

**José I. González Faus**

---

**«Ningún obispo  
impuesto»**

**(San Celestino, papa)**

---

**Las elecciones  
episcopales en la  
historia de la Iglesia**

---

Sal Terrae

**P**resencia  
teológica**A**

**José Ignacio González Faus**

**« Ningún obispo impuesto »**

(San Celestino, papa)

**Las elecciones episcopales  
en la historia de la Iglesia**

Editorial SAL TERRAE  
Santander

© 1992 by Editorial Sal Terrae  
Guevara, 20  
39001 Santander

Con las debidas licencias  
*Impreso en España. Printed in Spain*  
ISBN: 84-293-1067-3  
Dep. Legal: BI-1512-92

Fotocomposición:  
Didot, S.A. - Bilbao  
Impresión y encuademación:  
Grafo, S.A. - Bilbao

A Ramón Buxarrais y Nicolás Castellanos,  
hermanos y ejemplos:

*«Ellos han vencido...  
por el testimonio que dieron  
y porque no amaron tanto su vida  
que temieran la muerte»*

(Apocalipsis 12,11)

## índice

<i>Al lector</i> .....	<b>11</b>
<b>1. Determinación del sujeto (los dos primeros siglos)</b>	<b>13</b>
1. Primer punto de llegada.....	13
2. Pasos previos.....	14
3. Ambigüedades de lenguaje: apostolicidad, sucesión, obispo.....	16
4. Conclusiones.....	21
<b>2. Dificultades y frutos del principio electivo (s.III)</b> .....	<b>23</b>
1. Problemas.....	23
2. Peligros.....	26
3. Ventajas.....	27
<b>3. Nuevos problemas del principio electivo: arbitrajes y aristocratización (s. IV)</b>	<b>31</b>
1. Amenazas para el principio electivo.....	32
2. Necesidad de arbitrajes.....	33
3. Posibilidad de arbitrajes políticos.....	35
4. Limitación clerical del principio electivo.....	36
5. Reivindicaciones del pueblo.....	37
<b>4. Los papas, grandes defensores del principio electivo y de las iglesias locales (s. V)</b>	<b>41</b>
1. Aceptación por el pueblo.....	41

2. Función de los Metropolitanos . . . . .	43
3. San León Magno y la voluntad del pueblo . . . . .	46
4. Conclusión . . . . .	49
APÉNDICES HISTÓRICOS. . . . .	51
<b>5. La lucha entre la dura realidad y el Evangelio (ss. VI-VII)</b>	<b>55</b>
1. Oscilaciones significativas. . . . .	55
2. Los concilios hispanos. . . . .	59
3. Los concilios francos. . . . .	61
4. Gregorio I (590-604). . . . .	64
5. Conclusión. . . . .	70
<b>6. Entre el caos y la añoranza (hasta el fin del milenio)</b>	<b>73</b>
1. Concilios ecuménicos. . . . .	73
2. Las protestas proféticas. . . . .	77
3. La práctica eclesial. . . . .	84
4. Del rey a los nobles: la «feudalización» del episcopado. . . . .	93
5. Intervenciones papales. . . . .	100
6. Conclusión. . . . .	105
<b>7. La cuestión de las investiduras: de la reforma a la reservación (ss. XI-XIV)</b>	<b>107</b>
1. El intento reformador de Gregorio VII . . . . .	108
2. Escapatorias y resistencias. . . . .	111
3. Últimos coletazos del principio electivo. . . . .	117
4. Hacia la reservas pontificias. . . . .	121
<b>8. La reforma imposible (hasta el Concilio de Trento)</b>	<b>127</b>
1. El Concilio de Basilea (1433). . . . .	128
2. El V Concilio de Letrán (1512-1517). . . . .	131
3. Trento (1546-1563). . . . .	133
4. Apéndice. . . . .	139

<b>9. De las reservas a las regalías</b>	141
1. Precedentes de las regalías. ....	141
2. Primeros inconvenientes. ....	142
3. Francia y los galicanismos. ....	145
4. El siglo de los concordatos. ....	146
5. Primera reacción contra las regalías. ....	147
6. El Vaticano II. ....	149
<b>10. Conclusiones</b>	153

Creo que este libro necesita un par de advertencias, casi imprescindibles para poder situarse en él. Después de ellas, cada quien podrá decidir cuál será para él la mejor forma de abordar y de leer las páginas que siguen.

En primer lugar, éste *no pretende ser un libro de historia, sino de teología*. A pesar de lo cual, es un texto cargado de citas y de referencias históricas que pueden hacerlo pesado. Ello obedece a la naturaleza del tema, pero también a mi convicción de que la historia de la Iglesia es uno de los más importantes «lugares teológicos» para una eclesiología. Desde aquí se comprende que las conclusiones del libro no pretenden ser simplemente históricas, sino estrictamente dogmáticas: es una obra que no aspira a aumentar la erudición, sino la fidelidad. Que este objetivo se haya conseguido o no, será responsabilidad mía; pero el objetivo del autor ya advierte al lector sobre lo que debe buscar en la obra.

La segunda advertencia es que *éste no es un libro de investigación, sino —en todo caso— de recuperación*. Es verdad que un lector medio, aun en temas de teología, no está muy acostumbrado a encontrar referencias a obras como el «Mansi» o los «MGH». Pero esto no quiere decir que el carácter de la obra sea el de investigación histórica: ni yo soy historiador, ni he acudido a las Fuentes como

primera instancia. Muchos de los testimonios que presento habían pasado ya a obras de divulgación, como Historias de la Iglesia o pequeñas monografías sobre el tema de este libro, y era importante rescatarlos de allí. Otros me los encontré medio por casualidad, mientras perseguía otras cosas; y ello puede significar que, probablemente, aún existe más material sobre el tema, aunque el que presento aquí parece ser el más significativo. Mi intención no ha sido descubrir ese material, sino juntarlo, clasificarlo y, así, recuperarlo para las comunidades cristianas (que son las más afectadas existencialmente por el tema del libro), no para los historiadores, que lógicamente ya deben conocerlo. O con otras palabras: mi interés último no ha sido la ciencia, sino la Iglesia; aunque estoy absolutamente convencido de que también el interés por la Iglesia ha de pasar la reválida de las mediaciones científicas.

Y de estos objetivos se deduce ya la tercera advertencia: no creo que el lector necesite leer todo el libro y todas sus citas *de golpe*. Si yo estoy obligado por la cantidad (porque eso refuerza la argumentación y las razones), es posible que el lector se sienta más obligado por la calidad, es decir: no por la acumulación de textos, sino por la reflexión madura y ponderada sobre algunos, o sobre algún ejemplo de cada época. Por ello lo más sensato quizá sea comenzar por las conclusiones, que son punto de llegada y deliberadamente breves. Y luego, una vez conocida la panorámica que allí se ofrece y las propuestas modestas que allí se formulan, será el momento de decidir si el lector quiere recorrer *paso a paso todo el proceso* que lleva hasta allí, o sólo una parte, o una selección de los puntos que le interesen más. Para esto puede ayudarle el índice mismo del libro.

J.I.G.F.

**Sant Cugat** del Valles  
junio 1992

## Determinación del sujeto (los dos primeros siglos)

### 1. Primer punto de llegada

El primer texto con cierto carácter legal al que se puede pedir información sobre el nombramiento de los obispos es la *Tradición Apostólica* de Hipólito, que procede quizá de los primeros años del s. III, pero recoge y sistematiza la praxis de los años anteriores. Es una obra a la que se reconoce cierto carácter «restaurador» o, al menos, normativo y deseoso de evitar descontroles. En su cap. 2 leemos:

«Que se ordene [*cheirotonein*] como obispo a aquel que, siendo irreprochable, haya sido *elegido por* todo el pueblo. Cuando se pronuncie su nombre y haya sido aceptado, se reunirán un domingo el pueblo con el presbiterio y los obispos que estén presentes.

Con el consentimiento de todos, los obispos le impondrán las manos mientras el pueblo permanece en pie. Y todos guarden silencio rezando en su corazón para que descienda el Espíritu. Luego de esto, a petición de todos, uno de los obispos le impondrá las manos diciendo: ...» [sigue el texto de una plegaria]. (Ed. SCh [*Sources Chrésiennes*] Ubis, pp. 40-42.

En este texto, la palabra *episkopos* tiene ya prácticamente el mismo sentido que entre nosotros: la cabeza «monár-

quica» de una iglesia local. El responsable de la designación de esa cabeza es «todo el pueblo». Y éste es el primer atisbo de legislación eclesiástica.

La palabra que hemos traducido por «ordenar» adquiere ese significado aquí al distinguirla de la elección y vincularla a la práctica eclesiástica de la imposición de manos. Pero en su origen significa, según la citada edición, una elección a mano alzada. No cabe hablar aquí de una «votación» democrática; pero sí merece subrayarse el doble afán: porque el candidato sea «irreprochable» y por la unanimidad de los electores.

## 2. Pasos previos

Pero no es fácil recorrer el camino por el que se ha llegado hasta aquí. Y no lo es, porque, en los pocos textos anteriores que conservamos, el término *episkopos* no designa aún al obispo actual, sino a los *miembros del presbiterio* o grupo que gobierna a una iglesia.

2.1. Efectivamente, éste parece ser el sentido que tiene todavía la palabra en la *Didaché* (de la primera mitad del s. II):

«Elegios obispos y diáconos dignos del Señor, mansos, sinceros y probados» (c. 15).

«Obispos y diáconos» es la misma expresión con que Pablo se dirige al *presbiterio* o a los dirigentes de la comunidad de Filipos: «a todos los santos con sus obispos y diáconos» (Flp 1,1). Pero, aunque la figura no esté aún dibujada del todo, ya está presente el principio electivo. Precisamente por eso hay que recomendar que se elija a hombres dignos del cargo.

2.2. En cambio, en otro texto anterior (de fines del s. I) parece reflejarse un modo diverso de nombramiento más

personal. Así lo sugiere la llamada *Primera Carta de Clemente*, que fue dirigida a la comunidad de Corinto por el tercer obispo de Roma, y que fue provocada por unos disturbios ocurridos en la iglesia de Corinto, donde parece que un grupo de jóvenes intentaba deponer a algunos miembros más ancianos del presbiterio. En esta larga carta, Clemente explica lo que sigue:

«Y así, [los Apóstoles] según predicaban la Buena Noticia por lugares y ciudades y bautizaban a los que obedecían a la llamada de Dios, iban estableciendo [*kathistanon*] a los que eran primicias de ellos como obispos y diáconos de los que habían de creer, no sin antes probarlos en el Espíritu (n. 42).

... [Pero los Apóstoles] por inspiración de Nuestro Señor Jesucristo, tuvieron conocimiento de que habría contiendas sobre este nombre y dignidad del episcopado. Por esta razón... establecieron a los antedichos y juntamente impusieron para adelante la norma de que, al morir éstos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio. Así pues, a hombres establecidos por los Apóstoles o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de toda la comunidad [*syneidokésases tés ekklesiáspases*]..., no creemos que se les pueda expulsar justamente de su ministerio» (n. 44).

Aunque debemos repetir que no se trata estrictamente de obispos, sino de miembros del presbiterio, aparece aquí otra forma de nombramiento «desde arriba» («los Apóstoles u otros eximios varones»), acerca del cual cabe notar dos cosas:

a) A pesar de todo, esa forma de designación ha de contar con el consentimiento o *aprobación de la comunidad* («tés ekklesiás» se refiere, evidentemente, a la iglesia local y no a la universal Iglesia).

b) Esta designación desde arriba no procede propiamente de Roma, sino de *los antecesores en el cargo*, que son los Apóstoles o sus sucesores más inmediatos. Parece

tratarse, pues, de un privilegio Apostólico o de un privilegio de las iglesias «apostólicas», que, en los comienzos, no son todas, sino aquellas que han sido fundadas por los Apóstoles.

### **3. Ambigüedades de lenguaje: apostolicidad, sucesión, obispo**

Esta última observación quizá necesite ser aclarada, porque nuestra mentalidad actual suele mirar a todas las sedes como «apostólicas», ya que todos los obispos son vistos como igualmente «sucesores» de los Apóstoles.

Pues bien: prescindiendo otra vez de que en la Carta de Clemente no se trataba de los obispos en el sentido nuestro actual, hay que añadir que en la iglesia primera se da una tendencia lingüística a no llamar sucesores de los Apóstoles a todos los obispos, sino sólo a aquellos que presiden una *iglesia fundada por algún Apóstol* (Corinto, Tesalónica, Filipos... y, en Occidente, Roma). La razón es que la sucesión apostólica no es primariamente sucesión en el cargo, sino *entrega y recepción oficial (paradósis) de la doctrina* de los Apóstoles. Esto es lo que más interesaba a la Iglesia en su lucha contra el gnosticismo. Y, naturalmente, de esa recepción oficial de *la paradósis* sólo han podido ser sujeto aquellos que conocieron a los Apóstoles, trataron con ellos y fueron puestos en el cargo por ellos. «Suceder» no significaba en aquellos momentos «ser nombrado por», sino «ser enseñado por» y mantenerse fiel

1. Sólo a partir del s. III, cuando el episcopado vaya asimilándose al «sumo sacerdocio», se irá pensando en una sucesión personal de todos los obispos, transmitida por el sacramento, como muestra el siguiente texto de san Jerónimo: «donde quiera que haya un obispo, sea en Roma, en Regio, Constantinopla, en Alejandría o en Tanis, participa del mismo mérito y el mismo sacerdocio...: todos son sucesores de los Apóstoles» (*Epist.* 146,1; PL 22,1194). Y un papel semejante, en esta decantación del lenguaje, ha debido jugarlo la idea de misión («como el Padre me envió, así os envió yo»).

Esta mentalidad es perceptible en los textos de Ireneo y Tertuliano que ahora comentaremos, si bien Tertuliano comienza ya a alargar el lenguaje y habla, por ejemplo, de «iglesias apostólicas *matrices*» para poder considerar a las demás como iglesias apostólicas derivadas.

3.1. Véanse como primer ejemplo las siguientes palabras de san Ireneo de Lyon:

«Podríamos enumerar los obispos que fueron establecidos por los Apóstoles en las iglesias, y sus sucesores hasta nosotros. Ahora bien, éstos no conocieron ni enseñaron nada que se parezca a esos delirios [de los gnósticos]... Pues [los Apóstoles] querían que fuesen totalmente perfectos e irreprochables aquellos que dejaban como sucesores *al transmitirles su propia misión de enseñanza...*

Pero, como sería demasiado largo en una obra como ésta enumerar las sucesiones de todas las iglesias, elegiremos sólo una de entre ellas, la más grande y más antigua y conocida por todos, la que Pedro y Pablo fundaron en Roma. Y mostrando que la tradición que ella tiene y enseña ha llegado hasta nosotros desde los Apóstoles por sucesión de obispos, confundiremos a todos aquellos que, por infatuación o vanagloria o ceguera o error, crean comunidades ajenas...» *Yadv. Haer.* III, 3. Ed. S.Ch. n. 211, pp. 30-32)^.

Ireneo es obispo de Lyon. Pero su autoridad no la funda en su cargo, sino en la coincidencia de su enseñanza con la de aquellos que fueron enseñados por los Apóstoles y transmiten fielmente la enseñanza recibida.

3.2. Una mentalidad parecida reflejan otros textos muy conocidos de Tertuliano:

2. Estas palabras contrastan con las del mismo autor y obra (IV,26,2) en que habla de «*los presbíteros* que tienen la sucesión de los Apóstoles en la Iglesia». Y a esa sucesión la llama «sucesión en el episcopado». El lenguaje, pues, no es aún uniforme. Pero, en todo caso, la sucesión de los Apóstoles estaría aquí en todo el colegio presbiteral.

«En resumen: si resulta más veraz lo que es más antiguo, y más antiguo lo que es más cercano a los inicios, y más cercano a los inicios aquello que viene de los Apóstoles, de igual modo constará que viene [*iradituin esse*] de los Apóstoles aquello que veneran las iglesias apostólicas. Veamos, pues, qué leche mamaron de Pablo los corintios, a qué regla fueron reconducidos los gálatas, qué leen los filipenses, los tesalonicenses o los efesios, y también nuestros vecinos los romanos, a los que Pedro y Pablo les dejaron firmada la enseñanza con su sangre. Incluso tenemos iglesias discípulas de Juan... en las que la lista de obispos, llevada hasta su origen, termina en Juan como punto de partida» (*Adversus Marcionein* IV, 5, Ed. CC, pp. 550-51).

Iglesias apostólicas son aquí sólo las «*ecclesiae apostolorum*», las fundadas por algún Apóstol y donde, por tanto, están los sucesores *materiales* de los Apóstoles. Tertuliano mantiene un esquema histórico muy semejante al de Ireneo, e incluso al de la Carta de Clemente:

«Más tarde, [los Apóstoles] se marcharon por todo el mundo y anunciaron a las naciones la misma doctrina y la misma fe. Y en cada una de las ciudades fundaron iglesias, de las cuales las otras iglesias han tomado prestadas (y toman cada día) la raíz de la fe y la semilla de la doctrina. Y sólo así pueden ser ellas mismas iglesias y hasta ser consideradas también como «apostólicas», en cuanto que son retoños de las iglesias apostólicas...

Pues bien: si Nuestro Señor Jesucristo envió a los Apóstoles a predicar, no hay que recibir otros predicadores sino los que fueron instituidos por Cristo... Por eso hay que dirigirse a aquellas mismas iglesias que fueron fundadas por los Apóstoles en persona, y a las que ellos mismos instruyeron, tanto de palabra como más tarde en sus cartas. En estas condiciones queda claro que hay que considerar como verdadera y hay que profesar toda doctrina que esté de acuerdo con la de aquellas iglesias apostólicas matrices. Porque ahí se expresa lo que las iglesias recibieron de los Apóstoles, los Apóstoles de Cristo y Cristo de Dios... Y nosotros estamos en comunión con las iglesias apostólicas.

puesto que nuestra doctrina no difiere en nada de la suya» (*Depraescripción*XIX, 5.6, XX. Ed. S. Ch. n. 46, pp. 112-115).

Aquí el lenguaje se ha vuelto un poco más elástico. Si antes sólo eran apostólicas las *ecclesiae Apostolorum*, ahora se puede hablar de unas iglesias apostólicas «matrices» y otras «retoños». Pero éstas lo son sólo porque «han recibido de las otras la fe y la doctrina». Por eso Tertuliano dirá a los herejes «que muestren la genealogía de sus iglesias y la lista de sus obispos, a ver si, remontándose hasta el origen, encontramos a alguno de los Apóstoles o de los que estuvieron con ellos, tal como enseñan en sus listas las iglesias apostólicas» (*De Praesc*, 32).

El fundamento de la apostolicidad es, pues, para Tertuliano, esa suerte o privilegio doctrinal de las iglesias *fundadas* por los Apóstoles. Los ejemplos que cita de iglesias apostólicas son prácticamente los mismos que cita Ireneo.

3.3. Esto nos permitirá entender el apelativo de «sede apostólica» dado a Roma (y que luego para nosotros ha pasado a ser sinónimo del primado del papa): Roma es la única iglesia de Occidente que tiene la suerte de haber sido fundada por Apóstoles; y no por cualquier Apóstol, sino por los dos más importantes. Pero el calificativo de «apostólica» no expresa aún la primacía de Roma, puesto que es tan apostólica como Efeso o Corinto:

«Si quieres enterarte bien de lo que toca a tu salvación, recorre las iglesias apostólicas, que todavía conservan en los lugares de presidencia las cátedras de los Apóstoles ,

3. La palabra «cátedra» no tiene necesariamente un sentido metafórico, sino que parece aludir a una tradición real. Un siglo más tarde, Ensebío contará en su historia que en la iglesia de Jerusalén se enseña, a los peregrinos que la visitan, el trono que ocupaba Santiago (cf. *Hist. Eccl.* VII, 19; Sch p. 193).

y donde se leen sus cartas, que hacen como de eco de su voz e imagen de su rostro. Tienes cerca a Acaya y Corinto. Si no distas mucho de Macedonia, tienes a Corinto. Si puedes ir a Asia, tienes a Efeso. Y si estás por Italia, tienes a Roma, cuya autoridad nos sirve también de apoyo: esa iglesia dichosa a la que los Apóstoles le derramaron su doctrina junto con su sangre: pues allí sufrió Pedro un suplicio parecido al del Señor, y Pablo uno parecido al del Bautista, y Juan, luego de haber sido echado al fuego y haber salido ileso, fue desterrado a una isla desde allí» (*Ibid.* 36; S. Ch. pp. 137-38).

