir mezclados. Así, la autoridad sacramental/institucional de un sacerdote es a menudo mal recibida por los cristianos, si no va acompañada de la competencia real del que sabe actuar y de la dimensión «carismática» de un saber-ser que da autoridad moral.

El hecho de que la autoridad en la Iglesia se obtenga por un sacramento posee un profundo significado.

«Salva illorum substantia»

El Concilio de Trento dio una expresión teórica a un problema

práctico debatido por aquel entonces, el de la comunión bajo las dos especies. Afirma el Concilio: *En la dispensación de los sacramentos y dejando a salvo su sustancia (salva illorum substantia), la Iglesia ha tenido siempre el poder de decidir o de modificar lo que juzgaba que convenía más a la utilidad espiritual de aquéllos que los reciben o al respeto de los sacramentos mismos, según la variedad de las circunstancias de tiempos y lugares (Enchiridion Symbolorum n° 1728).*

Nos interesa aquí el inciso *salva illorum substantia*. Se puede discutir caso por caso sobre la famosa «sustancia» sobre la que la Iglesia reconoce no tener poder. Por ejemplo, a propósito del sacramento del orden cabe preguntar si la interpretación tridentina que ve en el «haced esto en memoria mía» la palabra por la que Cristo hizo a sus apóstoles «sacerdotes del Nuevo Testamento» no podría ser equilibrada por la

tradición más antigua y oriental, según la cual la ordenación de los apóstoles tuvo lugar la noche de Pascua («recibid el Espíritu Santo»). Consta que, por la Constitución Apostólica *Sacramentum Ordinis* (1947), Pío XII volvió a la antigua tradición, al situar el rito esencial de la ordenación en la imposición de las manos y la invocación del Espíritu Santo, cuando el decreto para los armenios del concilio de Florencia de 1439 veía la «materia» y la «forma» de este sacramento en la entrega de los instrumentos de la eucaristía (patena y cáliz) y en la palabra «recibe el poder de ofrecer el sacrificio».

La determinación de la «sustancia» de cada sacramento no ha estado, pues, siempre clara. Problema tanto más delicado por ser la Iglesia juez y parte. El Concilio de Trento lo muestra, al no reconocer en la comunión bajo las dos especies un elemento relevante de derecho divino, siendo así que parece claramente fundado en los relatos neotestamentarios de la Cena y es expresado en cada plegaria eucarística («tomad y comed todos; tomad y bebed todos»). En cambio, afirma que la confesión íntegra de los pecados mortales es de derecho divino, cuando las bases de la Escritura son, en este punto, muy frágiles.

La complejidad de esta cuestión, directamente ligada a la noción teológica de «tradición» no impide que el principio que afirma sea perfectamente claro: declarar que la Iglesia no tiene poder sobre la «sustancia» de los sacramentos es afirmar el límite

de su poder.

El problema es semejante al de la institución de los sacramentos por Jesucristo: decir que es el *institutor* es decir que es su *autor*, en el sentido fuerte de «autor-actor». Prescindiendo de cómo se representaba dicha institución desde el punto de vista histórico (San Bonaventura aceptaba una institución mediata), el principio claramente enunciado por Santo Tomás es: *No viniendo la virtud de los sacramentos sino de Dios, se sigue que Dios solo los ha instituido*, y más precisamente Cristo en cuanto Dios. La afirmación de la institución de los sacramentos por Jesucristo es fruto de una hermenéutica creyente y no de una simple deducción histórica.

La Iglesia no existe sino por la recepción de Dios a través de Jesús. No tiene su fundamento en sí misma. No puede sino hacer memoria de su origen, siendo los sacramentos precisamente la expresión ejemplar de esta memoria. Ello es sobre todo verdad a propósito de la eucaristía. Según el relato de la Cena, llamada en las plegarias eucarísticas relato de la «institución», la Iglesia hace y dice lo que Jesús hizo y dijo. Encontrando en la práctica de Jesús la norma de su acción litúrgica, expresa simbólicamente lo que proclama en el credo: su confesión de fe en Jesús de Nazaret como Cristo y Señor. En su origen crístico, encuentra su identidad. Apelando a su Señor, ejecuta por mandato de Cristo en la liturgia de la eucaristía los cuatro verbos técnicos que estructuran el relato de la Cena: tomar, pro-

nunciar la bendición, partir, dar. Si se tiene en cuenta que este relato de la Iglesia sobre la Cena funciona en la acción litúrgica como un «discurso» del Señor Jesús a su Iglesia, puede decirse que ella lo «ejecuta» como relato para que llegue a su estatuto de discurso: es Cristo quien continúa diciendo a los suyos: *esto es mi cuerpo por vosotros*. Esta desposesión de parte de la Iglesia nos hace pensar aquí en el fundamento sacramental de la autoridad en ella.