Precisamente por este privilegio de las iglesias apostólicas, los autores que acabamos de citar no consideran a los Apóstoles fundadores como *primeros obispos* de las iglesias que fundaron. Ireneo, Hipólito y Ensebio sostienen, por ejemplo, que el primer obispo de Roma fue Lino, no Pedro<sup>4</sup>

3.4. Pero este lenguaje coexiste con otro posterior, que considera ya a los Apóstoles como obispos «puestos por el Señor». San Cipriano, por ejemplo, explica que la elección de Matías fue elección «de un obispo» y que «el Señor eligió a los Apóstoles como obispos y presidentes». En este otro lenguaje, al referirse a Roma, se hace ya innecesaria la mención de Pablo y se alude sólo a Pedro, para poderlo «episcopalizar».

Y esta pluralidad de lenguajes de la Iglesia primera se repite en otros puntos que afectan a nuestro tema: así, la

4. Cf. *Hist. Eccl.* III, 2 (SCh p. 98). También Clemente es calificado como «tercer obispo de los romanos» luego de Lino y Anacleto, y sin contar, por tanto, a Pedro (*Ibid.* IV, 3, 9; SCh p. 101). En cambio, el mismo autor llama a Santiago «hermano del Señor, primer obispo de Jerusalén» (*Ibid.* IV, 5, 3; p. 164). Y se expresa más vagamente, en II, 14, a propósito de Aniano, supuesto sucesor de Marcos en la Iglesia de Alejandría. Esta fluctuación del lenguaje es algo más que una simple incoherencia: es un ejemplo de la fluctuación de la realidad misma en esta época inicial. Y ello es lo que nos obliga a esperar que se delimite claramente el objeto de nuestro estudio.

5. Cf. Ep. 67,4 y Ep. 3,3 (BAC, pp. 635 y 370).

visión del obispo «monárquico» que reflejan las cartas de Ignacio de Antioquía coexiste con otra organización de iglesias que mantiene una presidencia mucho más colegial y donde *episkopos*, como ya hemos dicho, parece referirse a un miembro del presbiterado.

#### 4. Conclusiones

Toda esta rápida disquisición sobre la apostolicidad no es inútil para nuestro tema, por cuanto nos ayuda a entender la ambigüedad primitiva de la palabra *obispo* y la aparición histórica de la figura episcopal que nosotros conocemos, y cuya forma de designación queremos estudiar.

Históricamente hablando, la evolución más probable parece haber sido ésta: los Apóstoles, al fundar iglesias y mientras ellos vivían, dejan al frente de éstas a alguna persona o grupo («presbítero» u «obispo»: nombres todavía intercambiables). Al morir, los Apóstoles encomiendan cada iglesia, indiferentemente, a una persona o al grupo director, hasta que el grupo o la iglesia acaban por elegir a uno. En cualquier caso, *las iglesias son más importantes que los obispos, y éstos no absorben a aquéllas*, como lo muestra el hecho de que las cartas suelen ir dirigidas a todos los miembros de la iglesia destinataria (y no sólo a su obispo). Y, si bien en esta explicación resulta llamativa la presencia tan temprana de un episcopado monárquico en las cartas de Ignacio de Antioquía (con la curiosa excepción de la carta a la iglesia de Roma), se comprende por qué, hasta entrado el s. IV, los obispos suelen designarse ante su presbiterio como «co-presbíteros» (igual que en la I.<sup>a</sup> Carta de Pedro, 5,1).

Y como balance de todos estos datos, podemos ofrecer las siguientes conclusiones:

1) El principio electivo está presente desde los comienzos, con el lógico privilegio de los Apóstoles, que no

aparece como heredable (más adelante encontraremos la oposición de la Iglesia a que cada obispo se designe su propio sucesor).

2) Aparece también, un poco después, la figura del obispo «monárquico» que preside una iglesia local, como distinguido ya de los demás miembros del presbiterado, con los que al principio se identificaba.

3) Un poco más tarde, va gestándose la comprensión de esa cabeza de las iglesias como «sucesor de los Apóstoles», sea por vía inmediata o indirecta (primicias o retoños).

Pues bien, *a esta figura es a la que se va a aplicar el principio electivo citado al comienzo: debe ser «irreprochable y elegido por todo el pueblo», según la fórmula de la Tradición Apostólica.*

En este contexto, no cabe todavía la pregunta de si el obispo elegido debe ser un miembro de aquella iglesia local o puede venir de fuera. La participación del pueblo y el funcionamiento de las cosas no deja lugar, prácticamente, más que para la primera hipótesis.

Ahora es cuando ya podemos comenzar a estudiar las peripecias históricas relativas al nombramiento de los obispos.

**Dificultades y frutos  
del principio electivo (s. III)**

El texto de la Tradición Apostólica que presentábamos al comienzo del capítulo anterior como punto de llegada de los dos primeros siglos, podría volver a citarse aquí como punto de arranque del s. III.

Dándolo ya por supuesto, y dando por conocida también la mayor diferenciación entre clero y laicado que irá destacándose a partir del s. III, digamos ahora que durante este siglo funciona, para la designación de los obispos, un principio universal que implica la presencia de estos tres elementos: *el pueblo de cada iglesia, el presbiterado local y los obispos vecinos*. Los tres intervienen de manera constante. Pero la proporción entre ellos o la mayor presencia de uno u otro varían según los diversos lugares.

El principio electivo está ya en marcha, por tanto. Pero por eso mismo aparecen también sus problemas, sus peligros y sus ventajas. En el presente capítulo presentaremos un ejemplo de cada una de estas tres consecuencias.

### **1. Problemas**

Para el primer caso nos sirve de ejemplo la carta de san Cipriano a los fieles de León, Astorga y Mérida. Es un documento muy conocido y muy citado, pero, dada su

importancia, resulta inevitable presentarlo una vez más. Conviene subrayar que la carta no va firmada sólo por san Cipriano, sino por más de treinta obispos de África. Y su razón de ser podemos derivarla de lo expuesto en el capítulo anterior.

En efecto, los textos citados en el capítulo anterior establecían, junto a la designación por la iglesia local, la necesidad de que el elegido fuera *irreprochable*. Esta segunda condición es casi el fundamento de la primera, puesto que sólo la comunidad conoce a fondo la conducta del candidato, como se repite con frecuencia en aquellas iglesias.

Pero, ¿qué ocurre si el obispo no resulta —o no parece— ser irreprochable?

Este problema es el que se había planteado en las iglesias hispanas a raíz de la apostasía de sus obispos Basílides y Marcial. El clero y los fieles de aquellas iglesias reaccionaron *desposeyéndolos de sus cargos*. Los obispos depuestos apelaron a Roma y —según parece pensar Cipriano, aunque quizá no sea históricamente tan exacto— lograron engañar al papa Esteban. Ello motivó el recurso de las iglesias afectadas a san Cipriano y la famosa respuesta que ahora vamos a citar y comentar. No nos interesa quién tenía razón en el conflicto, sino qué doctrina se da en la carta. Y en ella escriben los obispos de África:

«El pueblo, obediente a los mandatos del Señor, debe apartarse de un obispo pecador y no mezclarse en el sacrificio del obispo sacrilego, dado que tiene el *poder de e/egir* obispos dignos 7 recusar a los indignos.

Sabemos que *viene de origen divino elegk* al obispo en presencia del pueblo y a la vista de todos, para que todos lo aprueben como digno e idóneo por testimonio público...

Dios manda que ante toda la asamblea se elija al obispo..., de modo que en presencia del pueblo *se descubran los delitos* de los malos o *se publiquen los méritos* de los buenos...

*Esto observaban los Apóstoles, no sólo en la elección de obispos y presbíteros, sino en la de diáconos [cita Hch 6,2]. Y se cumplía tan diligentemente para evitar que llegara... a la dignidad episcopal un indigno. Pues el mismo Dios manifiesta cómo le disgustan los nombramientos que no proceden de justa y regular elección, al decir por el Profeta: 'se eligieron su rey sin contar conmigo' (Os 8,4).*

*Por lo cual se ha de cumplir y mantener con diligencia, según la enseñanza divina y la práctica de los Apóstoles, lo que se observa entre nosotros y en casi todas las provincias: que..., allí donde ha de nombrarse un obispo para el pueblo, deben reunirse todos los obispos próximos de la provincia, y debe elegirse el obispo en presencia del pueblo, que conoce perfectamente la vida de cada uno y su conducta» (carta 67. BAC, pp. 634-35)'.*

**Históricamente hablando, Cipriano proyecta a los tiempos de los Apóstoles algunas realidades de la Iglesia de su tiempo, como la nítida distinción entre obispos, presbíteros y diáconos. Pero, prescindiendo de esta inexactitud histórica, nos interesan los aspectos más doctrinales de la carta. Entre ellos cabe destacar:**

a) **El poder del pueblo en la designación episcopal (aunque luego pueda parecer que ese poder queda reducido a una aclamación o confirmación).**

b) **La razón práctica de ese poder, que es el mejor conocimiento de los candidatos por aquellos que conviven con ellos.**

1. Más textos de san Cipriano en el mismo sentido pueden verse en mi otro libro *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander 1989, pp. 104-105. La importancia del pueblo y el respeto a él en la práctica episcopal de san Cipriano es un elemento sobre el que la teología debería reflexionar más.

c) Pero, además, la razón *teológica*: ese poder del pueblo es la voluntad de Dios, y ésa fue la práctica apostólica.

d) Cipriano va tan lejos en este último punto que considera la designación por el pueblo como idéntica a la *designación por Dios*: elegir sin contar con el pueblo es elegir «sin contar con Dios». Pocas veces se ha tomado más en serio el célebre refrán: «*vox populi, vox Dei*».

e) Finalmente, es importante resaltar también el carácter general que, según Cipriano, tiene esa forma de designación *en casi toda la Iglesia*.

Estos son los puntos que afectan a nuestro tema. Si de esos principios se sigue la conclusión de que el poder de elegir implica también el poder de deponer (y además de forma automática, como parece que había ocurrido en aquellas iglesias hispanas), es cuestión que no nos ocupa ahora. Pero cabe preguntarse cómo habría reaccionado el papa Clemente I, cuya carta a la iglesia de Corinto citábamos en el capítulo anterior: ¿habría apoyado la opinión de Cipriano y los obispos de África? ¿O no se habría atrevido a sacar esa consecuencia?

## **2. Peligros**

Además de plantear problemas nuevos, el principio electivo puede tener sus peligros no previstos al comienzo. Ninguna solución en esta historia queda libre de riesgos. Y la iglesia primitiva hubo de aprender en la práctica lo que muchos españoles ilusionados con la democracia han tenido que aprender luego del franquismo: que la democracia no soluciona *automáticamente* todos los problemas, y que no debe pretender justificarse por su infalibilidad práctica, sino por su mayor consonancia con la dignidad del hombre. La democracia no es necesariamente «solución», sino obligación y camino.

En efecto: del s. III conservamos también algún testimonio que alerta sobre la posibilidad de manipulación del pueblo, utilizada a veces por la ambición de algunos presbíteros candidatos al episcopado. Este recelo lo encontraremos más de una vez en toda la historia que sigue. Y puede ser usado de manera más conservadora (para *impedir* el procedimiento electivo) o de modo más responsable (para intentar *mejorarlo*). Ahora, un texto de Orígenes nos puede servir como testimonio de ello.

En sus Homilías sobre el libro de los Números (y en concreto sobre Num 27,16.17), enseña Orígenes que Moisés no nombró sucesores suyos a sus hijos, para que aprendan los jefes de las iglesias que tampoco ellos pueden dejar el cargo a sus hijos (señal de que este peligro comenzaba a amenazar a algunas iglesias de la época) ni guiarse por el afecto humano, sino por el juicio de Dios. Y añade:

«Un gran hombre como Moisés no quiso dejar a su arbitrio la designación de un sucesor que fuese caudillo del pueblo. Y yo pregunto: ante este pueblo que *otorga su favor bajo el influjo de vociferaciones, o incluso de dinero*, ¿quién se atreverá a considerarse capaz de designar acertadamente, por muy presbítero que sea? Sólo puede hacerlo una elección divina, obtenida a base de oraciones y súplicas al Señor» (PG 12, 744).

Se puede argüir que el recurso a la oración no elimina la necesidad de los medios humanos, como quizá parece sugerir Orígenes. Pero no es esto lo que nos interesa, sino la constatación de que la designación por el pueblo no es necesariamente infalible: el pueblo puede ser manipulado. Quizá incluso por dinero; pero ciertamente por una demagogia bien sonante.

### 3. Ventajas

Sin embargo, no todo son peligros en el principio electivo. Aun con sus riesgos, se convierte en un pequeño «sacramento de salvación» o en un modelo decisivo para los hombres. Citaremos otro ejemplo, que permite intuir el impacto de esta práctica eclesiástica en la política de la época.

El historiador latino Aelius Lampridius escribió, ya en el s. IV, una biografía del emperador Alejandro Severo, que gobernó el imperio romano como sucesor de Rehogábalo (entre los años 220 y 235 aproximadamente). En ella explica que Alejandro, cuando quería nombrar gobernadores de provincias o procuradores, publicaba sus nombres exhortando al pueblo a que, si alguien tenía algo contra ellos, lo dijera aduciendo pruebas claras... Y la razón era:

«Decía que era muy serio el que, siendo así que los cristianos y los judíos hacían esto mismo, presentando los nombres de los sacerdotes que iban a consagrar, no se hiciera eso para los gobernadores de las provincias, en cuyas manos quedaban la fortuna y la vida de los hombres»<sup>^</sup>.

Añadamos, para no pecar de demasiado crédulos, que es bien probable que la anécdota haya sido forjada por el biógrafo para sus intereses políticos. Pero, como escribe un comentarista, «para ello era preciso que resultara plausible a los contemporáneos de Lampridius y que no contradijese lo que en la época podía saberse de las instituciones civiles y de la práctica eclesial del s. III» . Si la

práctica eclesial no fue interpelante para los emperadores, sí que lo fue al menos para los ciudadanos del imperio.

En conclusión: *el principio electivo está ya asentado y fundamentado histórica y teológicamente. Pero esto no significa que no haya de plantear problemas, tal vez inesperados. Va a seguir planteándolos, y quizá mayores, en la nueva situación de la Iglesia que alumbra el siglo siguiente. Y habrá de ir abriéndose camino entre esos obstáculos.*

**Nuevos problemas  
del principio electivo:  
arbitrajes y aristocratización (s. IV)**

Si en el s. III se encuentra ya constituida la estructura del ministerio (obispos, presbíteros y diáconos), en el s. IV aparece ya asentado el esquema de una teología del episcopado que concibe a cada obispo como sucesor de los Apóstoles, y esa sucesión como transmitida por la imposición de manos de los demás obispos (*cheirotónía*). Pero esa teología mantiene la idea de una designación divina que se manifiesta por la elección de la comunidad (*katástasis*).

Junto a esa teología más hecha, encontramos también una iglesia más establecida. A partir de Constantino, la Iglesia va asimilando la estructura administrativa del Imperio (por ejemplo, con la aparición de las «provincias eclesiásticas» o metrópolis); los obispos se convierten en personajes con un estatuto civil especial y manejan más dinero.

Ello hace automáticamente que no resulte indiferente a los emperadores quiénes ocupan el cargo episcopal (vg., si son o no arríanos, si pueden resultar factor de división en las ciudades...). Y hace también que el episcopado pueda irse convirtiendo en objeto de ambiciones.

Todo estos factores ambientales dan una cierta lógica interna a los textos que ahora vamos a leer. Los presentaremos siguiendo esa misma lógica, aunque sin pretender que el orden de las causalidades *históricas* obedeciera a esa concatenación interior que aquí queremos subrayar.

## 1. Amenazas para el principio electivo

Tomemos como punto de partida el peligro de que el episcopado se convierta en meta de ambiciosos y, por consiguiente, en objeto de *elecciones irregulares o dudosas*. Citaremos como único ejemplo de eso lo que cuenta el historiador de la Iglesia Teodoreto a propósito de «un tal Lucio» que, según el patriarca de Alejandría, había llegado al episcopado

«creyendo que podría conseguirlo por dinero como un valor mundano, imitando la maldad y las artes del lobo, no por un sínodo de *obispos* ortodoxos, no por el voto de *c7ér/g^os* auténticos, no por petición *áú pueblo*, como mandan los cánones de la Iglesia» (*Historia eclesiástica* IV, 22, 9; «Griechische christliche Schriftsteller [GCS], vol. 19, p. 252).

Pueblo, clérigos y obispos son los tres factores que citábamos, al comienzo del capítulo anterior, como ya establecidos en la designación episcopal. Eso es «lo que mandan los cánones». Ahí se expresaba la voluntad de Dios o la elección de Dios. Y todo otro camino ajeno a ése no expresa la voluntad divina, sino sólo la ambición de un sujeto particular.

Para realizar esa ambición, puede ser un buen método el hacerse ordenar sucesor por algún obispo amigo. Entiendo que es esa práctica la que tratan de evitar los dos siguientes cánones, uno de Occidente y otro de Oriente. El occidental es del primer concilio de Arles (314):

«Sobre los que *usurpan solos la ordenación* de obispos, hemos decidido que nadie se atribuya esa facultad si no se junta con otros siete obispos. Y si no puede encontrar siete, que no se atreva a ordenar con menos de tres» (c. 20; MANSIII, 473).

«Usurpar solos la ordenación» pudo haber sido una práctica privilegiada de los Apóstoles en las iglesias que ellos creaban. Pero ya dijimos en el capítulo 1 que esa práctica no era heredable. Cuando la Iglesia ya está establecida, ha de manifestar su carácter colegial.

El otro canon es de un importante sínodo que tuvo lugar en Antioquía de Siria, en el año 341, y que es otro buen ejemplo de esa mentalidad que hoy calificaríamos como de «colegialidad episcopal»:

«Nadie sea ordenado (*cheírotoneísthaí*) obispo si no es por un sínodo, y con la presencia del metropolitano de la provincia. Y, estando él presente, es mejor que asistan también con él todos aquellos que comparten el mismo cargo y la misma obligación. Y para ello conviene que el metropolitano los convoque por carta» (canon 19; MANSI 2, 1315).

Hacerse ordenar por un solo obispo puede ser la mejor manera de escapar a la elección. El canon parece presuponer que algunos eran, de hecho, ordenados así, y que esta práctica ilegal era lo suficientemente repetida como para merecer la atención del sínodo. Porque es claro que podía llevar a situaciones de conflicto o incluso a rechazos justificados.

## 2. Necesidad de arbitrajes

Estas situaciones conflictivas reclamarán entonces la *necesidad de arbitrajes*. Sobre todo, si se produce el caso más duro de que el así ordenado sea luego rechazado por

el pueblo (ahora no se trata de deponer, como vimos en el capítulo anterior, sino de no aceptar un nombramiento).

Y, para sorpresa nuestra, ese rechazo será aceptado por la jerarquía correspondiente. Así, encontramos un decreto del sínodo de Ancira (314) que determina:

«Si los que han sido designados (*kathistethentes*) obispos y no han sido aceptados en la demarcación para la que fueron nombrados, pretenden invadir otras iglesias y molestar o crear sediciones a los que allí gobiernan, que sean expulsados. Si aceptan regresar al presbiterio del que procedían, no sean privados de ese honor. Pero si, una vez allí, comienzan a provocar sediciones contra los obispos constituidos, que se les quite el honor del presbiterado y se les obligue a abdicar» (c. 3. MANSI II, 519).

La negativa del pueblo es aceptada; y el único problema que se plantea el sínodo es qué hacer con los así rechazados. Más elaborado, y con más margen de arbitraje, es otro canon del sínodo que acabamos de citar de Antioquía (341), en el que ya no se trata de un obispo nombrado, sino de un obispo ya consagrado:

«Si algún obispo ordenado (*cheirotoneis*) no va a la demarcación (*paroichía*) para la que fue consagrado, pero no por su culpa, sino por *rechazo del pueblo* o por alguna otra causa ajena a él, no se le privará del cargo y del honor mientras no cree molestias a la iglesia en la que está. Y acepte lo que decida el sínodo plenario de la provincia, una vez haya conocido y juzgado el caso» (c. 18. MANSI n, 1315).

Aquí no se acepta sin más el rechazo, sino que se somete al arbitraje de un sínodo. Pero hay que tener en cuenta que antes se trataba sólo de un obispo designado (*kathastasis*), y ahora de uno ya consagrado (por la *cheirotónia* o imposición de manos).

### 3. Posibilidad de arbitrajes políticos

En los casos anteriores, asistíamos a un arbitraje eclesiástico. Pero conocemos algún otro caso en que el arbitraje fue realizado por la autoridad civil y, en concreto, *por el emperador*. Esto parece ser lo que ocurrió en Roma cuando el papa Dámaso no fue aceptado por una facción de la iglesia romana, que eligió otro obispo. Ello dio lugar a enfrentamientos entre los partidarios de ambos, incluso con muertos en el interior de las iglesias. Hasta que el emperador Valentiniano acabó decidiendo a favor de san Dámaso. Rufino de Aquileya nos da una visión, oficializada y probablemente dulcificada, de este pequeño cisma:

«Dámaso fue el sucesor de Liberto en el Sacerdocio romano. Pero un diácono de dicha iglesia, de nombre Ursino, que no aceptaba a ese prelado, se enfureció tanto que persuadió a otro obispo inexperto y bastante inculto y, quebrantando las leyes, el orden y la tradición, se hizo consagrar en la basílica siciniana, apoyado por un grupo de hombres sediciosos y turbulentos. Este hecho provocó tantas disputas e incluso tantas guerras entre los partidarios de uno y otro, que los lugares de oración se llenaron de sangre humana. Y el asunto se volvió contra el sacerdote bueno e inocente por obra de la facción del prefecto Maximino, hombre cruel, lo que dio lugar a tormentas entre el mismo clero. Pero Dios, amante de la inocencia, se hizo presente, y el afán de los que pretendían el engaño se les convirtió en castigo» (*Historia ecclesiastica*, II, 10. PL21,521).

Quizá la elección fuera discutible. Pero lo importante ahora es el testimonio de que, en un caso así, a uno de los contendientes no le era difícil encontrar un obispo («inexperto») que le consagrara. Con ello tenemos el cisma que, seguramente, no fue tan de color de rosa como cuenta la historia oficial. Pues, según otros historiadores antiguos y modernos, Dámaso fue incluso acusado de asesinato ante el prefecto de la ciudad, y el emperador hubo de intervenir

en favor suyo. Todo lo cual le hizo comenzar su pontificado en una posición de debilidad.

Pero a nosotros no nos interesa investigar la justicia de la causa, sino constatar adonde puede conducir el ideal del principio electivo cuando no están suficientemente previstas sus mediaciones y se deja en manos de una mística del pueblo como voz de Dios. La intervención del emperador pronuncia una incómoda interferencia del poder civil que se hará sentir a lo largo de toda la historia de los nombramientos episcopales.

Dámaso, además, no era romano. No sé si este factor pudo intervenir en su rechazo. Pero importa apuntar que, tanto aquí como en el canon 18 de Antioquía antes citado, encontramos la posibilidad de un obispo no originario de la iglesia para la que es elegido.

#### **4. Limitación clerical del principio electivo**

El episodio anterior se remonta al año 366. Curiosamente, cuarenta años antes, el primer Concilio Ecuménico de Nicea parece haberse prevenido *contra esa posible intervención de los poderes civiles* en la nueva situación constantiniana de la Iglesia. El hecho es que el canon IV de dicho Concilio legisla así:

«Conviene sobremanera que el obispo sea constituido (*kathistatai*) por todos los obispos de la Provincia [eclesiástica]. Y si esto resulta difícil, bien sea por una urgencia externa o por la dificultad del camino, bastará con que tres se pongan de acuerdo, y los ausentes, deliberando también, aprueben el acuerdo por escrito. Y entonces ya podrá celebrarse la ordenación (*cheirotonian*) .

Varias cosas llaman la atención en este canon:

a) A pesar de su minuciosidad, no quiere ser una ley, sino una *recomendación* («conviene sobremanera»).

b) Destaca, además, la conciencia «*colegial*» del episcopado; y esa conciencia de grupo servirá para afrontar pretensiones particulares, ya sea del emperador o de algún obispo solo (vg., el antecesor) que quiere ordenar sucesor por su cuenta.

c) Finalmente, sorprende también la ausencia de *participación de la comunidad* afectada. Roma no<sup>^</sup> interviene para nada, pero el pueblo de Dios tampoco. Esta parece ser una característica de las iglesias orientales, en las que el principio electivo funciona, pero reservado a los clérigos solos o a los obispos solos. No sé si esto es un precio de la citada conciencia «*colegial*». Pero con ello parece insinuarse lo que un autor califica como una cierta «aristocratización» de los nombramientos.

## 5. Reivindicaciones del pueblo

Y lo anterior nos lleva a dos últimas anécdotas, quizá las más conocidas de ese siglo, que parecen reivindicar esa *participación del pueblo*, como en una hipotética reacción contra el elitismo que acabamos de atisbar. Pero téngase en cuenta que son dos textos relativos a Occidente.

Se trata del nombramiento de san Ambrosio como obispo de Milán (el 355) y del de san Martín como obispo de Tours (el 373).

El episodio de la elección de Ambrosio es mucho más conocido. Lo han conservado muchos historiadores de la época, a veces con detalles probablemente hagiográficos, como la voz del niño que grita: «¡Ambrosio es el obispo!», etc. Presento la versión de Rufino de Aquileya, a quien ya hemos citado antes a propósito del papa Dámaso:

«Entretanto, murió en Milán el obispo de los herejes Auxencio [arriano], y cada una de las dos facciones del pueblo hacía sus planes particulares. Cada grupo proponía un candidato diferente. Y estaban dispuestos a provocar en la ciudad una gran disensión y revuelta si no conseguían su nombramiento. Ambrosio tenía entonces el cargo de cónsul. Y, viendo que la ciudad iba a salir perjudicada, acudió rápidamente a la iglesia para mitigar los tumultos del pueblo, cumpliendo así con lo que era el deber de su cargo. Allí les habló largamente sobre las leyes y el orden público, exhortando al pueblo a la calma y la tranquilidad. Y, de pronto, aquel pueblo que luchaba y discutía prorrumpió en un solo clamor y una sola voz, pidiendo a Ambrosio como obispo y gritando que lo bautizaran en seguida (pues era todavía catecúmeno) y lo colocaran en el obispado. Decían que sólo si les daban a Ambrosio como Sacerdote volverían a ser un pueblo con una única fe. Y, como él se resistía, expusieron al emperador el deseo del pueblo. Y el emperador, con gran prudencia, mandó que se les respondiera: 'es cosa de Dios que la fe y el espíritu divididos del pueblo hayan vuelto de repente a un consentimiento unánime'. Poco después recibió el bautismo, fue iniciado en las cosas sagradas y fue consagrado obispo» (*Historia ecclesiastica* II, 11. PL 21, 521.22).

Este texto puede ser también un ejemplo de arbitraje de los que antes hemos citado. Pero *el arbitro resulta ser ahora el mismo pueblo*. El emperador se limita a cumplir «con gran prudencia» lo que le corresponde, que es precisamente respetar los deseos del pueblo. El pueblo es el más reivindicado en esta historia: si es capaz de dividirse y pelearse, también es capaz de adivinar dónde está su bien, cuando tiene delante un buen ejemplo.

Y todavía se percibe más esa reivindicación del juicio del pueblo en la vida de san Martín de Tours escrita por Sulpicio Severo. Allí el juicio del pueblo se contrapone precisamente al de los obispos, cegados por su rango de poderosos. Oigamos al biógrafo:

«Como era difícil sacarle de su monasterio, un tal Rustico, ciudadano de Tours, alegando una enfermedad de su esposa, le suplicó y consiguió hacerle salir. Así fue escoltado hasta una puerta de la ciudad por una muchedumbre ya preparada en el camino. Y, cosa extraordinaria, había acudido para dar su voto una gran multitud, no sólo de aquella ciudad, sino también de las vecinas. Pero la voluntad y la opinión de todos era la misma: Martín es el más digno del episcopado, y dichosa será la iglesia que tenga tal obispo.

Unos pocos obispos que habían venido al nombramiento del prelado se oponían con poca piedad: decían que era una persona indigna, de aspecto despreciable, con vestidos sucios y cabellos en desorden. Pero el juicio más sano del pueblo sencillo puso en ridículo esta postura» (9,2-4. Ed SCh 133, pp. 270-72).

Al final queda sólo la resistencia de un único obispo que (¿casualmente?) se llamaba Defensor. Y la historia edificante concluye cuando, por un impedimento en la observancia de las rúbricas, un lector abre el salterio a ojo y recita este versículo: «de la boca de los infantes y de los niños de pecho has sacado una alabanza contra tus enemigos, para destruir a los falsos defensores»...

Más allá de lo que pueda haber de hagiográfico en el texto, aparece clara la intención del biógrafo de reivindicar el juicio del pueblo sencillo frente al de los otros obispos, ya demasiado revestidos de elitismo y de aristocracia mundana. Este desprecio del pueblo es calificado por el narrador como una falta de piedad («impie repugnabant»).

Como conclusión, hemos de repetir que los cinco puntos de este capítulo no siguen un orden cronológico, pero sí que tienen una trabazón lógica.

— El principio electivo se ha mantenido, pero se han hecho patentes sus posibles amenazas.

— Para evitarlas, no se ha negado el principio electivo, pero se ha intentado buscarle arbitrajes o limitarlo.

— Ello ha puesto de relieve otros posibles peligros: la intervención del poder civil y lo que hemos llamado «aristocratización» de los nombramientos. Ambos peligros volverán a aparecer en el siglo siguiente.

Y, como transición al siglo siguiente, vamos a evocar un último texto que todavía pertenece a los últimos años del s. IV, pero en el que ya aparece la labor de los papas, en apoyo del principio electivo, que vamos a encontrar en el próximo capítulo.

Se trata de dos cartas del papa Siricio (sucesor de san Dámaso) en las que, además de la elección por el clero y el pueblo, establece otra serie de condiciones para poder ser elegido. Así, no podrán ser escogidos los que «se glorían de haber pertenecido al ejército»; los que «hayan exultado en pompa mundana o hayan aspirado a cargos públicos (valiéndose a lo mejor de la fuerza o del favor de parientes)»; y, finalmente, los que no hayan pasado el tiempo requerido en los oficios de acólito y subdiácono, más «cinco años de diáconos y diez de presbíteros» (cf. PL 13, 1165 y 1143).

Aquí parece que se pretende otra vez asegurar esa armonía entre «elección» e «irreprochabilidad», que encontramos ya en nuestro capítulo primero. Pero se insinúa también la defensa del principio electivo por los papas, que ahora vamos a ver.

**Los papas, grandes defensores  
del principio electivo  
y de las iglesias locales (s. V)**

Al igual que hicimos en el primer capítulo, podríamos encabezar el siglo V con un texto de carácter legal, redactado hacia la segunda mitad del siglo en el sur de las Galias, donde florecía una de las cristiandades más importantes de la época. Se trata de los llamados *Statuta Ecclesiae Antigua* o «cánones antiguos de la Iglesia». En su primer capítulo establece la profesión de fe que ha de pedirse a los candidatos al episcopado, e inmediatamente a continuación legisla:

«Si se le encuentra plenamente instruido en todos estos puntos, entonces que se le ordene obispo con el *consentimiento* de los clérigos y laicos, y en reunión con todos los obispos de la provincia, con la presencia o la *autorización del metropolitano*» (PL 56, 880. Véase también DS325).

Vamos a comentar las dos palabras subrayadas.

### **1. Aceptación por el pueblo**

El texto citado vuelve a utilizar la palabra «consentimiento», en lugar de «elección», que es la que más hemos encontrado hasta ahora. Ello mantiene la sospecha de si

las dificultades para concretar bien el principio electivo, que encontramos en el capítulo anterior, no estarán obligando a suavizarlo un poco. Ahora, más que de elegir, se trataría simplemente de aprobar alguna designación hecha de manera más particular. En cualquier caso, permanece en pie la necesidad del consentimiento de la iglesia afectada, que reflejan estas otras palabras, muy conocidas, del papa Celestino I (422-32):

«*Nadie sea dado como obispo a quienes no lo quieran (nuUus invitis detur episcopus). Búsquese el deseo y el consentimiento del clero, del pueblo y de los hombres públicos (ordinis). Y sólo se elija a alguien de otra iglesia cuando en la ciudad para la que se busca el obispo no se encuentre a nadie digno de ser consagrado (lo cual no creemos que ocurra)*» (*Carta a los obispos de Vienne, PL 50, 434*) \

«Ningún obispo impuesto». Además de este categórico axioma que encabeza el párrafo, tres cosas me parecen destacables en el lenguaje de este texto:

a) Se acepta ya la eventualidad de un obispo de otro lugar, aunque como un caso excepcional y muy poco probable.

b) Vuelve a aparecer la palabra «consentimiento», igual que en los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, pero ahora junto a la palabra deseo, con lo que prácticamente no se distingue entre elección activa y aceptación pasiva.

1. Vale la pena notar que los textos de papas que citamos en este siglo son cartas a obispos de diferentes iglesias. Desde finales del siglo anterior se ha ido introduciendo la costumbre de que las iglesias locales o las metrópolis escriban al obispo de Roma con diversas consultas o demandas de arbitraje. Las cartas de respuesta de los papas adquieren con frecuencia fuerza de ley para toda la Iglesia.

También puede ser útil para este capítulo una ubicación cronológica más precisa de los papas del s. V. HeLa aquí: Inocencio I (401-17), Zósimo (417-18), Bonifacio I (418-22), Celestino I (422-32), Sixto II (432), León Magno (440-61), Hilario (461-68)...

c) Los laicos se subdividen entre pueblo y *ordo* (nobleza, senadores, etc., que he traducido vagamente como «hombres públicos»): vuelve a insinuarse aquí el proceso que acabará convirtiendo al pueblo en el poder civil, y que causará muchos daños a la Iglesia.

Y, a partir de este texto de un papa, podemos seguir con la constatación de que los papas de este siglo comienzan a intervenir en los nombramientos episcopales, pero no para realizarlos ellos, sino al revés: *para garantizar la aplicación del principio electivo* y de la legislación antigua.

De esto tenemos otro ejemplo en una carta del papa Zósimo a los obispos de África (de texto no claro, y relacionada con los problemas del pelagianismo), en la que protesta y declara depuestos a algunos obispos que han sido elegidos siendo forasteros («alienígenas»), sin guardar las normas («inobservatis ordinationibus») y, sobre todo, «en contra de la voluntad del clero y del pueblo» («plebe cleroque contradicente», cf PL 20,65).

## **2. Función de los Metropolitanos**

Pero, como los papas están demasiado lejos, el mejor apoyo con que cuentan para garantizar el respeto al principio electivo es el de los metropolitanos de cada provincia: ellos serán los encargados de velar para impedir que, por ejemplo, los obispos particulares decidan asegurarse un sucesor por su cuenta (práctica que debía de estar multiplicándose por inercia, dadas las veces que se avisa contra ella). Así, Inocencio I, en una carta al obispo de Rouen, se queja de que «muchas cosas están manchando la Iglesia, y yo no

quiero ser cómplice de ellas. Y para eso dictamina, en primer lugar:

«que nadie se atreva a ordenar sin consentimiento del metropolitano..., que un obispo solo no ordene a nadie» \y para ello apela al canon de Nicea citado en el capítulo anterior] (PL 20, 471).

Pero el del Metropolitano tampoco es un poder arbitrario, de tal modo que baste su bendición para que los nombramientos ya estén en orden. Debe garantizar estas tres cosas: a) la plena libertad de *clero y pueblo*; b) que el deseo de nombrarse un sucesor no haga del episcopado un cargo *hereditario*; y c) que no se convierta en habitual la posibilidad excepcional de nombrar un obispo *defuera* (cosa más fácil si quien lo elige es su antecesor, que tiene un conocimiento de personas más amplio que la comunidad).

Estos tres principios están vindicados por una carta del papa Hilario a los obispos de la Tarraconense, a propósito del nombramiento de un tal Ireneo como obispo de Barcelona (el año 465). El texto pide una ambientación mínima:

El designado había sido elegido por su antecesor Nundinario, pero el nombramiento parecía hecho «con todas las de la ley». Según escriben a Roma los obispos de la Tarraconense, junto con el metropolitano Ascanio, «todo el clero y el pueblo y muchos obispos de la Provincia» aprobaron esta designación. Es cierto que en la carta les queda un pequeño escrúpulo, porque Ireneo no era de Barcelona; pero lo resuelven diciendo que pertenece a una diócesis sufragánea. El problema debía de parecer bastante bien resuelto, porque el papa no se atrevió a decidir por sí solo y prefirió convocar un sínodo en Roma.

**Pero la respuesta del sínodo al papa Hilario es bien llamativa:**

**«Hay quien cree que el episcopado... no es un don de Dios, sino un cargo hereditario, y que puede transmitirse por testamento como los bienes caducos... [Por eso] algunos obispos, al final de su vida, deciden colocar a otro en su lugar, de modo que no dejen lugar a una elección auténtica, porque la gratitud hacia el difunto sustituye al consentimiento popular» (MANSI VII, 961-62).**

**De acuerdo con esta respuesta, el papa Hilario escribirá al metropolitano Ascanio:**

**«que Ireneo salga de Barcelona y vuelva a su propia iglesia. Y que, calmadas las voluntades por la modestia sacerdotal, ordenes para Barcelona un obispo salido del clero de allí» (MANSI VII, 928).**

**El temor de que el agradecimiento al difunto pueda empañar la libertad de la elección denota una profunda preocupación por ésta, que parece contradecir lo que antes hemos dicho sobre la rebaja de elección a consentimiento. Pero, además, los papas siguen considerando que lo mejor es que el obispo haya salido de la misma iglesia que ha de regir<sup>^</sup>. Y temen que la costumbre de nombrarse un sucesor —por bien intencionada que pueda ser— impida manifestarse a la voluntad de Dios (la cual, se presupone.**

4. Un ejemplo de la sensatez de este criterio lo ofrece, en este mismo siglo, el célebre caso de Nestorio. Sea porque el Oriente se regía por normas algo diversas o por cualquier otra razón, el hecho de que un antioqueno fuera nombrado patriarca de Constantinopla acarreó tremendos problemas a toda la Iglesia. Quizá la crisis del nestorianismo no se habría producido si Nestorio hubiese permanecido en su tierra (recuérdese que hay autores que hoy intentan rehabilitarlo, entendiéndolo de forma más contextualizada). Pero el desconocimiento del resbaladizo terreno que pisaba, la incapacidad de que sus diocesanos entendieran sus sutilezas lingüísticas, Junto a la obsesión de la dolida Alejandría por intervenir autoritativamente en cuestiones que afectarían a Constantinopla, hicieron inevitable el enfrentamiento y, con él, la crisis para toda la Iglesia (ver sobre este punto lo que digo en *La Liumanldad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander 1984 [6a.], 405-407 y 429-433).

aparece más bien a través de la voluntad popular) o deforme al episcopado y, en vez de un encargo de Dios, lo convierta en un bien de esta tierra. No dejan de sorprender hoy los criterios de este papa, como no deja de llamar la atención el que tales criterios se expresan precisamente... a propósito de Barcelona.

También el papa Bonifacio I, en carta a los obispos de Vienne, protestará porque el obispo de Arles, Patroclo, consagra un sucesor al fallecido obispo de Lutève. Probablemente, lo que hay en este caso es un conflicto de competencias sobre si era Vienne o Arles la sede metropolitana de aquella ciudad. Pero, prescindiendo de esto, el lenguaje del papa es indicativo para nosotros: el papa explica que los ciudadanos de Lutève se le han quejado de que

«Nuestro hermano en el episcopado Patroclo, sin hacer caso de su petición, ha ordenado a un obispo de fuera, en lugar del fallecido, sin hacer caso del metropolitano y contra las reglas de los Padres. Cosa que de ningún modo podemos tolerar» (PL 20, 772-73. Bonifacio vuelve a apelar al canon citado de Nicea).

Aquí volvemos a encontrar la autoridad del metropolitano, junto con el temor a los nombramientos de gente de fuera. Pero tal autoridad no impide que otras veces sean los mismos metropolitanos quienes monten la ordenación por su cuenta sin contar con el consentimiento del pueblo y del clero. Contra este abuso por el otro extremo protestará san León, que es el papa más importante de este siglo, y de quien vamos a comentar más despacio algunos textos.

### **3. San León Magno y la voluntad del pueblo**

3.1. En su carta 10, confirma san León la decisión que había tomado su predecesor Bonifacio en el caso del obispo de Lutève; y explica que

«guardar las reglas de los Padres es esperar [a conocer] los deseos de los ciudadanos y el testimonio del pueblo, buscar el juicio de los honorables y la elección de los clérigos» (PL 54, 632).

El lenguaje parece oscilar entre la elección y la consulta («conocer los deseos»). Pero, aún más que eso, vuelve a llamar la atención esa distinción entre ciudadanos y honorables, donde parece repetirse la que antes indicábamos sobre los cargos públicos («ordo»). A renglón seguido, añade el papa:

«Al que es conocido y aceptado se le deseará con paz, mientras que al desconocido de fuera habrá que imponerlo por la fuerza... Manténgase por ello la votación (subscriptio) de los clérigos, el testimonio de los honorables y el consentimiento de los cargos ('ordinis') y el pueblo. El que ha de estar al frente de todos debe ser elegido por todos» (PL 54, 633.34).