El sacramento del orden

La autoridad en la Iglesia se entiende teológicamente como una participación *en la autoridad por la que Cristo mismo construye, santifica y gobierna su cuerpo*; ella requiere un *sacramento particular* —el del Orden— que —como dice el Vaticano II— *por la unción del Espíritu* marca a los que lo reciben *con un carácter especial y los configura así a Cristo Sacerdote para hacerlos capaces de obrar en nombre del mismo Cristo Cabeza*.

Si todos los miembros del pueblo de Dios son iguales en dignidad delante de Dios por su bautismo, no lo son en sus funciones. La fuente de la autoridad no se halla en la Iglesia, sino en Dios, de quien la ha recibido. Esto se puede decir también de la autoridad particular del Papa, que no existiría sin el fundamento sacramental de su ordenación episcopal, pues en cuanto obispo de Roma tiene sobre el conjunto de los fieles *un poder pleno, supremo y universal* (L.G. n° 22).

Hemos dicho que quien dice

sacramento dice dependencia de la Iglesia con respecto a su Señor. En consecuencia, la autoridad eclesial no tiene su fundamento en sí misma. Es lo que significa la plegaria-invocación de la ordenación. En la parte central de la actual plegaria de ordenación de un obispo, los tres obispos consagrantes piden: *Y ahora, Señor, extiende sobre el que has escogido la fuerza que viene de ti, el Espíritu que hace a los jefes* (Spiritus principalis), *el Espíritu que has dado a tu Hijo bienamado, Jesucristo, aquél que ha dado él mismo a los santos Apóstoles*. La autoridad de jefe en la Iglesia es un don del Espíritu, el que fue recibido por Jesucristo, y por ello permanece separada de su fuente.

Esta separación no es de la misma clase que la que existe entre un jefe político y el pueblo que lo ha elegido, el cual le da la legitimidad misma. En la antigüedad existía una elección de los obispos por el pueblo cristiano. Escribía Hipólito de Roma: *Que se ordene aquél que ha sido escogido por todo el pueblo y que haya sido aceptado por este mismo pueblo*. A mediados del siglo V el Papa San León consideraba nula la ordenación de un nuevo obispo que no hubiera sido aprobada previamente por el pueblo cristiano. Se trataba, pues, de un elemento *constitutivo* de la ordenación. La actividad del pueblo cristiano se manifestaba incluso en el rito mismo de la ordenación. *Uno de los obispos presentes* no podía pronunciar la plegaria de ordenación imponiendo las manos, *si no lo pedían todos* y después que to-

dos guardaran silencio, orando en su corazón para la venida del Espíritu. La epiclesis del presidente era entendida como expresión de la de toda la *ecclesia*.

Elemento constitutivo de la ordenación, la elección por el pueblo no era, con todo, el elemento *decisivo*. La elección de Dios era definitivamente reconocida en el acto ritual/sacramental de la epiclesis, acompañada por la imposición de manos: en ella se *verificaba* la elección de Dios a través de la comunidad. Una ordenación es siempre, a la vez, una gracia de Dios y una elección humana. Como dicen las antiguas plegarias antioquenas de ordenación, es la gracia de Dios la que elige: *La gracia divina escoge a este sacerdote como obispo. Roguemos para que venga sobre él la gracia del Espíritu Santo.*

Todo esto muestra que la Iglesia no puede ser ni una monarquía, pues requiere una elección, ni una democracia, pues es la gracia expresada por el rito sacramental y no la elección como tal la que hace al ministro. Por tener su fuente en Dios, la autoridad en

la Iglesia depende necesariamente de un modelo «fuerte», y está sometida a la tentación de todo aquel poder cuya legitimación es sacral. Puesto que está desposeída de su propio origen apela continuamente a Otro distinto de ella misma, es relativizada y depende de un modelo más «suave». Se le puede aplicar los términos de Gauchet: *la autoridad lleva en sí, a su manera, lo que la cuestiona; está construida, en cierto sentido, sobre lo que se le opone*. Por un lado, es poder de gobernar, con todo lo que comporta de exigencia y de estímulo para la fe, así como de rigor a la hora de aceptar algo por parte de la comunidad. Consta la gran importancia que ha tenido el magisterio jerárquico respecto a esto último, sobre todo en la época de los grandes debates cristológicos y trinitarios: *la sujeción al dogma va más lejos en la Iglesia que en ningún otro sitio* —constataba Gauchet—. Pero, por otro lado, en razón de su fundamento sacramental, esta misma autoridad es relativizada, por su relación con Dios y con el pueblo cristiano.