A continuación explica el papa que la ceremonia de la *consagración* episcopal (en cuanto distinta de la designación o elección) sí que queda reservada al metropolitano. Pero a nosotros nos interesa más la última frase («qui praefuturus est ómnibus ab ómnibus eligatur»), que constituye una magnífica reivindicación práctica del principio electivo. El lenguaje, en cambio, no busca una precisión legal o jurídica: «votación», «testimonio», «consentimiento»... han de ser tomadas, probablemente, como palabras sinónimas o aproximadas. En cambio, vuelve a sorprendernos esa distinción entre el pueblo y los «importantes», que parece confirmar la tendencia a la aristocratización que se insinuaba al final del capítulo anterior. Puede que esto obedezca a simples razones prácticas muy propias del sentido común de este papa (los «honorables» suelen ser, o pueden ser al menos, los mejor informados). Pero no hay duda de que también se refleja ahí la posición de poder que van adquiriendo las jerarquías de la Iglesia.

3.2. En su carta 13, interviene san León en una elección episcopal por razones que afectan al metropolitano de una provincia. Pero, en este caso, ya no es para apuntalar la autoridad del metropolitano frente a la pretensión de obispos particulares de ordenarse a su propio sucesor, sino exactamente al revés: para marcar que la autoridad del metropolitano tiene también un límite en la voluntad del pueblo. Y que tampoco él puede imponer un obispo a su gusto:

«Hemos sabido que el metropolitano de Acaya ha celebrado varias veces consagraciones ilícitas y prohibidas por nuestras autoridades y por los decretos de nuestros Padres. Hasta tal punto que se ha atrevido a imponer a los tespienses un obispo extranjero, desconocido y antes nunca visto, contra la expresa voluntad de ellos. Declaramos que no le es lícito absolutamente a ningún metropolitano el ordenar obispos a su gusto, sin el consentimiento del clero y el pueblo. Más bien ha de poner al frente de la iglesia de Dios a quien haya sido elegido por el consentimiento de toda la ciudadanía» (PL 54, 665).

Aquí aparecen usadas indistintamente las palabras «elección» y «consentimiento», confirmando así lo que acabamos de decir. En cambio, no aparece esa distinción entre el pueblo y los notables que hemos encontrado en otros textos, sino que se acuña una frase breve que se hará famosa en los siglos futuros («cleri plebisque consensu»). San León no entra en matices, porque lo que importa aquí es, ante todo, marcar los límites de la autoridad del metropolitano.

3.3. Por último, en la carta siguiente, san León formula otra vez con rotundidad el principio electivo e insinúa una casuística que no lo concretaría, como nosotros, a través de mayorías y minorías, sino tratando de buscar al de más categoría en el caso de que haya división de opiniones (lo

que parece reclamar otra vez alguna fórmula de arbitraje). Oigámosle:

«Cuando haya que elegir a un obispo, prefíerose entre todos los candidatos a aquel que reclamen con unanimidad el clero y el pueblo [otra vez: «cleri plebisque consensus»]. De modo que, si una parte de los votos se va hacia otra persona, sea preferido aquel que —ajuicio del metropolitano— tenga más sabiduría y más méritos. Y que *nadie sea dado como obispo a quienes no le quieren* o le rechazan, no sea que los ciudadanos acaben despreciando, o incluso odiando, a un obispo no deseado, y se *vuelvan menos religiosos de lo que conviene porque no se les permitió tener al que querían*» (PL 54, 673).

Al metropolitano le queda, pues, un poder de desempate. Pero el texto subraya, sobre todo, el poder de «clero y pueblo» con unas razones que, aún más que estrictamente teológicas, son de sentido práctico pastoral. La última frase es una auténtica profecía que guarda vigencia hasta hoy. Estas palabras de san León harán jurisprudencia en la Iglesia hasta bien entrado el segundo milenio. Y lo sorprendente de ellas es que proceden de uno de los papas más centralizadores y con más sentido de la autoridad del ministerio de Pedro. (Se ha dicho, por ejemplo, que toda la mentalidad del Vaticano I sobre el papa ya está contenida en los escritos de san León). Ello es precisamente lo que les da más fuerza para hoy.

#### **4. Conclusión**

Como conclusión, hay que decir que el s. V representa el momento de mayor afirmación del principio electivo, con la consagración de la fórmula clásica que volveremos a encontrar: «clerus populusque».

Esto se debe principalmente a los papas de la época, a pesar de las dificultades prácticas que se insinuaban en

los siglos anteriores y que aún no están resueltas. Estas dificultades o amenazas siguen presentes, y por eso el lenguaje es impreciso y oscila muchas veces entre elección y consentimiento, aunque ello no empaña el que la instancia última siga siendo la voluntad de la comunidad.

También por eso ha cobrado más importancia la figura del Metropolitano, hasta el punto de que a veces hay que marcarle sus límites.

Asimismo, persiste la grave amenaza de confundir al pueblo con la nobleza.

Y, finalmente, se considera la eventualidad de que alguna vez convenga elegir a alguien de fuera; pero se advierte un gran recelo ante este modo de proceder, que ha de ser mirado sólo como excepcional.

Todo esto vale a nivel doctrinal. Ahora, como apéndice a este capítulo, puede ser útil considerar alguna historia concreta, en la que veamos a las iglesias debatirse con la difícil realidad de las personas que han de encarnar los principios expuestos.

## APÉNDICES HISTÓRICOS

### 1. El sucesor de san Agustín

Si muchos obispos intentaban nombrarse un sucesor, no era sólo por ambición o por afán de hacer del episcopado un cargo o un premio. A veces ocurría esto con la mejor voluntad pastoral y para asegurar a su iglesia el mejor pastor. Así procedió en Hipona el obispo Valerio con su sucesor, san Agustín. Pero Valerio no decidió por su cuenta, sino que propuso su idea al pueblo, el cual la aceptó entusiasmado. Después ordenó a Agustín como lo que hoy llamaríamos «coadjutor con derecho a sucesión».

Pero esta práctica contradecía, de hecho, el canon del sínodo de Antioquía (341) que hemos citado en nuestro capítulo anterior. Agustín se enteró de ello más tarde y comprendió que ese canon le impedía buscarse él mismo su sucesor, aunque lo hiciese con el mayor celo pastoral. Por eso, a la hora de pensar en su sucesión, se encontró ante un problema de conciencia que resolvió con una sutileza canónica: recabó —y obtuvo— el consentimiento del pueblo para su candidato Heraclio. Y cuando ya tuvo ese consentimiento, explicó al pueblo:

«No quiero que le pase a Heraclio lo que me acaeció a mí, y que todos conocéis, salvo aquellos que aún no habían nacido entonces. Estando todavía vivo mi padre y obispo, el anciano Valerio, fiíi consagrado obispo y ocupé la sede con él. Ninguno de los dos sabíamos que eso estaba prohibido por el concilio de Nicea . Lo que se reprendió en mí, no quiero que se reprenda en mi hijo... Seguirá siendo presbítero como ahora, y será obispo cuando Dios quiera».

5. Que san Agustín confunda aquí el sínodo de Antioquía con el concilio de Nicea, tan distante en el tiempo, constituye un excelente ejemplo para que nos hagamos cargo de la dificultad y lentitud de las comunicaciones en una época sin imprentas, ni teléfonos, ni telefax...

Pero, tras esta fidelidad a la letra de la ley, Agustín se sale con la suya (que, en este caso, era simplemente dimitir) y deja a Heraclio, *como simple presbítero*, al frente de la diócesis:

«Pero ahora, con ayuda de la misericordia de Cristo, voy a hacer lo que hasta ahora no hice. Bien sabéis lo que quise hacer hace algunos años, y no me dejasteis. Por el cuidado de estudiar la Escritura que los obispos hermanos míos me impusieron en los sínodos de Numidia y Cartago, convinimos vosotros y yo en que nadie me molestaría durante cinco días a la semana. Se levantó acta, y vosotros la aclamasteis... Pero la observasteis muy poco tiempo, pues en seguida volvisteis a irrumpir con violencia, y no me dejáis tiempo para lo que quiero. Por la mañana y por la tarde, me atan los asuntos de los hombres. Os ruego y os conjuro por Cristo que me permitáis declinar la carga de estos asuntos en el joven presbítero Heraclio... El pueblo exclamó: 'damos gracias a tu decisión' (lo dijo veintiséis veces)» .

La intención, en los casos particulares de Valerio y Agustín, podía ser excelente. Pero, si se generalizaba la práctica, podía aminorar la libertad de elección, tal como temía el papa Hilario. El mismo Agustín se encontró con algo de esto en la diócesis vecina de Milevi, y lo narra así:

«Sé que, cuando mueren los obispos, los ambiciosos y contenciosos suelen turbar las iglesias. Y eso que tantas veces he experimentado y lamentado, debo procurar que no ocurra en esta próspera ciudad. Como bien sabe vuestra caridad, estuve hace poco en la iglesia de Milevi. Me habían suplicado los hermanos que fuese allí, porque se temía alguna perturbación a la muerte de mi coepíscopo y hermano Severo, de feliz memoria. Llegué, y el Señor

6. Carta 213. BAC, XI, 998.1000. Propiamente, no se trata de una carta, sino de un acta notarial de la sesión. Pero este acta es interesante, porque el notario deja constancia del número de veces que ha sido repetida una aclamación. Por lo visto, esas repeticiones figuraban como un recuento de votos.

me ayudó con su misericordia para que recibiesen en paz al obispo que Severo les había designado en vida. Cuando ellos lo supieron, aceptaron con gusto la voluntad de su obispo anterior, ya muerto. Pero *no se había obrado con toda perfección, y por eso algunos estaban tristes*. Severo había creído que bastaba designar al sucesor en presencia del clero, y no habló para nada al pueblo de esta materia. Y por eso había en algunos cierta tristeza» (carta 213. *Op. cit.*, p. 996).

Otra vez, la intención del difunto parece buena: se trata de evitar ambiciones y contiendas. Pero esta comodidad práctica no autoriza a prescindir del pueblo de Dios. El hecho de que Severo pretenda arreglarlo consultando sólo al clero y no a los laicos, refleja la clericalización de la Iglesia, que a estas alturas ya está bien adelantada: más en Oriente, pero también bastante en la fracción occidental del Imperio.

## 2. La elección del papa Bonifacio

A la muerte de Zósimo, obispo de Roma, tampoco hubo unanimidad en el electorado, y se volvió a plantear la necesidad de un arbitraje. Las versiones de cada una de las partes difieren tanto como las de un matrimonio que se separa, aunque se estén refiriendo al mismo suceso .

7. Los partidarios de Eulalio explican que sus rivales eran sólo «*aliquanti praesbyteri*» que reunieron a gente del pueblo y, «*habito tractatu*», pretendieron ordenar a Bonifacio. Los partidarios de éste cuentan que, «*participato cum christiana plebe consilio, quem Deus iussit eligimus*» (no es, pues, un pacto, sino una asamblea): añaden que Bonifacio fue elegido sin quererlo y por todo el pueblo: «*invitum, acclamatione totius populi et consensu meliorum civitatis*». Finalmente, alegan que en su elección había 70 presbíteros y 19 obispos de las iglesias cercanas, mientras que describen a sus rivales como «*circumventis paucissimis presbyteris*». Esta capacidad para ver *los mismos hechos* de formas tan distintas, según los intereses y las situaciones, es una de las cosas que menos han cambiado en toda la historia humana, por más que varíen las ciencias, las lentes, las cámaras y los tomavistas...

La facción que había elegido a Eulalio apeló al prefecto de la ciudad, Símaco, quien les dio la razón y lo explicó así al emperador. Pero los partidarios de Bonifacio explicaron también al emperador que «su clemencia había sido engañada por una relación falseada». Honorio reunió a ambos adversarios en Ravenna y, tras un sínodo que no logró poner de acuerdo a las partes, acabó dando la razón a Bonifacio .

Tampoco nos importa a nosotros cuál de los dos bandos tenía razón, sino que la necesidad de un arbitraje ha llevado otra vez a la intervención del emperador en el nombramiento, no de un obispo cualquiera, sino del obispo ¡de Roma! Probablemente, es esta intervención del poder civil lo que tratan de evitar muchos papas de este siglo con el papel dado al metropolitano, y que ya hemos comentado. Pero aquí —como en el caso de san Dámaso, que vimos en el capítulo anterior— semejante arbitraje resultaba insuficiente.

Con ello tenemos ya ejemplos claros de la intervención del poder civil en el nombramiento de los papas, que irá creciendo y perjudicará a toda la Iglesia casi hasta comienzos del siglo XX.

## La lucha entre la pura realidad y el Evangelio (ss. VI-VII)

Al igual que hicimos en otros capítulos, vamos a comenzar este período con alguna cita emblemática. Sólo que, en este caso, se tratará de dos citas diversas y aparentemente contradictorias.

### 1. Oscilaciones significativas

En el segundo concilio local de Braga, que tuvo lugar el año 572, con asistencia de doce obispos, se recoge un canon «de los antiguos Padres orientales» que dice así:

«No le esté permitido al pueblo elegir a aquellos que son llamados al episcopado, sino que esta decisión se reserve a los obispos, para que ellos mismos examinen si aquel que ha de ser ordenado es persona idónea en la predicación, en la fe y en la vida espiritual» (cf. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona 1953, p. 86).

La reserva de la elección a los obispos (ni siquiera al clero) está en línea con la tradición Oriental y el canon 4 del Concilio Ecuménico de Nicea (325), que ya citamos en el cap. 3. Oriente —como hemos dicho— siguió, por un

lado, una práctica algo autónoma respecto a Occidente; y, por otro lado, la presencia de los emperadores y su afán cesaropapista o intervencionista hacían difícil mantener la participación del pueblo. Por supuesto, esto no significa que la designación se reserve en absoluto al obispo de Roma, sino más bien a los obispos de la provincia. Con ello, «elección» y «ordenación» podrán irse asimilando cada vez más.

Con ello, también, la elección, aun permaneciendo, se hace más clerical o aristocrática. Y esta mentalidad perdura en el sínodo de Braga, que expresamente *excluye al pueblo*: la elección por el pueblo no parece compatible con la *irreprochabilidad* del candidato —por mantener el lenguaje que hemos usado.

Pero este canon contrasta, a su vez, con el siguiente del tercer concilio de París, muy pocos años antes (hacia el 557):

«Dado que en algunos asuntos se descuidan los usos antiguos y se violan los decretos canónicos, hemos decidido que se observen los decretos de los cánones, de acuerdo con las antiguas costumbres: que no se elija un obispo para ciudadanos *que no lo quieran* ('*invitis civibus*'), sino que se nombre al que haya designado con voluntad concorde la *elección del clero y el pueblo* ('*populi et clericorum electio*'). Que no se actúe *por orden del rey* ('*principis imperio*') ni, bajo ninguna condición, se admitan ingerencias contra la decisión del metropolitano o de los obispos de la provincia. Si alguien pretende temerariamente llegar a este honor por un nombramiento del rey, no le reciban los demás obispos de la provincia, puesto que no reconocen su indebida ordenación. Y si *alguno de los obispos de la provincia*, pasando por alto esta prohibición, se atreve a recibirlo, quede separado de la fraternidad y de la caridad de todos. Pues en las ordenaciones episcopales hay que obrar como sigue: que se reúna el metropolitano con sus obispos provinciales... y que en el lugar de la reunión se proceda de acuerdo con lo estable-

cido en los antiguos cánones, con el consentimiento de todos ('communi consilio et sententia')» (canon 8. MANSI 9, 746-47).

Puede parecer que, en las líneas finales, este canon se aparta del espíritu que le llevaba, y se acerca más bien al anterior canon del sínodo de Braga. Este detalle nos facilita la comprensión de las dificultades concretas contra las que tiene que luchar esta época. El espíritu del canon me parece que queda resumido en las frases que he subrayado: por una parte, es imprescindible la aceptación del obispo por su diócesis (en este sentido se refrenda el principio electivo). Pero, por otra parte, esa aceptación se ve amenazada por dos voluntades privadas: la voluntad de los reyes o la de los obispos particulares de cada iglesia. Y es la necesidad de oponerse a estas dos amenazas la que lleva quizás a presuponer que los obispos de la provincia serán suficientemente representantes de la voluntad popular. Pero, aun así, se requiere al final el consentimiento de todos.

Este canon, por consiguiente, no contrapone la elección por el pueblo y la irreprochabilidad del candidato, como parecía hacer el sínodo de Braga. Pero sí que intenta oponerse a lo que estaba convirtiéndose en práctica degenerada y habitual de la época: la ingerencia constante de los reyes y la tendencia de los obispos particulares a nombrarse ellos su propio sucesor. O con otras palabras: *el «clero y pueblo» se está reduciendo simplemente al obispo y el rey.*

Con ello estamos en el verdadero problema de esta época oscura. La tendencia de cada obispo a nombrarse él su propio sucesor ya la conocemos; y ahora puede intensificarse como única forma de evadir las pretensiones de los reyes, que serán la amenaza más nueva y más seria. Porque, en un primer momento, la ayuda de los reyes había sido muy útil para la Iglesia (recuérdese lo que supuso para Francia la conversión de Clodoveo, y para España la de Recaredo). Por eso se comprenderá que san Remigio, obispo de Reims, escriba a Heracho de París que a Clodoveo

no se le puede negar nada . Y todavía en este primer momento, Clodoveo comienza a intervenir con bastante discreción, limitándose a una mera aprobación o sugerencia. Pero luego sus hijos intervienen cada vez con más frecuencia y de manera más impositiva . Y como último paso, una vez oficializado el nombramiento real, los obispados se convierten en objetos de compraventa o en modos de acallar a una nobleza que presiona. Lo que da lugar al nombramiento de personas indignas.

*Pues bien: ésta es la dinámica contra la que lucha desesperadamente la Iglesia a lo largo de estos dos siglos .*

1. Cf. *Monumenta Germaniae Histórica* (MGH), *Epistolarum* III, 114. Heraclio y otros obispos se resistían al nombramiento por Clodoveo de una persona a la que consideraban indigna. San Remigio argumenta que ya ha hecho penitencia y que Clodoveo es, «no sólo predicador, sino defensor de la fe católica».

2. Así va apareciendo una serie de expresiones como «iussu regis», «rege opitulante», «regis praescriptione», «ad supplicationem regis», «pleno regis et populi suffragio»... que es mejor dejar en latín, porque no aclaran si la intervención del rey sustituía a la elección del clero y el pueblo, o si era posterior a ésta, para aprobarla o desautorizarla.

3. Dos testimonios de la época darán más colorido a la ambientación que acabamos de hacer y servirán para enmarcar los textos que van a seguir. El primero es de san Gregorio de Tours, en su *Historia Francorum*. Hacia mediados del s. VI, y a la muerte del obispo de Auvernia, «muchos candidatos pretendían el episcopado, ofreciendo mil cosas a cambio y prometiendo todavía más. Uno de éstos era el presbítero Eufrasio, hijo del senador Euvodio, persona de habla elegante y de costumbres no precisamente castas, que con frecuencia emborrachaba a los bárbaros, pero rara vez alimentaba a los pobres. Este pidió prestada a los judíos una gran cantidad de dinero y envió a la corte a su pariente Beregisel para obtener con regalos lo que no podía por méritos» (MGH 2: *script. rerum merovingiarum* I, 1, 169-70). Estamos ante un claro intento de simonía, por parte de un noble, ante el rey. El historiador, con afán edificante, aclara que no pudo obtener su empeño. Y nosotros podríamos pensar, por eso, que se trata de un caso aislado que no cabe generalizar. Pero esta generalización la lleva a cabo el papa san Gregorio I, en varias cartas suyas (una al obispo de Arles y otra a los de Grecia), con una fórmula fija: «Me he enterado de que en esa región nadie llega al orden sagrado sin pagar un precio. De ser así, llorando lo digo y gimiendo protesto. Pues cuando el orden sacerdotal se ha podrido por dentro, no durará mucho por fuera» (CC 140, pp. 355 y 368. NB. Para las cartas de san Gregorio, utilizaré la edición del *Corpus christianorum* [CC], más completa que la de Migne, y que suele citarse como *Reg*: «Registrum epistolarum»).

Y ella hace comprensible que se quiera salvar, sobre todo, la dignidad del candidato, aun a costa de olvidar a veces el principio electivo. Esto es lo que iremos encontrando en una monótona enumeración de cánones, bien sea de los concilios de Toledo, o de diversos concilios franceses, o en cartas del papa Gregorio I. Aquí tenemos ya esbozada la estructura y la materia del presente capítulo.

## 2. Los concilios hispanos

Comencemos comparando dos textos de dos concilios de Toledo: el 4 (en el año 633) y el 12 (en el 681). Y nótese que apenas los separan cincuenta años.

2.1. El canon 19 del cuarto concilio, al que asistieron 66 obispos de España y de la Galia, dictamina:

«No debemos disimular una pemiciosa costumbre que, violando las disposiciones de los antepasados, perturbó todo el orden de la Iglesia: pues, mientras unos buscan el episcopado mediante intrigas, otros lo consiguen ofreciendo recompensas. Y así, hasta algunos complicados en actos criminales o ya alistados en el ejército llegan al honor del sumo y sagrado orden...»

El concilio prosigue explicando que a todos éstos habría que deponerlos, pero que prefiere olvidar el pasado y asegurar el futuro. Para ello decreta una larga serie de condiciones que han de cumplir los candidatos al episcopado (desde no ser convicto de crimen alguno, hasta tener más de treinta años). Y continúa declarando inelegibles a

«los que buscan el cargo mediante intrigas; los que se esfuerzan por obtenerlo con regalos; los que han sido nombrados para el episcopado por el antecesor. Y, en adelante, tampoco será obispo aquel que no hubiere sido *elegido por el clero y por el pueblo* de la propia ciudad, ni aprobado por la autoridad del metropolitano y el consentí-

miento de los obispos de la provincia» (cf. J. VIVES, *op. cit.* 198-99).

El concilio se mantiene en la más plena tradición y disciplina eclesiástica. Pero, como ya hemos notado, se ve forzado a asegurar, antes que nada, la irreprochabilidad del candidato. Sólo después recupera el principio electivo.

Una preocupación semejante se detecta en otro sínodo, próximo en el tiempo, que tuvo lugar en Barcelona el año 599. El afán de irreprochabilidad del candidato se expresa exigiendo que éste haya pasado, poco a poco, por todos los peldaños del ministerio eclesiástico, de modo que pueda «mostrar experiencia»; y sólo luego de eso, «si su vida responde a su dignidad, podrá ser promovido al sumo sacerdocio». Para esa promoción se recurre a una curiosa mezcla de elección y suerte, con la que quizá se pretende evitar que los diversos candidatos dividan a la comunidad en bandos:

«de tal modo que se presenten ante el metropolitano y sus coepiscopos dos o tres personas elegidas antes *por consentimiento del clero y el pueblo*; y que la suerte (precedida por un ayuno de los obispos) muestre a quién señala Cristo el Señor» (c. 3; MANSI, 10,483).

Esta es una de las más claras confesiones de que «el clero y el pueblo» no siempre son unánimes. A la vez, se reconoce cierta incapacidad de resolver esa falta de unanimidad, que se arregla con el recurso a la suerte.

Además, el canon quiere radicalizar la disciplina, por lo que se cierra con el aviso de que, si esto no se observa, «queden depuestos el ordenando y los ordenadores».

2.2. Pero ahora comparemos estos dos textos con lo que dice el doceavo concilio de Toledo (681), cuyas actas se abren, significativamente, con un largo discurso del rey (Ervigio) a los obispos congregados.

El canon 6 comienza exponiendo que las iglesias se ven durante largas temporadas sin pastor, porque, cuando

muere el obispo, *se tarda mucho tiempo en avisar al rey* (!); y para evitar esta dilación,

«nos pareció bien a todos los obispos de España y de la Galia que, quedando a salvo el privilegio de cada una de las provincias, sea lícito en adelante al obispo de Toledo consagrar prelados y elegir sucesores para los obispos difuntos en cualquiera provincia, en las sedes de los precedentes, a aquellos a los cuales la potestad real eligiere, y a quienes juzgare por dignos el mencionado obispo de Toledo» (*ibidZM*).

Como quiera que se entienda este canon, tanto si la razón práctica es válida como si se trata de una excusa, lo que aparece claro es que el sujeto elector (clero y pueblo) ha quedado reducido al arzobispo de Toledo y al rey. Todavía no queda reservado el nombramiento a sólo el obispo de Roma, pero nos encontramos ante una primera centralización, contraria al principio electivo y mayor que la ya citada del concilio de Braga, aunque las razones aducidas sean diferentes.

Los concilios francos se moverán también en la misma doble línea: de resistencia a esa dinámica imparable de las cosas y de transigencia ante ella. Veamos algunos ejemplos.

### **3. Los concilios francos**

Para no aburrir demasiado con una larga colección de citas, intentaré sistematizar un poco el material.

3.1. En primer lugar, están los decretos *contra la tendencia de los obispos particulares* a nombrarse su sucesor. He aquí algunos ejemplos:

«que ningún obispo... pretenda apropiarse nada de las ordenaciones episcopales: porque es fatal que el [Sumo] Sacerdocio se corrompa por la venalidad de la ambición» (Orleans II, año 533, c. 3. MANSI, 8,836).

Con argot moderno, el concilio teme que, por buena que sea la intención, esa práctica degenera en el «enchufismo». El quinto concilio de Orleans (549) reafirmará la ley, admitiendo un hipotético caso de emergencia que ya no nos interesa a nosotros:

«Que a ningún obispo vivo se le superponga... otro obispo (salvo, quizás, en el caso de alguien a quien una culpa capital haya depuesto [de su cargo])» (MANSI 9.131).

Prescindiendo del significado de esa «capitalis culpa», queda aún el quinto concilio de París (615), que repitió la norma de que «ningún obispo, mientras vive, ponga a otro en su lugar» (MANSI 10, 540).

3.2. En segundo lugar, hay concilios que combaten *la intervención exterior* (que parece aludir a los reyes, aunque no los cite) y la simonía que de ahí deriva:

«Si alguien, con ambición detestable, busca el episcopado por medio del mercado, sea separado como reprobado: pues la palabra de los apóstoles enseña que (el obispado) es un don de Dios que de ningún modo puede ser obtenido con el peso del dinero» (Orleans II, c. 4; MANSI 8,836).

La doble alusión a la posibilidad de comprarlo nos sitúa frente al poder civil. Y aún más importante es el concilio de Clermont-Ferrand (capital de la Auvernia) en el 535:

«Decidimos que quien aspire al obispado lo haga con méritos y no con [compra de] votos, para que no parezca que el don divino se obtiene con mercancías y no con buenas costumbres. Que se llegue a la máxima dignidad mediante la elección de todos y no por el favor de unos pocos... Sea ordenado obispo *por elección de los clérigos y los ciudadanos y con el consentimiento del metropolitano* de aquella provincia. No se valga del patrocinio de los potentados, ni utilice la astucia para manipular el nombramiento, moviendo a unos por miedo y exhortando a otros con premios. Y si alguien obra así, quedará privado de la comunión con la iglesia a la que tan indignamente quiso presidir» (c. 2; MANSI 8,860).

Principio electivo, exclusión del poder civil y castigo de los procedimientos simoníacos (o de compra) expresan en estos dos textos el deseo de asegurar la voluntad de Dios («donum Dei» o «munus divinum»). *La voluntad de Dios estará mejor garantizada si viene de fuera de los deseos del candidato y si esa instancia exterior no es el poder, sino la voluntad popular.* Como principio teórico, resulta ciertamente ejemplar. Otra cosa es que, en la práctica, la concepción del episcopado como «dignidad máxima» lo acerque demasiado al poder mundano, dificultando así enormemente la búsqueda de esa voluntad de Dios.

Más tajante es la exclusión del poder (el rey Childeberto) en el tercer concilio de París, que hemos citado al comienzo de este capítulo.

3.3. Y, finalmente, un último texto renueva la insistencia ya conocida en que el obispo sea un *miembro de la iglesia a la que ha de presidir*. Está tomado del canon 25 del concilio de Reims (hacia el 630 ó 625):

«Que, al morir un obispo, no se ponga en su puesto más que a un indígena de aquel lugar, elegido por el voto universal de todo el pueblo y el consentimiento de los (obispos?) provinciales. Y el que pretenda lo contrario sea expulsado de una sede que, más que recibir, invadió» (MANSI X, 597-98).

No deja de ser duro el calificativo de «invasor» para el candidato de fuera. Y si en él puede haber algo relativo, porque ha nacido en una sociedad más inmóvil, menos unificada y de compartimentos más estancos, hay también algo perennemente válido, y es el afán inculturador de la Iglesia primitiva. Nos queda ahora por ver la tercera fuente de reacción contra la dinámica pecaminosa de lo real. Como ejemplo de esta tercera fuente, tenemos algunos escritos de san Gregorio Magno.

#### 4. Gregorio I (590-604)

Si ha habido un papa preocupado por el ministerio episcopal, ése podría ser san Gregorio Magno. Una de sus obras más conocidas, la *Regla Pastoral*, es un pequeño tratado sobre el ejercicio del episcopado, del que Juan XXIII reconocía que le había acompañado como libro de cabecera durante cuarenta años<sup>4</sup>. En ella expresa su preocupación porque el ministerio pastoral sea servicio y no honor, y por asegurar la aptitud y la coherencia de vida del candidato. Se lamenta a la vez de quienes, por exceso de ocupaciones, pierden la finura de espíritu, y de aquellos que, por buscar la propia quietud, abandonan el servicio (al revés de lo que hizo Cristo, que abandonó la gloria del Padre por nosotros).

Gregorio Magno fue un hombre de gobierno, minucioso y respetuoso a la vez, que intervino en muchos asuntos de la Iglesia de su tiempo, sobre la que facilitan una magnífica información sus cartas. Ahora nos interesa sólo examinar someramente cómo se reflejan esa actividad y esa preocupación pastoral en el tema de los nombramientos episcopales. Voy a proponer tres ejemplos.

##### 4.1. *Intervención para obligar a las iglesias a elegir a sus obispos*

Por las razones evocadas al comienzo de este capítulo (conato de intervenciones del poder civil, o manejos de candidatos ambiciosos), debía de ser frecuente que el nombramiento de pastor para una iglesia se demorase más de

4. Recientemente ha sido traducida y editada en catalán por el obispo de Solsona, Antoni Deig, en la colección «Clàssics del cristianisme» (n. 21; Barcelona 1991). En el volumen 170 de la BAC hay también una traducción castellana.

lo debido (ya hemos visto cómo algunos obispos trataban de evitar esa demora nombrando ellos su propio sucesor y cómo esta solución fue rechazada por peligrosa).

Pues bien, san Gregorio recurrirá a nombrar una especie de «visitador» para esas iglesias, con el encargo de hacerles cumplir la normativa eclesial. Varias de sus cartas repiten un mismo texto estereotipado, una especie de circular, que contiene el nombramiento y las instrucciones al visitador. Analizaremos una sola, dirigida a la iglesia de Cumas, porque las variantes en las otras son realmente mínimas (como, vg., fraternidad en lugar de caridad, etc.):

«... Encargamos, por tanto, a tu fraternidad el visitar a esa iglesia desprovista, para que nadie de ella pretenda tocar nada de los honorarios de los clérigos, de las rentas, ornamentos o ministerios o cualquier otra cosa. Apresúrate a ir a esa iglesia, y exhorta asiduamente al *clero y al pueblo* a que, sin apasionamientos y por consentimiento unánime, demanden un obispo que los presida, que sea digno de ese ministerio y no pueda ser rechazado por los venerables cánones. Y el elegido, que venga a nosotros trayendo el decreto de elección firmado por todos y con la aprobación tuya. También te aviso que no permitas que sea elegido *nadie de otra iglesia*, a menos que entre los clérigos de la iglesia que visitas no se encontrara nadie digno del episcopado (cosa que no creo que ocurra). Y vigila también que ningún laico pretenda el cargo aduciendo méritos o posición social» (Lib. II, carta 22. CC 140, p. 109).

Como ya hemos dicho, la misma fórmula se encuentra en otras cartas, como las que nombran visitadores a los obispos de Terracina, Benevento y Turín (CC 140, p. 467, y MOA, pp. 1014 y 1019), sin que las escasas variantes afecten al sentido del texto que queremos comentar .

5. Cuando la carta no va dirigida al visitador nombrado, sino a la iglesia afectada, para pedirle que reciba al visitador, Gregorio utiliza otro formulario

La demanda de que los candidatos se presenten a él, supongo que la ejerce san Gregorio como metropolitano y no como papa, dada la relativa proximidad a Roma de las iglesias afectadas.

Además de ella, hay una clara reivindicación del «clero y pueblo», así como del episcopado «indígena». El paréntesis que da como muy improbable la eventualidad de que en una iglesia local no se halle ningún presbítero apto para el episcopado («quod evenire non credimus») se repite literalmente en las cuatro cartas, lo cual indica que es una consideración de eclesiología general, y no una concesión a la importancia de una determinada iglesia particular.

Nosotros quizá preguntaríamos si la misión asignada al «clero y pueblo», y que he traducido por «demanden» («expetant»), tiene un sentido consultivo o deliberativo (pues pocas líneas más abajo se habla de elegirlo). Pero parece claro que semejante distinción jurídica no tiene aún cabida en estos momentos históricos. En todo caso, habrá que interpretarla de acuerdo con los «venerables cánones» (es decir, con la tradición antigua) a los que san Gregorio se remite.

Lo innegable —y lo importante— es que un papa tan investido de su misión universal no se siente autorizado ni para prescindir de la opinión de la iglesia local ni para imponerle un obispo de fuera .

que repite muchas frases del anterior. Pero ahora insiste más en que «no elijáis a ningún laico» ni os dejéis influir «por ningún tipo de intercesiones» (cf. *op. cit.* 119, 260, 1015, 1018...)- La primera recomendación pretende que la llegada al episcopado sea el coronamiento de un proceso de aprendizaje y experiencia.

6. Una actitud semejante la encontramos, ya en el siglo anterior, en el papa Inocencio I, que había recibido una apelación contra el nombramiento de un tal Modesto, de pasado más que oscuro. Podría tratarse de un caso de nepotismo, puesto que el papa se lamenta de que algunos obispos, «por hacer favores a sus amigos o a los que les adulan, violan la religión y corrompen

#### 4.2. *Intervención en el caso de un obispo enfermo*

Ese fue el caso del obispo de Rimini, aquejado, según los textos, de una constante «molestia capitis», y que en algún momento había pedido al papa ser relevado. Gregorio parece temer que una situación de desgobierno dé ocasión a intervenciones del poder civil. Y por eso escribe una carta al metropolitano de Ravenna y otra «al clero y pueblo de Rimini». A estos últimos les exhorta a que,

«sin estrépitos y con consentimientos de todos, elijáis con ayuda del Señor un obispo que no contradiga en nada lo establecido por los cánones y sea digno de tan alto ministerio. .. Quiero también que el elegido por vuestra unanimidad se presente ante nuestro hermano y coepíscopo de Ravenna, para ser examinado más detenidamente».

Y al arzobispo de Ravenna:

«urgido por la solicitud de todas las iglesias... me ha parecido que hay que ordenar un obispo nuevo para la iglesia de Rimini. Y ya he avisado al *clero y al pueblo* de esa iglesia para que, según lo establecido, se elijan en concordia un obispo. Ahora te pido que llames a ti y examines al que haya sido unánimemente elegido, tal como saben todos que es mi voluntad» (CC 140A, 691 y 690).

Hoy nos resultará muy difícil de entender esa pretensión de que la elección sea «unánime». Ello quiere decir, entre otras cosas, que no se procedía por votaciones. Y esto mismo explica la frecuencia de los conflictos y la necesidad

los sagrados órdenes». Ante eso, Inocencio escribe a los obispos de la Apulia que, «examinando la apelación, hagáis presentarse al acusado y, si los hechos son verdad, sea depuesto, no sólo del episcopado, sino del estado clerical» (PL 20,606). Inocencio se remite para ello a otra prohibición del concilio de Nicea de que los que habían hecho penitencia pública fueran admitidos a la clericatura. *Interviene para hacer cumplir lo establecido, pero ni aun en el caso límite se arroga él la potestad de nombrar.*

de arbitrajes, que ya hemos comentado en otro momento. Pero esto mismo hace más admirable el afán de respeto a la voluntad popular, a pesar de los pocos medios jurídicos de que se dispone para ello. Nótese también cómo aquí san Gregorio no ha dicho que el elegido se presente a él, sino a su propio metropolitano.

#### 4.3. *Contra la simonía y la intervención real*

Con este tipo de medidas pretendió Gregorio I fortificar a la Iglesia desde dentro. Pero la batalla más dura hubo de darla hacia «fuera»: contra la intervención casi continua de los reyes, sobre todo de los francos. El interés político de los reyes en este punto era, por lo visto, muy grande. Y llegarán incluso a alterar el texto de algún sínodo antes citado, al publicarlo en su reino. Ello da idea de la dificultad de la batalla .

En esta batalla, el papa se propone evitar, sobre todo, dos cosas (aún más que el hecho mismo de la intervención regia): a) que a un laico se le tonsurara por las buenas y se le hiciera inmediatamente obispo (lo que implicaba necesariamente *incapacidad para* el cargo); y b) que el episcopado se adquiriera por compra *simoníaca* (lo que implicaba necesariamente inmoralidad en el cargo).

Para ello escribió varias cartas a los obispos francos, nombró al obispo de Arles delegado suyo en Francia para este punto y, finalmente, se dirigió también por carta a los reyes francos, exhortándoles a evitar los dos puntos dichos e incluso a convocar un concilio de todo el reino franco, que condenara esos dos abusos. No puede decirse que tuviera un éxito pleno; pero lo que a nosotros más nos interesa es conocer su modo de pensar.

El año 597 escribe a Brunequilda, reina de los francos, instándola a que no tolere que nadie llegue al episcopado «a través de dinero, o por el patrocinio de otras personas, sean las que sean, o por razones de parentesco». Le avisa de que la simonía o la venalidad del sacerdocio es «la primera herejía» que amenazó a la Iglesia y que, si se difunde, «puede debilitar a todo el reino» (CC 140A, 520). El tono algo patético de la carta sugiere que el mal estaba bastante extendido. Por eso, dos años más tarde, vuelve a escribir a la reina pidiéndole que convoque un sínodo de todo el reino, junto al legado papal Ciríaco, para condenar la simonía. Oigamos su argumentación:

«Se ha corrompido tanto el ministerio por culpa de la ambición, que algunos pasan inmediatamente de laicos a obispos. ¿Qué podrán hacer y qué servicio podrán prestar al pueblo todos esos que desean ser obispos, no para ser útiles, sino para ser honrados (non ad utilitatem sed ad dignitatem)? Si no aprendieron lo que tienen que enseñar, ¿qué puede ocurrir sino que el provecho ilícito de unos pocos se convierta en desastre de muchos?... ¿Quién va a venerar aquello que se vende y quién no tendrá por vil lo que puede comprarse?» (*ibid.*, 772-73).

Todavía vuelve a escribir al rey Teodorico, el 601, insistiendo en la iniciativa de convocar un sínodo para que, «como tantas veces hemos dicho, los vicios materiales de los obispos y la maldad de la simonía queden condenados por una definición y amputados de tu reino» (*ibid.*, 945).

Obsesión de san Gregorio son la limpieza y la capacitación en el ministerio. Ambas quedan dañadas por la simonía. Y ésta es casi inevitable si el nombramiento procede del rey o del poder civil.

Desde esta óptica, el papa se muestra más dispuesto a transigir en casos en los que no se han seguido esos peligros. Y así, felicita a los prelados de Iliria porque, en el nombramiento del obispo de Constantinopla Juan, «han coincidido la opinión de todos vosotros y la voluntad del

serenísimo príncipe» (*ibid.*, 140, p. 276). Y al año siguiente se quejará ante la emperatriz Constantina por el nombramiento de Máximo como obispo de Salona, diciéndole que está dispuesto a olvidar el procedimiento «como si yo mismo lo hubiese nombrado»; pero «el hecho de que haya sido elegido por dinero, no puedo pasarlo por alto». Y, como Máximo se resistía a acudir a dar explicaciones al papa, se lamenta: «si las causas de los obispos que me han sido confiados disponen de ayudas ajenas ante los piadosísimos reyes, ¿qué pinto yo, infeliz, en esta iglesia?» (*ibid.*, 140, 317-18).

## 5. Conclusión

En resumen, Gregorio Magno luchó, ante todo, por asegurar la capacidad espiritual *e intelectual* de los candidatos al episcopado.

Para ello se fió más de las iglesias locales que de los príncipes o los obispos antecesores en el cargo.

Defendió claramente el principio electivo, pero añadió la reserva de un «examen» o aprobación del elegido, bien por el metropolitano o por él mismo (como si temiera que el pueblo puede elegir gente buena, pero no suficientemente preparada ).

Así se intenta mantener, en una situación mucho más difícil, la armonía afirmada desde los comienzos de la Iglesia entre «electio» e «irreprehensibilitas». Si esta armonía no es fácil, y exige a veces compromisos, *es todavía*

8. En el *Comentario a los Reyes* (VI, 83), y a propósito de Sama, hermano de David, que no fue elegido rey por demasiado simple, Gregorio Magno afirma que «en la cumbre de la Iglesia no ha de haber meramente hombres humildes pero imperitos, sino humildes e *instruidos*», porque, de lo contrario, sabrían ojedecer, pero no sabrían *enseñar* (CC 144, p. 596).