III. UNA AUTORIDAD AL SERVICIO DE DIOS Y DE LA IGLESIA

La autoridad de la Iglesia, recibida del Espíritu Santo como participación en la *exousía* (potestad) de Cristo mismo, se ha de ejercer como servicio. Esta autoridad-servicio ha de incluir el derecho al disenso respecto a las posiciones teológicas sustentadas por ella y aun a la transgresión de las

normas disciplinarias, en la medida en que estos desacuerdos pueden ser inspirados por el «testimonio interior» del mismo Espíritu: cuando esto se vive en una conciencia que se deja iluminar en la Iglesia, la infidelidad «material» se convierte en fidelidad «formal».

La autoridad es contestada por aquello mismo que la fundamenta: instituida por el Espíritu Santo, él la saca de sí misma y la vuelve hacia su Señor, el cual la vuelve hacia el mundo de los hombres.

La autoridad sólo puede ejercerse de modo evangélico si no olvida que su poder normativo es «normado»: su *norma normans* es la palabra de Dios, Cristo mismo, revelado en las Escrituras, a las que se ha de someter con «dócil escucha». *El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios sino que la sirve* (Dei Verbum n° 10).

Una autoridad a la escucha

En la práctica, esta actitud de desprendimiento está cargada de consecuencias. Por su naturaleza, la autoridad en la Iglesia es de orden institucional y por ello, en su ejercicio ha de adoptar un perfil «ético» más que jurídico. Es decir, ha de concebirse como una autoridad que «autoriza», o sea, responsabiliza a aquéllos con quienes se ejerce, y no como una autoridad «autoritaria» que se impone en nombre del simple derecho.

Este ejercicio es particularmente requerido en la cultura actual en la que cada uno respira por todos los poros de su piel los valores de la democracia entendida como pluralidad de opiniones. No se trata de querer hacer de la Iglesia una democracia, sino de poner en acción el principio teológico del Evangelio y del fundamento sacramental del poder en la Iglesia, según el cual «presidir es servir». Pero, ¿cómo presi-

dir en nombre de Cristo, por tanto, servir, sin tener en cuenta a los cristianos de la época, sin honrar en nuestros países occidentales los valores democráticos en vigor? Esto supone una actitud de compañero, teniendo en cuenta que entre compañeros no hay igualdad, sino participación de todos en un mismo proyecto, según la función que cada uno tiene asignada. Teológicamente, a esto se le llama «co-responsabilidad diferenciada».

Si es cierto que la autoridad en la Iglesia no es el resultado de un proceso democrático, también lo es que en el mundo actual ha de ejercerse de modo más democrático que en el pasado: el caso Gaillot lo ha demostrado. Por ej., canónicamente es claro que un Consejo Pastoral no tiene más que voz consultiva, y por tanto no se puede excluir que el cura haya de zanjar una cuestión con su autoridad de «pastor propio». Pero ello no es razón para que él siga elaborando solo el orden del día del Consejo y lo reduzca a una cámara de grabación. Hay maneras más conformes de «servir» en las condiciones sociales y culturales actuales.

La presidencia de una comunidad eclesial ha de ejercerse hoy día con una verdadera «corresponsabilidad diferenciada», la cual requiere debate entre las personas y búsqueda de consenso. Lo que vale para los sacerdotes, vale, *mutatis mutandis*, para los obispos y el Papa: un funcionamiento más sinodal de la Iglesia no sólo se ajusta a la que denominamos teología de comunión, por oposición

a la eclesiología de poder dominante a partir de los siglos XIII y XIV, sino que pertenece a la credibilidad de la Iglesia y a su misión al servicio del Evangelio en el mundo actual.

La articulación de tres tipos de magisterio

Por el hecho de su fundamento sacramental, el magisterio «institucional» u «ordenado» ha de remitirse no sólo a la autoridad de Cristo, sino también al conjunto del cuerpo eclesial. Ha de referirse sobre todo al «magisterio» fundamental del *pueblo de Dios*, el cual, *habiendo recibido la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree* (*Lumen gentium*, nº 12).