*mayor el peligro que se sigue de sacrificar uno de los dos extremos.* Por eso, ni aun en una situación tan difícil como la que hemos visto se consideró el papa autorizado a intervenir él personalmente en la designación de los obispos.

Y de la importancia de este último punto encontraremos un ejemplo significativo ya entrado el siglo siguiente. En una de las numerosas vidas de san Bonifacio (o Winfrid), recogidas en MGH, aparece esta anécdota datada hacia el 755: el papa Esteban había sido maltratado por los romanos (el cronista no puede resistirse, y comenta: «ut mos eorum est», como suelen hacer) y, a raíz de estos ataques, realizó un viaje al país de los francos, donde pidió ayuda al rey Pipino, y fue muy bien acogido y tratado por éste. Después «se quedó algún tiempo en las regiones de los francos. Y ocurrió entonces que el papa (*dominus apostolicus*) ordenó a Rutgang para obispo de Metz. Por la cual cosa, el venerable Bonifacio le plantó cara en público (*infaciem ei restitit*) diciéndole que no le estaba permitido abandonar la sede de Roma ni transgredir las normas de los Padres y ordenar un obispo sin el consentimiento del titular de la diócesis a la que pertenecía aquel lugar, sea el que sea. Y que un comportamiento así no lo hubieran tenido sus predecesores, ni lo enseña la regla eclesiástica (MGH, *Scriptorum* II, 356).

Finalmente, Pipino hará de arbitro entre los dos. Pero no deja de ser llamativa esa clara conciencia de los «límites» del primado, practicada por un santo y aceptada por un papa, por extraña y aun subversiva que hoy nos parezca.

Y como balance de toda esta lucha de la Iglesia, podemos dejar el siguiente juicio de Fliche-Martin: «la situación mejora hasta el día en que Carlos Martel, distribuyendo obispados y abadías a sus incondicionales, entrega al pillaje las dignidades eclesiásticas» (*Historia de la Iglesia* V, 367). Duró, por tanto, aproximadamente un siglo.

Pero con esto estamos ya en el capítulo siguiente.

**Entre el caos y la añoranza**  
**(hasta el fin del milenio)**

La característica más nítida de la época que ahora sigue, me parece ser la pluralidad. Ya no es posible detectar un tipo de práctica medianamente uniforme. En todo caso, lo más dominante sería el enfeudamiento progresivo de los nombramientos al poder civil, pero no sin ejemplos de protesta y sin intentos de volver a formas más fieles a la tradición.

Ante esa pluralidad, parece ya imposible seguir un orden cronológico, y por eso vamos a preferir para este capítulo un orden de materias. Hablaremos de los concilios ecuménicos, de las protestas proféticas personales, de las iglesias particulares, de los reyes y príncipes y, finalmente, de las apelaciones a Roma. Estos cinco capítulos permitirán clasificar el material de que disponemos para exponer una época que irá a dar en la conocida lucha de las investiduras de Gregorio VII.

### **1. Concilios ecuménicos**

Las decisiones de los concilios *ecuménicos* que abordan nuestro tema se mantienen en la línea del primer concilio de Nicea ya citado: como modo de evitar la intromisión

1. En adelante reservaré la palabra «concilio» sólo para los llamados

del poder civil, se prefiere reservar la elección a sólo el clero o sólo los obispos. Una opción que también había seguido el sínodo de Braga que vimos en el capítulo anterior. En la época que ahora nos ocupa, tal opción puede venir reforzada desde Occidente por un sínodo romano (el I de Letrán), que pretendió legislar para toda la Iglesia.

### *1.1. Un precedente romano*

El origen de este sínodo está en un cisma nacido con motivo de la elección del papa Esteban III. Todos los problemas que hasta ahora hemos expuesto sobre los obispos habían de presentarse algunas veces en el caso del obispo de Roma, y con más gravedad, dada la importancia progresiva que iban adquiriendo los papas. Esto es lo que ocurrió el 769, cuando el usurpador Constantino pretendió la nominación frente a Esteban III.

El sínodo reunido en Letrán comienza haciendo una historia del cisma, y en su tercer decreto legisla así:

«Prohibimos bajo anatema que ningún laico, ya sea militar o de las otras clases, pretenda participar en la elección del obispo [de Roma]. Que lo elija el resto de los *obispos* y proceres de la Iglesia y el *clero*. Sólo luego que haya sido elegido y llevado a la sede patriarcal, los jefes militares, el ejército, los nobles y el conjunto del pueblo romano *acudan a saludarlo* como señor de todos. Que todos los obispos suscriban el decreto de nominación, y que esto mismo se observe en todas las demás iglesias» (MANSI, 12,719).

La exclusión de los poderes políticos se ha convertido en exclusión del laicado. Dos razones hacen comprensible este

concilios «ecuménicos» o de toda la Iglesia universal. A las asambleas de iglesias particulares o nacionales (que en los pasados capítulos hemos llamado con frecuencia «concilios: de Toledo, de París, etc.) las llamaremos desde ahora «sínodos».

decantamiento: por un lado, la tremenda estratificación de la sociedad, en la que sólo los señores eran verdaderos ciudadanos. Y, por otro, la progresiva clericalización de la Iglesia, que he estudiado en otro lugar y que para esta época está ya concluida.

En este contexto, la legítima intención de liberarse de los militares y de los nobles se ha convertido en la prohibición de que «ningún laico» participe. Ya hemos notado que el primer concilio de Nicea (325) había echado mano de un recurso semejante, porque, tras la división del imperio, el Oriente sintió mucho más el intervencionismo de los emperadores. Por eso no puede extrañar la generalización de que «esto mismo se observe en todas las demás iglesias».

Este episodio ambienta los dos textos que ahora siguen.

### 1.2. *Nicea II (7º concilio ecuménico)*

El primero es del año 787:

«Debe considerarse inválida toda elección de obispo, presbítero o diácono hecha por los gobernantes [*archóntón*]... Pues es preciso que el que ha de llegar al episcopado sea elegido por obispos [sin artículo], tal como determinaron los santos Padres de Nicea» (canon 3, COED, 116).

A continuación se cita el canon que hemos comentado en el cap. 3 de esta obra. Pero, a pesar de la pretensión de continuidad, hay en el texto dos variantes importantes. La primera es que ya no se trata de una recomendación insistente, ni siquiera de un mandato, sino de una medida jurídica que declara nulos los actos contrarios. Y la segunda

es que el decreto se extiende, no sólo a los obispos, sino a presbíteros y diáconos. Ambos trazos revelan probablemente la gravedad del problema contra el que quiere luchar este concilio.

### 1.3. *Constantinopla IV (8.º concilio ecuménico)*

El segundo texto conciliar es casi cien años posterior y proviene del cuarto Concilio de Constantinopla (869-70):

«Este santo concilio ecuménico, en conformidad con los anteriores, *define* y establece que los nombramientos y consagraciones de obispos se hagan por *elección y decreto del colegio episcopal*. Y promulga como ley que ninguno de los príncipes o autoridades seculares se entrometa en la elección del patriarca, del metropolitano ni de ningún obispo, no sea que de ello resulten confusiones o contiendas desordenadas e insensatas. Pues no es conveniente que nadie de las autoridades o *de los otros laicos* tenga ninguna clase de potestad sobre los dichos eclesiásticos, sino que deben más bien callar y esperar hasta que la elección del futuro obispo por el colegio eclesial se concluya ordenadamente... Y cualquiera de los gobernantes o de los poderosos o laicos de otro nivel que intente actuar contra este modo canónico de elección concorde y armónica de los cargos eclesiásticos, *sea anatema*» (canon 12, COED, 158-59).

El concilio mantiene el principio electivo, pero reduciéndolo también al colegio episcopal (evidentemente, se trata de los obispos de una provincia o metrópoli).

Sorprende además la separación entre «poderosos» y «laicos»: en esta falsa distinción juega también un papel la progresiva configuración del episcopado como dignidad mundana: ello hará que los obispados puedan convertirse en objeto de ambiciones de poder, quedando fuera del alcance del pueblo y originando lo que suelen producir todas las ambiciones de poder: «confusiones y contiendas desordenadas e insensatas».

Finalmente, hay que señalar que el decreto tiene el máximo nivel de seriedad de las declaraciones del magisterio eclesiástico: comienza con un «definimos» y termina con un «sea anatema».

Este podría ser el balance de las enseñanzas del supremo magisterio eclesiástico. Como puede verse, hay en él, a la vez, una continuidad, pero también una nueva inculturación, respecto a lo establecido por el primer concilio de Nicea.

## 2. Las protestas proféticas

Las voces de protesta que se levantan en estos siglos van aún más allá de lo establecido por los concilios ecuménicos. Protestan como éstos contra el poder civil, pero, *más allá del posibilismo de la elección por obispos solos, quieren recuperar el conocido binomio «clero y pueblo»* (o clero y plebe).

El documento más importante de los que vamos a citar es de mediados del s. IX. La fecha es importante para ambientarlo: después del agudo «nacionalcatolicismo» de Carlomagno, se va produciendo una reacción contra él (que, en parte, es fruto del mismo renacimiento cultural suscitado en la época carolingia). Esta idea de reacción contra un «nacionalcatolicismo» nos ayudará a entender que muchos escritos de protesta de la época reivindiquen una secularización del poder civil, una no intervención en asuntos eclesiásticos y un retorno a la libertad de las comunidades en la elección de los obispos .

3. Extremando la alegoría, no sé si puede ser útil evocar las reacciones de lo mejor de la iglesia española en los últimos años del nacional-catolicismo franquista.

## 2.1. El diácono Floro

Este es el significado del escrito del diácono de Lyon, Wandelberto Floro, que ahora vamos a comentar. Floro fue una de las voces importantes de la Iglesia de su época, y es conocido en el mundo teológico, por ejemplo, por su desautorización de muchas ideas de Escoto Eriúgena. Se trata, pues, de una voz de calificada ortodoxia eclesial.

Voy a citar casi íntegro un «panfleto» sobre la elección de los obispos (*de electionibus episcoporum*), buscando una traducción de los largos párrafos latinos que sea lo menos pesada para el lector:

«Todos los que ejercen el sacerdocio en la Iglesia saben cómo hay que proceder en las ordenaciones episcopales, y qué es lo que mandan la autoridad de los cánones y la costumbre eclesiástica, de acuerdo con la ley divina y la tradición apostólica: que, al morir un pastor y quedar vacante la sede, ocupe su lugar uno de aquella misma iglesia, elegido por consenso unánime del clero y el pueblo, proclamado por decreto público y solemne, y consagrado por un número suficiente de obispos. Y no se puede dudar de que lo que de este modo hace la Iglesia queda sancionado por el juicio divino.

Esto es lo que se enseña en los sínodos y en los decretos de la sede apostólica sancionados por toda la Iglesia de Cristo desde los comienzos. Son las mismas razones que utilizó san Cipriano... para defender a Cornelio, obispo de Roma, contra algunos calumniadores envidiosos y soberbios: 'Cornelio fue hecho obispo por juicio de Dios y de su Cristo, por testimonio de todo el clero y sufragio del pueblo, con el consentimiento de los antiguos obispos y de las buenas gentes... Si, al estar ya en su sede, algún otro quisiera ocupar el episcopado, es preciso que no llegue a ser ordenado quien no guarda la unidad consensuada de la Iglesia (*unitatis per consensum*)...!.

Consta que los obispos de todas las iglesias de Dios fueron ordenados y dirigieron a su pueblo de acuerdo con estas palabras, sin ninguna consulta a los poderes civiles.

durante casi cuatrocientos años a partir de los Apóstoles. Y, cuando comenzó a haber príncipes cristianos, permaneció en gran parte la misma libertad eclesiástica en las ordenaciones de los obispos...

La costumbre que más tarde se ha ido introduciendo en algunos reinos, de que la ordenación se haga con la aprobación del príncipe, vale sólo como desborde de fraternidad, para que haya paz y concordia con el poder mundano. Pero no añade nada de autoridad ni de verdad a la ordenación, la cual sólo puede darse por voluntad de Dios y consenso de los fieles, pero nunca por el poder real. Pues el episcopado no es un cargo humano, sino un don del Espíritu... Por tanto, peca gravemente cualquier príncipe que piense poder regalar como favor suyo aquello que sólo dispensa la gracia divina.

[Confirma lo anterior con los ejemplos de san Martín y del beato Euterio].

También vemos que en la iglesia de Roma los obispos son consagrados hasta hoy sin preguntar nada al rey, sólo por sufragio de los fieles y cumplimiento de lo establecido. Y ellos, con la misma libertad, ordenan y establecen los obispos de todas las regiones y ciudades que les están sujetas. Y nadie es tan loco que piense que la compañía de la autoridad mundana añade algo de santidad a la gracia divina...» (PL 119, 11-14).

No estamos ante una página de cualquier teólogo «progre», de hoy. Pero sí que es importante destacar algunos puntos teológicos de este escrito.

a) Floro, como es lógico, se remite a la iglesia antigua, quizás idealizándola un poco, pero para buscar como norma la coincidencia con lo mejor de ella.

b) Llama la atención la seguridad de que, en nuestro tema, está en juego «la voluntad divina y la tradición apostólica», como proclamaba ya san Cipriano.

c) En el párrafo segundo, es importante la concepción de la unidad de la Iglesia como unidad de consenso y no de simple imposición. Y esto es más de destacar por cuanto

éstas son también palabras de san Cipriano, que pasa por ser uno de los teólogos más consagrados en el tema de la unidad de la Iglesia.

d) También merece destacarse lo que calificaríamos como «devaluación teológica» de la autoridad civil: ésta tiene su campo, pero en modo alguno debe pretender revestirse de aureola religiosa. Floro concederá una consulta a los reyes como gesto supererogatorio de paz y de buena convivencia. Pero sus palabras recuerdan aquella famosa confesión de los primeros cristianos («el Señor es Jesús»), en cuanto se la contraponía a la profesión pagana («el César es Señor»). La veneración religiosa de la autoridad terrena ni añade nada ni transparenta el señorío de Jesús. Y pensar lo contrario es una locura, que se convierte en «delito» cuando es el rey quien piensa así.

e) Notemos, finalmente, la apelación al ejemplo de Roma. Aunque Floro pueda idealizar algo el pasado, es teológicamente cierto que la autoridad de Roma es, ante todo, la autoridad de su ejemplo, la de «presidir en el amor», como escribiera Ignacio de Antioquía.

## 2.2. *Pascasio Radberto*

Este autor escribió, entre el 840 y el 851, una vida del abad Walda, contemporáneo de Ludovico Pío, que pretende ser reivindicativa del personaje, cuyas actitudes abiertas le habían granjeado muchas críticas y desautorizaciones. Pascasio insiste en que quienes le denigran son «los mundanos, los ambiciosos y los poderosos», y que ésta es la mejor defensa de Walda. La obra está escrita en forma de diálogo, en el que participa el mismo Pascasio y en el que todos los nombres propios parecen encubrir a algún personaje real. Pascasio es quien da siempre las respuestas más autorizadas y, en un momento del diálogo.

alaba a Walda por su incoformidad frente a muchos abusos de la Iglesia. Entre esas protestas,

«detestaba también que los episcopados no fueran con-feridos por las autoridades canónicamente establecidas y que no se mantuviera la elección» (PL 120, 1612).

### 2.3. *Atton de Vercelli*

Si de Francia pasamos a Italia, nos encontramos con el obispo de Vercelli, Atton (924-61), quien tiene un escrito cuya traducción me ofrece duda. El título (*De pressuris ecclesiasticis*) creo que podría traducirse como «los aprietos» de la Iglesia o «las opresiones» de la Iglesia. Optando por la traducción más suave, estaríamos ante un precedente de las famosas «llagas de la Iglesia» de Rosmini.

Toda la segunda parte de esa obra está dedicada a la designación de los obispos. De ella citaremos sólo el final:

«Es necesario que en la elección de los obispos se observe en todo el orden de los santos cánones: que el clero y el pueblo no sufran ningún perjuicio, sino que tengan la facultad de elegir con plena independencia y plena tranquilidad a quien mejor les parezca. Que el elegido sea examinado minuciosamente por el metropolitano. Y si alguien cree que puede justamente objetarle algo, tengan todos licencia para ventilarlo allí, de modo que, si logran convencerle de culpa, quede [el candidato] privado de la gracia de la consagración. Pero, si se le reconoce digno, entonces sea consagrado solemnemente con la mayor devoción y con consentimiento del rey de quien dependa la diócesis» (PL, 134, 87).

Clero y pueblo ocupan la reivindicación primaria. Y esta demanda abarca su libertad para elegir y su competencia para rechazar, si logran demostrar alguna indignidad objetiva. Atton accede a reconocer al rey un consentimiento supererogatorio, al igual que hiciera el diácono Floro.

#### 2.4. *El peligro pastoral*

Ya sabemos que, en estas horas antiguas de la historia, la elección no constituye un acto jurídicamente regulado por recuento de votos y mayorías o minorías. Se trata más bien de un acuerdo logrado por consenso o por aclamación. Ello hace comprensible que, más de una vez, el papel de los electores (sobre todo del pueblo) quede reducido a la confirmación o aprobación de un candidato elegido por otros. Pero, aun reducida a esta expresión mínima, la participación del pueblo no deja de tener una gran importancia pastoral, precisamente para evitar lo que ya quería evitar el papa Celestino I: que a ninguna iglesia se le imponga un obispo contra su voluntad. La razón de esta importancia pastoral la ofrece un texto que relata y justifica la elección del obispo de Cahors, hacia el 990:

«Cuando un obispo deba ser sustituido por otro, conviene atender la apelación y la aclamación del clero y la demanda del pueblo que quedó sin jefe, *por temor de que la ciudad desprecie al obispo que no ha deseado, y con ello se acabe debilitando la religión*» .

Un obispo impuesto es una cruz para el interesado y un peligro para la religión. La Iglesia se pregunta muchas veces el porqué de su escaso respeto social y del aumento de la increencia. Sin querer reducir los complejos fenómenos históricos a una única causa, cabe decir que la misma sabiduría secular de la Iglesia le suministra aquí algún elemento importante de respuesta.

Y precisamente a la luz de esta sabiduría pastoral se comprenden algunas actitudes sonoras de protesta, como la del obispo de Chartres, Fulberto (952-1028), erudito de

prestigio a quien —por su gran afán educador— se le conocía como «el venerable Sócrates». Pues bien: Fulberto «se negó a participar en la consagración episcopal de Teodorico, por no haber sido elegido por el clero y el pueblo» . Y lo importante es que no constituye el único ejemplo de esta conducta, que seguramente no era una simple protesta jurídica, sino el efecto de una preocupación pastoral.

## 2.5. *El peligro eclesial: la simonía*

La intervención de los poderes civiles no era mala sólo porque hiciera competencia o quitara libertad a la Iglesia, sino porque llevaba un germen de corrupción: el obispado, convertido en premio o favor, acaba siendo un objeto de compraventa. Así nace la simonía, llamativamente extendida y que desata las voces críticas más duras y airadas. Nuestro último ejemplo será una de esas voces y pertenece ya a los comienzos del próximo milenio. Pero vale citarlo aquí porque es una de las voces que van preparando la reforma gregoriana que veremos en el capítulo siguiente. Procede de la obra «Contra los simoníacos», del cardenal Humberto. Su lenguaje es muy duro: se queja de que los príncipes, en lugar de dedicarse al «militare negotium» (!) y a defender a la patria, incursionan en el campo de la Iglesia y se hacen superiores a primados y metropolitans en la elección episcopal. Llama a los simoníacos «rapaces», «hipócritas», «ladrones», «invasores», «devastadores»... Evoca como solución el orden antiguo «establecido por los sumos pontífices y el Espíritu Santo», citando los textos conocidos de Celestino I y León I. Termina afirmando que ese orden ha sido puesto ahora del revés, «conculcando *toda la religión* cristiana», y que por eso los nombrados de modo simoníaco «no han de ser contados entre los

obispos» (*Adversus simoniacos*, III, 5 y 6. PL 143, 1148 y 49).

Pero, más allá de su válida protesta moral, creo que en la obra se adivina un problema muy real de toda la historia futura: cómo mantener, en una sociedad teocrática y no secularizada, la distinción entre los «dos Reinos» o dos órdenes.

Todos estos ejemplos son, desde luego, *muy* importantes. Pero, al acabarlos, hemos de recordar que las protestas son muchas veces tales porque no constituyen la norma habitual de una conducta, sino la excepción a ella. Esto es lo que ocurre en nuestro caso.

### **3. La práctica eclesial**

Entendemos ahora por «práctica» todos los aspectos de la vida de la Iglesia. Por pertenecer a la vida real, tienen a veces más dosis de posibilismo que las puras protestas utópicas. Por ello pueden resultar a veces más contaminados, pero también menos estériles o más fecundos que la mera crítica. Sin pretender agotar todos los aspectos de la vida de una iglesia, voy a clasificar los testimonios recogidos según tengan carácter legislativo, de ejercicio de la autoridad, de testimonio de los hechos o de reflexión sobre lo que ocurre.

#### *3.1. Textos legales*

Al obispo alemán Bucardo, que rigió la diócesis de Reims desde el 996 al 1026, debemos no sé si la primera colección de textos legislativos del primer milenio cristiano, tomados de concilios, sínodos y decretos o cartas de papas. Una especie de precursor del famoso *Decreto de Graciano*, que comprende veinte libros divididos por materias y que se

conoce como *Opus decretoruin*. El primero de sus veinte libros está dedicado a los obispos y contiene nada menos que 233 cánones o capítulos. El autor, por supuesto, no hace más que citar textos, repetir la ley en una hora de cumplimiento escaso. Se trata de un procedimiento que no reforma demasiado, pero a nosotros nos ayuda a recordar. Y, efectivamente, un recuerdo de algo ya conocido es lo que nos sugieren estos dos cánones:

«Que ningún obispo sea dado a los fieles por la fuerza; que se busque *el deseo y el consentimiento* del clero, del pueblo y de la nobleza (*ordo*); que sólo se elija a alguien de otra iglesia cuando no haya nadie digno entre el clero de la ciudad correspondiente (lo que no creemos que ocurra) ...; que los clérigos tengan la *facultad de oponerse* si son obligados» (c. 7). «No hay ninguna razón para que sean *contados entre los obispos* aquellos que no hayan sido elegidos por los clérigos, solicitados por el pueblo y consagrados por los obispos coprovincianos, previo aviso del metropolitano» (c. 11) (PL 140, 551, 552).

No deja de llamar la atención hoy el detalle de que, entre 233 cánones que tocan todos los aspectos posibles de la vida y ministerio episcopal, sólo en dos de ellos se mencione al papa: en el 176, para establecer el derecho de apelación a él; y en el 192, para afirmar el derecho del papa de *restituir* en sus sedes a los obispos injustamente depuestos (*ihid.*, 601 y 606. Este último canon parece aludir, sobre todo, a obispos depuestos por presiones del poder civil con la transigencia o debilidad del episcopado de la misma provincia) .

6. Indiscutiblemente, este detalle tiene que ver con la teología del primado de Pedro que se expone en los dos primeros capítulos de este primer libro. Bucardo vincula el primado de Pedro a la sede, no a la persona («quod eius iuste successit sedi»), y lo concibe como una primacía de arbitraje: «aunque la elección de todos [los apóstoles] fue paritaria, sin embargo le concedió a san Pedro que presidiese a los otros para que resolviera con prudencia las cuestiones y las causas contrapuestas de los demás. Y esto creemos que sucedió

Y si el texto anterior se limita a repetir, el que ahora vamos a citar pretende ser más creativo y más posibilista, dada la situación que tiene que afrontar y que él mismo describe al comienzo. Se trata del canon 7 de un sínodo celebrado en Valence el 85 y que tiene cierta importancia por motivos dogmáticos (condena del predestinacionista Godescalco, etc.):

«Por culpa de nuestros pecados, se están ordenando para muchas ciudades obispos no elegidos ni examinados, casi carentes de ciencia y de letras, y alejados de las prescripciones apostólicas. Con ello va languideciendo el vigor de la Iglesia. Por eso hemos decidido que, cuando el Señor llame al obispo de alguna ciudad, se pida al gloriosísimo rey que se digne permitir una *elección* canónica al clero y pueblo de la dicha ciudad... Y encontrada una persona digna, con el *consentimiento* de todo el clero y del pueblo, se la ponga al frente de la ciudad para gloria de Dios. Y si algún clérigo viene del servicio de nuestro piadoso príncipe para ser puesto como obispo al frente de alguna ciudad, examínese primero con solicitud y casto temor cuál es su vida, y luego cuál es su ciencia. Y el metropolitano decida delante de Dios y con valentía eclesiástica» (MANSI 15, p. 7).

No toca comentar aquí el repetido carácter urbano de los obispos, que ya hemos encontrado varias veces. Tampoco comentaremos los adjetivos y los superlativos que se dedican a los príncipes. Notemos sólo tres cosas:

- a) la insistencia en «vida y ciencia»;
- b) la equivalencia entre *elección* y *consentimiento* (que por eso he subrayado, y que es lógico en un sistema de

por providencia de Dios, para que ninguno de los futuros quisiera apropiarse para sí lo que es de todos, sino que las causas y asuntos más graves... confluyeran en la sede del príncipe de los Apóstoles, para que reciban el final de sus peleas allí donde tuvo inicio su institución...» (PL 140, 549-550, con referencia a una carta del papa Melquíades a los obispos hispanos).

elección que no conoce los votos secretos y las mayorías); y, sobre todo,

c) los equilibrios que se intenta hacer ante la presión real: salvar la elección pidiendo permiso al rey para ella; dejar al metropolitano la posibilidad de aceptar candidatos regios si se salva al menos la aptitud de la persona (aunque se sacrifique el principio electivo). Pero, a la vez, el deseo de que esta aceptación no sea por un temor cobarde, sino por lo que el texto califica como un temor «casto» .

### 3.2. *Autoridad y arbitraje*

La intervención de los poderes civiles producía muchas veces división entre el electorado o hacía imposible el consenso, sobre todo en aquellos obispados que pertenecían a territorios disputados por diversos reyes, tras la división del imperio de Carlomagno y las largas luchas que la siguieron. Pues los reyes procuraban tener obispos adeptos en las regiones disputadas. Estas divisiones más frecuentes hacían más necesaria la autoridad y el arbitraje del metropolitano, incluso ante sus mismos coepiscopos. Y esta autoridad es la que exhibe Hincmar de Reims, que había sido elegido obispo en un sínodo de Beauvais, el

7. Vale la pena citar el canon 14 de este mismo sínodo, porque, aunque ya no afecta al tema del nombramiento, da una serie de indicaciones útiles y de actualidad sobre las relaciones del obispo con su grey: «Cada uno de nosotros, con piedad paterna y solícita, procure que ni en el pueblo, ni entre los sacerdotes, ni en los monasterios que le están confiados, se produzcan murmuraciones y quejas contra los pastores *por causa de algunas conductas opresoras*. Pues estas cosas deshacen dolorosamente el vínculo de caridad que es el primero que Dios quiere que exista —y que nos urge— entre el pastor y su pueblo. Y si *se esconde Dios, que no puede habitar en la ruptura de los corazones* (mentium), se seguirán grandes daños y muerte de las almas. De tal modo que *los que descuidan estas cosas ya no son pastores, sino asesinos* (interfectores) *de las ovejas de Cristo*» (MANSI, 15,10).

año 847, en una carta a su colega y homónimo Hincmar, obispo de Loudun:

«Cuando haya un obispo difunto en ella [la provincia], me toca a mí y no a ti nombrar un visitador para la iglesia que se haya quedado viuda. Me toca a mí y no a ti ordenar que se lleve a cabo la elección según los cánones. Y si los deseos de los electores se fragmentan en partes, me toca a mí y no a ti elegir a aquel que posea más méritos y más estudios. Y a mí me toca, no a ti, examinar al que hade ser ordenado» (PL 126, 311-12).

El tono de la carta da idea de la seriedad de la disputa que hay tras ella. Pero, dejando aparte la dureza del tono, toca a nuestro comentario señalar la misión arbitral de la autoridad, que está precisamente para garantizar la «democracia»; y también los criterios de ese arbitraje, que aquí no se ponen en mayorías frente a minorías, sino en «studiis et meritis». (La noción de iglesia «viuda» la volveremos a encontrar al final de este capítulo).

### 3.3. *Una crónica ejemplar*

Más allá de los esfuerzos jurídicos y de autoridad para regular una situación que se iba escapando de las manos, quisiera citar ahora un acta notarial del año 855, que nos narra la elección de Teotardo, obispo de Narbona. El notario testifica que participaron en la elección 4 archidiaconos, 5 abades y 95 presbíteros. Y, más allá de su carácter rutinario o edificante, el acta nos permite imaginar cómo podrían ser las elecciones en aquella época. Oigámosla:

«Los obispos de Carcasonne y Béziers reunieron al clero y al pueblo de la ciudad en la iglesia catedral, y les exhortaron a elegir, bajo la inspiración de Jesucristo, a un hombre prudente y sensato capaz de soportar el peso del episcopado y de gobernar al pueblo. Tenían en las manos el diploma real y un escrito del abad Hugo y del marqués

Ricardo de Borgoña, que había llevado su legado, el abad Gilberto. Después del discurso inicial, el obispo Gisier, subiendo al pulpito, explicó al pueblo, de acuerdo con las normas canónicas, que no estaba permitido ordenar obispo a quien no había sido elegido por el clero y pueblo. Pidió al pueblo, en nombre de Dios, si creía que podría encontrar en la comunidad diocesana a una persona que pudiese ejercer dignamente las funciones del episcopado, en conformidad con las leyes de Dios y del país; y, en caso afirmativo, que lo dijese en voz alta, consultándose unos a otros. Entonces, todos los clérigos, los abades y el pueblo respondieron lo que les parecía cierto: 'Tenemos un arcepreste llamado Teotardo, lleno de ciencia y caridad, conocido por la pureza de sus costumbres y capaz de gobernarnos después de Dios. Por estas razones lo elegimos hoy y lo aclamamos y reclamamos como obispo'. Al oír estas aclamaciones, el obispo que presidía pidió a los asistentes que toda persona opuesta a esa elección se levantara y hablase con confianza. Y todos contestaron: 'Si alguien se atreve a hablar mal de Teotardo, que salga aquí delante, y le haremos ver que se equivoca'. No se levantó nadie. Los obispos, y el pueblo con ellos, dieron gracias a Dios. Después firmaron el decreto junto con un gran número de clérigos, abades y laicos» .

Merece notarse la finura evangélica con que el texto afirma que el obispo está para gobernar sólo «después de Dios». Por lo demás, no será extraño si pensamos que la crónica es demasiado bonita para ser verdadera. En este caso queda el recurso de mirarla como un caso aislado y no como regla general: como la golondrina que no hace verano, pero lo simboliza y lo recuerda. Que no se trata de una práctica general, lo demuestran los dos textos que vamos a citar en el subapartado siguiente y que permiten adivinar cierta

desconfianza frente a la elección plena, provocada quizá por la proclividad a la demagogia que suelen tener las épocas difíciles.

### 3.4. *Suspicias frente al pueblo y sus peligros*

El *Decretum Gratiani* recoge una carta del papa Esteban V (hacia el 888) al arzobispo de Ravenna, en la que se da por enterado de la muerte de un obispo y de las divisiones que han surgido a la hora de elegir sucesor. Comenta que eso no le extraña, porque «todos buscan sus propios intereses y no los de Jesucristo». Le exhorta a convocar al clero y al pueblo, pero precisa: «la elección pertenece a los sacerdotes, y el consentimiento del pueblo debe añadirse; porque *el pueblo debe ser enseñado, no obedecido*» (I, Dist. 63, c. 12. Ed. Friedberg I, 238)\*^.

Aquí sí que encontramos una distinción nítida entre «elección» y «consentimiento» o mera aprobación. Más peligrosa es la razón aducida (que ya había sido invocada por León Magno) y que pone en el mismo plano «enseñar» y «obedecer», para así convertirlos en alternativos.

El otro texto es del monje Gerberto, que, con el nombre de Silvestre II, llegará a ser el primer papa francés, el 999. Tuvo fama de ser el hombre más sabio de su época, aunque otros atribuyeron su sabiduría a contactos con el demonio. Y vivió durante una larga temporada en el monasterio de Sant Cugat del Valles, desde donde traspasó a Francia muchos textos y documentos de la sabiduría árabe, referentes

9. Esta carta aparece entre una anterior, que habla expresamente de «presbíteros, diáconos y todas las turbas (universam turbam)», y otra posterior, dirigida también al arzobispo de Ravenna por el papa Nicolás, que dice sencillamente: «no consagres obispos para la Emilia sino tras la elección del clero y el pueblo». Por eso, el principio de Esteban V de no-obediencia al pueblo no constituye una jurisprudencia establecida, sino una solución de emergencia para un caso de conflicto.

a matemáticas, numeración arábica, etc. Hombre ambicioso y de gran talla política, plantó cara en más de una ocasión al centralismo romano, que ya iba despuntando. Pero luego, al ser elegido papa, se volvió mucho más papista de lo que había sido antes, porque así es como suele funcionar la razón humana. Nombrado arzobispo de Reims en 991, escribe en una carta, hablando de su elección:

«La sagrada Escritura afirma que la voz del pueblo es la voz de Dios, y los cánones exigen que se consulten los deseos del clero y del pueblo. Pero nosotros hemos seguido estos textos demasiado a la letra, sin intentar ponerlos de acuerdo con otras afirmaciones de la Escritura, y se ha oscurecido nuestra mente. Ciertamente no era voz de Dios aquella voz del pueblo que gritaba: '¡crucifícale, crucifícale!'. No toda voz popular es voz de Dios. Por tanto, en la elección de un prelado no hay por qué buscar los votos y el deseo de todo el pueblo, sino solamente del pueblo que no se halla corrompido ni sobornado con la esperanza puesta en el lucro». (PL 139, 191-92).

Gerberto pretende luego que él fue elegido por la voz «de aquellos que son de Dios (eorum qui Dei sunt in clero et in populo)».

En ambos casos puede haber buena dosis de razón en los motivos aducidos. Pero el peligro es que las soluciones propuestas llevarán o a una clericalización o a una aristocratización del nombramiento episcopal. Gerberto, sin duda, ha puesto el dedo en los límites de toda democracia, como los palpamos también hoy nosotros. Pero no resuelve la pregunta de cómo reconocer a «aquellos que son de Dios»: parece pensar que son los que estaban con él. Y así se abre paso a un autoritarismo que ignora que es todavía más falso el principio de que la voz del príncipe, o la propia, es la voz de Dios.

En resumen: muchas veces en la iglesia de esta época la fórmula tradicional «clero y pueblo» se decanta hacia

uno de los dos miembros. Mejor dicho: o se decanta *en favor del primero* o, cuando se mantiene la igualdad entre ambos, el pueblo queda sustituido por una *aristocracia*: y así, de los ciudadanos (cives), se pasa con frecuencia a los nobles, los «optimates», los caballeros de la catedral, que eran vasallos del obispo, o los condes y vizcondes de la región. El papa Nicolás I parece inclinarse a un «consensus magnatum et totius cleri»: un arreglo entre los magnates y el clero, que luego, eso sí, requerirá la aprobación del pueblo, por aquello de que no puede darse a nadie un obispo contra su voluntad .

Si, por el contrario, la elección queda reducida sólo al estamento clerical, éste suele abarcar al clero de toda la diócesis, como parece lógico. Pero no es extraño que a veces se reduzca a solos los obispos coprovincianos, de acuerdo con el canon del concilio I de Nicea ya citado. Y aún es más frecuente que los canónigos de la catedral se la reserven para ellos solos, excluyendo al clero rural (o, aun sin excluirlo, les será más fácil ponerse de acuerdo entre ellos, dado que los curas rurales están más alejados y más dispersos"). Esta fórmula se encuentra muy extendida hacia la mitad del s. X, y es más tolerada por los reyes que la elección por el pueblo. De ahí que algunos papas tiendan a promoverla. Y, como ejemplo, baste la siguiente concesión del papa Agapito II (946-54) al obispo de Macón:

«El obispo Maimbod ha pedido a nuestra sede apostólica que permita a sus canónigos y a los laicos residentes en la iglesia de S. Vicente que no dejen ordenar a ningún

10. Ver para este punto la *Historia de la Iglesia* de FLICHE-MARTIN, vol. Vil, p. 199.

11. Los historiadores creen digno de destacar, por ejemplo, el que, en el acta de elección del obispo de Gerona Servus-Dei (el 888), se diga que participaron no sólo canónigos y arciprestes, sino el clero *rural* (cf. FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia* Vil, 201).

otro obispo, fuera del que estos mismos canónigos y laicos religiosos hayan elegido» (PL 133, 910-11).

Los canónigos han eliminado al clero rural y han reducido a su propio círculo la participación del laicado. La exclusión del clero rural será ya habitual en el s. XI. Entonces los canónigos intentarán excluir también de la elección a los abades de los grandes monasterios. Pero esta vez con menos éxito .

En conclusión, podemos decir que, en la praxis más válida de la iglesia de esta época y menos perturbada por el poder político, *«clero y pueblo» tienden a reducirse a «canónigos y nobleza»*. No es una situación muy diferente de la de la Iglesia de Roma. Pero se mantiene al menos la necesidad de aclamación popular, por fidelidad a la tradición canónica.

#### **4. Del rey a los nobles y a la «feudalización» del episcopado**

Lo visto en el apartado anterior constituye lo mejor de la Iglesia de esta época. Pero no fue toda así. Y quizás en su mayoría no fue así. Y cuando lo fue, no se debió muchas veces a la resistencia de la Iglesia, sino a la «benevolencia» de los monarcas. Nos queda, pues, por evocar el proceso que irá dando cada vez más entrada a los poderes civiles en el nombramiento de obispos y que condicionará todo

12. De hecho, casi dos siglos después, el II Concilio de Letrán (1139) dictaminará en su canon 28: «Para elegir obispos, y dado que los cánones prohíben que las diócesis estén vacantes más de tres meses, prohibimos bajo anatema que los canónigos de las sedes episcopales *excluyan a los religiosos* de la elección de obispos. Al contrario: con el consejo de ellos, debe ser elegido obispo una persona honesta e idónea. Y si la elección se celebra excluyendo a los dichos religiosos, debe considerarse írrito e inválido lo que se hizo sin su aprobación y su asentimiento» (COED, 179).

el segundo milenio de historia de la Iglesia. Es éste un apartado casi puramente histórico y no de textos canónicos o teológicos. Por eso me limitaré a evocar o aludir a lo que los historiadores dicen, sólo como marco necesario para entender la quiebra de la antigua disciplina eclesiástica.

#### 4.1. *Los reyes*

Desde Carlomagno y el Sacro Romano Imperio, la misión del príncipe para con la Iglesia se define como protección: «tuitio». Esta misión protectora va dando pie a los reyes para intervenir en los nombramientos episcopales. Al principio, como ya vimos, se trataba sólo de dar una aprobación al candidato, parecida a la que hacían los metropolitans, aunque Carlomagno fue a veces más lejos. Pero, poco a poco, los términos se van invirtiendo: el rey sustituye con frecuencia a los electores, y son éstos los que simplemente aprueban. Contra Ludo vico Pío, hijo de Carlomagno, hubo ya una protesta de un sínodo de Aquisgrán (817) que resultó ineficaz.

Ya antes hemos encontrado huellas de este proceso, que no es en realidad un proceso lineal, pues está muy vinculado a la mentalidad de cada rey. Hay monarcas más intervencionistas, y otros más respetuosos (a veces como recurso hábil para ganarse al pueblo). La Iglesia acepta sin demasiada dificultad la fórmula *aprobatoria* (mucho más ahora, que el papa es también un soberano temporal), como ya vimos en el sínodo de Valence (855). Con ello, la antigua elección puede convertirse ahora en simple petición.

Pero las formas de llevar a cabo la intervención real son con frecuencia ambiguas: al producirse una sede vacante, se envía al rey una delegación comunicando el óbito del obispo y pidiéndole que dé «permiso al clero y pueblo

para elegir sucesor, o *que lo designe él mismo*. Vale la pena conocer una carta que las iglesias de Noyon y Tournai envían a los obispos de su provincia (hacia el 1030), y a la que la misma piedad empalagosa de su tono vuelve sospechosa:

«Como a ninguna iglesia le es lícito aspirar a darse un obispo al margen de la autoridad del metropolitano y de los obispos de las diócesis [circunvecinas], nos dirigimos a vosotros, queridos padres..., para que nos deis la ayuda de vuestro consuelo y nos permitáis llevar a cabo la esperanza de nuestro gozo. Derramamos lágrimas desolados por la muerte de nuestro obispo Harduino...; pero hemos sido consolados en nuestra tribulación por la misericordia del serenísimo rey Roberto, a cuya inmensa piedad hemos pedido como prelado a Hugo, archidiácono de Cambrai, elegido por nosotros unánimemente. Hemos elegido a un personaje tal como mandan las autoridades canónicas: de fe católica, de naturaleza prudente, abierto, paciente, de costumbres moderadas, de vida casta, humilde, amable... [sigue una larga enumeración de cualidades]. Os pedimos, por tanto, que nos lo consagréis como obispo con vuestra bendición, para que el pueblo, tanto tiempo privado de la dirección episcopal, pueda servir a su Señor, etc. Y unánimemente firmamos este escrito...» (PL 141, 111-115).