De ahí que Tillard (*Église des Églises*, pág. 147) pueda afirmar: *Una declaración magisterial en la que el «sensus fidelium» no se sienta reflejado resulta a priori desacertada o incluso sospechosa*. Esto no significa que debería seguir la opinión mayoritaria. El *sensus fidei*, esa especie de «olfato espiritual» que anima al pueblo de Dios, desde los obispos hasta el último laico, y que manifiesta un instinto, más existencial que intelectual, de la verdad del Evangelio, necesita del magisterio institucional para ser precisado y evitar la confusión entre la Revelación y las evidencias cristianas de la época o del lugar. Pero, sin una buena articulación con el *sensus fidelium*, el magisterio institucional derivaría hacia un autoritarismo centrado en su propio poder, separado del *in persona Christi*,

se encaminaría hacia una absolutización del «poder del orden» en detrimento de la finalidad eclesial de todo ministerio. Como muy bien expresa el nº 20 de los Preliminares del ritual del sacramento de la reconciliación, cuando los ministros del sacramento perdonan en nombre de Dios, ejercen su función en el corazón mismo de una acción de la Iglesia, de la cual son servidores. Inversamente, un *sensus fidelium* no regulado por el magisterio institucional correría el riesgo de reducir la fe a las convicciones cristianas del tiempo y del lugar.

Este mismo magisterio está llamado a vivir la desposesión que lo hace ser dialogante con el «magisterio» de los *teólogos*. No se trata de un magisterio paralelo, pues su autoridad es de «expertos», no de «institución». Pero no es una simple correa de transmisión de la enseñanza oficial.

Los teólogos necesitan un regulador eclesial de su discurso, constituido en primera instancia por el cuerpo de expertos que forman ellos en la Iglesia, pero que puede ser también, en segunda instancia, el magisterio institucional. Inversamente, éste último necesita dejarse interpelar por la opinión de los teólogos, sobre todo cuando ésta es común, so pena de derivar hacia una justificación en nombre de la Escritura o de la Tradición de declaraciones y decisiones que vienen a reafirmar los intereses de su poder.

Las relaciones de estos tres tipos de magisterio, a los que habría que añadir la autoridad, a menudo de tipo «profético», de

ciertos carismáticos, no son fáciles de armonizar en la práctica. Sobre todo jerarquía y teólogos. De hecho, éstos tienen una posición, estructuralmente, diferente de la del magisterio jerárquico. La primera misión del magisterio es velar por la comunión en la Iglesia y por la fidelidad al Evangelio. En cambio, la primera misión de los teólogos es proponer una inteligencia de la fe de la Iglesia que pueda ser entendida por los contemporáneos. También es propio de los obispos estar abiertos a las evoluciones de la época, y a los teólogos les pertenece hacer un discurso responsable que contribuya a la comunión de la Iglesia. Esto no impide que su posición estructural sea diferente y que la teología deba ser una instancia crítica. Esta tensión estructural asegura a la Iglesia su buena salud evangélica.

Conclusión

Las sospechas y contestaciones dirigidas a la autoridad jerár-

quica en el interior de la Iglesia no son de hoy. Pero sí que hoy la cultura les proporciona una fuerza singular. Como se ha dicho de Juan Pablo II, a las muchedumbres les gusta el cantor pero no la canción. Entre los problemas que la «canción» plantea a numerosos cristianos está el de la forma de ejercer la autoridad.

Nuestra reflexión tenía como objetivo recordar las tentaciones de todo aquél que posee autoridad en la Iglesia, cuando olvida su fundamento sacramental. En efecto, la autoridad es impulsada por el Espíritu, es impulsada hacia el único Señor, con el que siempre estará en deuda, y es impulsada hacia el conjunto del pueblo de Dios, al servicio del cual la ha destinado el Espíritu Santo. Esas son las verdades de siempre en la Iglesia. Pero ocurre que la modernidad actual apela de una forma nueva, sin precedentes en la historia, a esta doble apertura. ¿No será esto una oportunidad para la Iglesia?

Tradujo y condensó: TEODORO DE BALLE

En la primitiva Iglesia no existe ningún papado. Va habiendo sólo una preeminencia de la Iglesia romana (no del obispo de Roma), debida al hecho de que allí murieron mártires Pedro y Pablo, y a las ejemplares actuaciones de esa Iglesia en materias de fe y de caridad comunes a todas las Iglesias.

J. I. GONZÁLEZ FAUS *Algunos libros últimos sobre el ministerio de Pedro*. Actualidad Bibliográfica 34 (1997) 8.