Por el tono de la carta, casi da la impresión de que los firmantes querían hacerse perdonar el recurso al rey. En cualquier caso, lo que estaba en juego muchas veces, según el rey nombrase personalmente o reconociese al elegido por otros, era *que el candidato fuese forastero o nativo de la diócesis afectada*. La intervención de los poderes políticos fue mucho menos respetuosa que la de las autoridades eclesiásticas con el carácter «indígena» de los obispos.

Pero la intervención varía, según el carácter de los monarcas. Roberto el Piadoso fue particularmente sordo a las normas canónicas, a pesar (o quizá como consecuencia) de su apelativo. En 1010 impuso su candidato a la iglesia

de Orleans, frente a otro elegido" . En 1013 designó a su hermano Gauzolino como arzobispo de Bourges y le hizo consagrar por preladados que no pertenecían a aquella provincia. El pueblo y el vizconde estuvieron cinco años sin aceptarlo, hasta que acabó entrando en la ciudad con apoyo del rey... y del papa. En 1032, el sucesor de Roberto, Enrique I, rechazó a Maynard, elegido por unanimidad como obispo de Sens, y puso a un noble de su palacio, al que consagró en París e instaló en Sens tras tomar la ciudad...

Otro factor que aumentaba la intervención real era el carácter disputado de algunos lugares fronterizos. En ellos era muy importante que el obispo fuese partidario de un pretendiente u otro. Así ocurre en Verdun, objeto de litigio entre Luis V y Otón II. Este logró imponer a su candidato, pero Luis V conminó al pueblo para que no recibieran en la ciudad al obispo impuesto. Y Gerberto (futuro papa Silvestre II, a quien ya hemos encontrado, y partidario incondicional de Otón II) puso su retórica al servicio de su rey en el texto siguiente:

«... ¡abominable ciudad de Verdun! Has quebrado la unidad de la santa Iglesia de Dios, roto la santa comunidad del género humano. ¿Qué pretendes cuando a tu pastor, elegido por voluntad del legítimo rey, con el asentimiento y la opinión favorable de los obispos de la provincia..., te obstinas todavía en no reconocerlo por nada del mundo? No reconoces a tu pastor, por la sencilla razón de que intentas privar a tu rey de su reino» .

13. Este caso es conocido por la protesta del ya citado obispo de Chartres, Fulberto, que constituye una verdadera lección de democracia: «esta elección no es verdaderamente tal. Pues elección significa escoger un candidato entre muchos, según el libre parecer de cada uno. Pero ¿cómo puede hablarse de elección cuando uno solo ha sido impulsado por el príncipe, quitándole al clero y al pueblo su facultad de escoger a otro?» (FLICHE-MARTIN, *op. cit.*, 212).

14. Carta 79. Tomo la cita de P. RICHE, *Gerberto. El papa del año mil*, Madrid 1990, p. 81.

La última frase permite hacerse cargo de la mescolanza entre política y religión que se está llevando a cabo en esta época. Y casi parece que la alusión que hace Gerberto a la aprobación de los obispos de la provincia es una mera «*captatio benevolentiae*» para justificar su postura política. Aclaremos, por ello, que ni siquiera era precisa una tal excusa, puesto que ya los papas habían justificado las intervenciones regias. Si hubo papas que resistieron a ellas, hubo otros que se plegaron o incluso las tomaron como ejemplo para intervenir también ellos. De monarca a monarca, los papas piden a veces (y otras conceden) un obispado para un amigo. Y este uso, no infrecuente en la época carolingia, va a generar en seguida todas las corrupciones ulteriores de la simonía y las investiduras .

#### 4.2. *Los nobles*

Pero quienes, de hecho, van a forzar más el intervencionismo del poder político son los nobles, en su afán reivindicativo contra los monarcas. De tal manera que, con frecuencia, la nobleza está en la postura opuesta al rey: si éste es intervencionista, los nobles defienden los derechos del electorado y se alian con el pueblo para oponerse al candidato real. Pero, si el rey es más tolerante, los propios nobles suplantarán el derecho del pueblo y el intervencionismo regio. Y el criterio de intervención acaba siendo muchas veces geográfico: los episcopados más cercanos a la sede real puede reivindicarlos más eficazmente el mo-

15. Una prueba clara de esta aprobación de la intervención real la tenemos en la siguiente carta del papa Juan X al arzobispo de Colonia, en 921: «todavía es válida la antigua usanza de que nadie pueda conferir el obispado a un clérigo, *si no es el rey*, a quien Dios le ha dado el cetro. No dejamos de maravillarnos de que os hayáis atrevido a obrar contra toda razón y sin orden del rey: eso no lo deberíais haber hecho, sabiendo que ningún obispo puede ser consagrado en su diócesis sin la voluntad del rey» (cita en FLICHE-MARTIN, VII, p. 205). El papa ya considera como tradicional lo que es en realidad una práctica reciente.

marca. Mientras que aquellos que quedan más alejados acaban siendo botín de los nobles, sin excluir la posibilidad de alguna intervención esporádica del rey para dejar claro de quién era el derecho.

Así, a comienzos del s. XI, y sobre todo en Francia, se va distinguiendo entre episcopados «reales» y «ducales». Y así, por ejemplo, durante la Marca Hispánica, el marqués de Cataluña dispone de los obispados de Barcelona, Girona y Vic. Pero los de ubicación más lejana (Urgell, territorios pirenaicos, etc.) quedan, de hecho, en manos de los condes respectivos.

Como es lógico, la multiplicidad de las intervenciones nobiliarias hace mucho más difícil tipificarlas. Pero quizá podríamos esbozar dos figuras extremas. Unas veces, el interés principal de la nobleza es asegurar parcelas de poder frente a los reyes, para lo cual buscan la alianza con el pueblo, promoviendo así el derecho de las iglesias locales. Otras veces —y son éstas las que más nos interesan—, la intervención de los señores convierte los obispados en una mercancía apetitosa, susceptible de apropiación y de comercio. Oigamos, como ejemplo, a una bien reconocida historia de la Iglesia:

«En el sur de Francia, ciertos condes y vizcondes, dueños de los obispados, obraban todavía más arbitrariamente, sin observar siquiera alguna forma. A veces, el señor hacía un verdadero negocio con el candidato que escogía».

16. El recurso al «privilegio concedido» va a ser típico de todos los poderes de esta época. Valga como ejemplo el siguiente privilegio que Enrique I concede a la iglesia de Paderborn: «Hemos concedido a los hermanos que sirven a Dios en el lugar de Paderborn que, en la elección de sus obispos, gocen del propio derecho de hacer una elección entre ellos según la antigua costumbre, si cuentan entre ellos con un hombre probado por sus costumbres y su conciencia, que sea reconocido apto y digno para dicho oficio, en cuanto es posible a la fragilidad humana» (MGH, *Diplómata regum et imperatorum Germaniae*, I, núm. 37, p. 71). No deja de ser curioso que se necesite un privilegio de la autoridad para ejercer un derecho propio y antiguo. Pero esto mismo veremos hacer a los papas al final de este capítulo.

Y ese principio general se concretiza con lo ocurrido en el obispado de Albi, en 1038, cuando, viviendo todavía su obispo Amelius, el vizconde Bernardo prometió la sede a un tal Guillermo:

«La promesa fue hecha mediante un contrato en debida forma: 'Damos dicho obispado a la muerte del obispo Amelius, de tal manera que Guillermo lo posea durante su vida, ya sea consagrado él mismo, ya sea consagrado otro en su lugar'» (FLICHE-MARTIN, VII, 214).

Este contrato nos sitúa ante la última grave consecuencia de la intervención del poder civil: *el obispado se convierte en propiedad de una persona, o incluso de una familia*. El propietario puede no ordenarse él, sino consagrar en su lugar a otro, que le quedará ligado por vínculo de vasallaje. O puede traspasar el obispado a sus hijos, si los tiene, dado que en esta época el matrimonio de los clérigos, aunque era ilícito, seguía siendo considerado como válido, y, por tanto, los hijos eran legítimos. En estas condiciones, el interés de los señores ya no será simplemente *nombrar* a los obispos, sino *adquirir* ellos mismos los obispados, para negociar con ellos. Así es como, para poner un último ejemplo, el conde de Barcelona comprará en 1067 el condado y *el obispado* de Carcasonne.

Y como, según el derecho medieval, toda transmisión de la titularidad de una tierra o de un derecho se verificaba mediante la entrega de un objeto, va apareciendo la ceremonia de entrega del báculo (al que luego se añadirá un anillo), que conocemos con el nombre de «investidura». Es cierto que la investidura no confería el poder sacramental, pero sí que daba el derecho a las rentas o beneficios económicos del obispado. El metropolitano seguirá consagrandos; pero el señor es quien designa a su arbitrio. Y esta especie de «dos naturalezas» inseparables introduce la simonía en la médula misma de lo eclesial, que es la sucesión apostólica.

Parece claro que esta situación calamitosa requería una reforma urgente. Y esta reforma no podía limitarse a evitar la simonía, sino que había de procurar acabar con la investidura, como propugnaba el cardenal Humberto. Creo que esta sencilla conclusión contiene en germen toda la historia del segundo milenio.

## 5. Intervenciones papales

En esta época de la historia de la Iglesia, el ministerio de Pedro se ejerce de un modo más conforme a sus inicios: el papa tiene una función arbitral o de instancia última. Por eso los papas sólo intervienen cuando se les consulta o se apela a ellos.

### 5.1. Casos de apelación

Lo que ocurre en esta época es que las apelaciones a Roma son cada vez más frecuentes, como efecto de la situación descrita. La mayoría de las veces se recurre a Roma *contra los príncipes*; pero otras veces se apela *contra los metropolitanos*, que (a lo mejor con la excusa de frenar al poder político) se han ido haciendo dueños de sus provincias.

Enumeraremos sólo algunos ejemplos de estas intervenciones de papas. Agapito II (en 948) envió un legado y convocó un sínodo para decidir entre dos candidatos a la sede de Reims. Muy poco después murió el elegido, y se preguntó al papa si podía ser consagrado el otro pretendiente. Pero el papa (ahora Juan XII) impuso una nueva elección. Juan XIII intervino también (en 970) cuando, al morir el obispo de Girona, el conde quiso imponer a Arnulfo, clérigo recién tonsurado que recibió de golpe todas las demás órdenes sagradas. El papa encargó al conde de Barcelona que expulsara por la fuerza al intruso; y al obispo de Vic, que administrara la diócesis y convocara una elección canónica. Finalmente, en 996 y tras varios años de

conflicto en Vic, Gregorio V hizo reunir un sínodo al que asistieron el conde de Urgell y varios señores de la Marca Hispánica. En él se logró convencer al usurpador Gadaudo de que había obtenido la diócesis indebidamente. Se le depuso y se le despojó de las insignias episcopales...^^

En todos estos casos, Roma actúa de la manera que ya nos es conocida: no es el papa quien nombra, sino quien deñende el principio electivo y hace cumplir las normas canónicas. Más importantes son para nosotros las enseñanzas de los papas en esta época, sobre todo porque quizá pueda descubrirse una curiosa evolución en ellas: en un principio, reafirman el principio electivo; pero más tarde (quizá como única forma de salvaguardarlo) lo convierten en privilegio pontificio.

## 5.2. *Enseñanzas*

Vamos a tomar como base un largo texto de Juan VIII que resume, una vez más, toda la doctrina ya encontrada. Se contiene en una carta del año 877 al arzobispo de Verdun:

«Si hubieses guardado las normas canónicas..., no habría surgido esa controversia de la que tu buena fama ha salido mancillada, referente al diácono Walden, que te reclama que había sido elegido canónicamente por el clero y la plebe, y depuesto por astucia tuya... Tú no quisiste consagrar al dicho sacerdote elegido por el clero y pueblo de la ciudad (con aprobación del emperador Carlos, de piadosa memoria), y se te acusa de haber ordenado por tu cuenta a otro no elegido canónicamente, y que se colaba de fuera sin entrar por la puerta. En todo ello has faltado, y no

17. Tomo estos datos de la Historia de la Iglesia de FLICHE-MARTIN, VII, pp. 218-19, donde pueden verse otros muchos ejemplos. En el caso de Vic, había mediado incluso el asesinato del obispo legítimo, lo que muestra qué «apetecibles» se habían vuelto los obispados, sea para los poderes políticos o para sus titulares.

levemente. Porque, si nuestro predecesor Celestino afirma que 'nadie sea hecho obispo de los que no lo quieren', es claro que debiste requerir el deseo y el consentimiento del clero, la plebe y la nobleza. Pues, según la autoridad del mismo Celestino, los clérigos tienen facultad de resistir si se ven agraviados, de modo que no teman rechazar al que se les cuele desde fuera. Y si no pueden tener el premio del mejor, que tengan al menos la libertad de decidir quién les ha de regir. Pues san León dice: 'no hay razón que permita que sean considerados obispos aquellos que ni han sido deseados por el pueblo ni elegidos por el clero' [siguen otras citas de san León]» (PL 26, 750-51).

Este texto es un excelente resumen de los criterios ya encontrados: primacía del principio electivo, que lleva hasta la facultad de rechazar. Se considera como agravio el que eso no se respete (*si se viderint pergravari*). Se recuerda el sentido práctico de san León (si no pueden tener al mejor, al menos que tengan al que quieren). Y reaparece esa curiosa división del pueblo entre plebe y nobleza (*ordo*). La aprobación del emperador es bienvenida, pero después del derecho de clero y pueblo.

Estas parecen haber sido las normas de conducta del papa Juan VIII, que reencontramos en otra carta a Hincmar de Reims a propósito de la deposición del obispo de Loudun, que el papa conoció por información (?) del rey Carlos. El papa aprueba la deposición, pero insta a una nueva elección canónica:

«No dejes por más tiempo a la iglesia de Loudun viuda y sin régimen pastoral. Ponles un obispo elegido con equanimidad y procedente del clero de Loudun, que sea apto y en el que coincidan los votos de todos. Y queremos que a esa elección asista el legado del emperador, para que, sin jaleos mundanos de ningún lado, se elija a alguien totalmente idóneo y conforme a los cañones» (PL 126, 662.63).

Aquí parece que «elección» y «aptitud» necesitan, para poder andar juntas, del arbitraje del poder político. Como

es lógico, ese criterio puede acabar siendo un veneno inculcado al principio electivo con la buena intención de defenderlo. Puede que también merezca destacarse la concepción «conyugal» del vínculo entre obispo e iglesia, que encontramos también en el apartado 3.2. Tanto que este papa considera que un obispo depuesto ha de ser vuelto a ordenar, si se le nombra después para otra diócesis. Así, al menos, le escribe al arzobispo de Milán Ansperto, el 881, y a propósito de un tal José, que, por no haber sido elegido según los cánones, había sido depuesto de la iglesia de Vercelli, y ahora se le quiere para Asta:

«... que se le reduzca a su orden primero y que, si luego se le quiere dar otro obispado, y los deseos del clero y el pueblo lo reclaman unánimemente y lo eligen, sea creado obispo como si antes no hubiese recibido ninguna ordenación (*sicut qui nihil ah ordinatione prius acceperit, in episcopuin crearetur*)» (PL 126, 920).

Este criterio no se predica sólo a los obispos o metropolitanos, sino que se les recuerda también a los reyes. El 865, el papa Nicolás I escribe una larga carta a Luis el Germánico y Carlos el Calvo, en la que se contiene una serie de reprimendas fuertes y en la que hay una rápida alusión a que, «si en Cambrai ha habido una elección canónica, hay que consagrar al obispo» (PL 119,924).

Estos ejemplos deben ser suficientes como testimonio, aunque quizá no fueron eficaces en su momento histórico. Porque, pocos años después, nos encontramos con papas que convierten la elección episcopal en un privilegio concedido por ellos a una iglesia particular, quizá como último y desesperado recurso para salvar la elección. Ejemplo preclaro es el siguiente privilegio concedido por Esteban VI al arzobispo de Narbona:

«Cuando mueras tú o uno de tus sucesores, que no se permita entrar ahí a nadie que venga de otra parte, mientras se pueda encontrar un hombre digno del pontificado en la

Iglesia de Narbona. Y que nadie pueda usurpar la sede, ni siquiera con el apoyo del rey, sino que sea la reunión del colegio episcopal, del clero y el pueblo quien confiera el obispado».

Aún más claro es el de Juan XI, en 991, a la iglesia de Autun:

«Con esta Bula decidimos que, en adelante, ningún rey, ningún señor ni nadie pueda establecer ni consagrar como obispo, después de ti o de tus sucesores, a uno que no sea hijo de esta iglesia, según la obligación de los cánones, elegido por el clero y aclamado por el pueblo, mientras haya posibilidad de encontrar en su seno a un hombre capaz. Y si no se hallare hombre capaz en esta iglesia (no creemos que se llegue a esto), que el clero y el pueblo, de común acuerdo, escojan en las otras iglesias al hombre que ellos crean más digno» .

La insistencia en que no sea de fuera, que ahora se ha vuelto incluso mayor que antes, se entiende claramente por la tendencia de los reyes a dar las iglesias más alejadas de la corte a clérigos de su palacio, como modo de contrapesar el poder de los señores locales. Esto puede hacer ver otra vez hasta qué punto el episcopado se ha convertido en significativo desde el punto de vista político. Lo cual hará casi imposible mantener el principio electivo.

## 6. Conclusión

Es legítimo pensar que, precisamente porque la democracia tiene algo muy evangélico, se vuelve cada vez más difícil y más imposible, conforme la Iglesia se acomoda a la

18. Ambas citas, junto con otros ejemplos, en FLICHE-MARTIN, *op. cit.*, Vil, 220 y 221. En el primer texto, la versión castellana ha incurrido en un inoportuno error y traduce «tant que Ton pourra trouver» como: «mientras no se encuentre un nombre digno».

realidad. Por un lado, el principio electivo amenaza con reducir el «clero y pueblo» a canónigos y nobles. Por otro lado, hemos ido llegando insensiblemente a una situación en que cada vez se hace necesario más poder. Los papas, ahora señores temporales, necesitan más poder: y vendrán a dárselo una serie de documentos falsificados, como la «donación de Constantino» o las falsas decretales (hacia el 850), que encumbran el primado de Pedro en competencia con el poder regio. Pero parece que la reforma de la Iglesia, que se está haciendo cada vez más imprescindible, sólo podrá llevarse a cabo también mediante algún «régimen de excepción» o concentración de poder, que es lo que buscará Gregorio VII, el gran papa reformador, con el famoso «*Dictatus papae*» .

Curiosamente, en el *Dictatus papae*, y pese a sus evidentes exageraciones, aún no aparece que el papa tenga el poder de nombrar él solo a los obispos. Pero la necesidad de preservar la designación de los obispos, frente a las pretensiones de los reyes o los señores feudales, va a llevar, dentro de poco, a las llamadas «reservaciones», en las que la intervención papal ya no será para salvar el principio electivo o para hacer cumplir los cánones, sino para reservarse para sí el nombramiento. Y eso, que puede haber nacido como medida desesperada para no hipotecar la libertad de la Iglesia, se convertirá pronto en una suculenta fuente de ingresos a la que los papas no querrán renunciar de ningún modo.

Pero con esto estamos anticipando ya los capítulos siguientes. La historia real discurre mucho más lenta e insensiblemente que las historias escritas.

19. El texto de este documento increíble puede verse en J.-M. TILLARD, *El obispo de Roma*, Santander 1986, pp. 77-78. El autor lo contrapone a otro texto sobre el papado, de otro papa Gregorio (I), citado en pp. 75-76.

**La cuestión de las investiduras:  
de la reforma a la reservación  
(ss. XI-XVI)**

Al comenzar el segundo milenio, tras el llamado «siglo de hierro» del pontificado, la necesidad de reforma en la Iglesia era un clamor universal. El contenido de esa reforma pasaba, no sólo por las costumbres personales de papas y obispos, sino también por algunas cuestiones estructurales o canónicas, como eran los nombramientos episcopales. El monje Hildebrando, benedictino de Cluny, convertido en papa por clamor popular con el nombre de Gregorio VII (1073-1085), fue el impulsor de esa reforma, que encontró como matriz una grande y progresiva centralización de la Iglesia, inédita hasta aquel momento.

Esa centralización supuso además un gran precio, puesto que está en la raíz de la separación de las iglesias orientales (1054) o, al menos, de su no retorno a la comunidad con la iglesia de Occidente. Y, como ya dijimos en el capítulo anterior, se refleja y expresa en el *Dictatus papae*. Por eso *resulta llamativo que este texto no atribuya al papa ningún derecho en los nombramientos episcopales, pese a que le reconoce algunos poderes realmente insólitos*. Y, en efecto, hay que reconocer que la reforma de

Gregorio VII luchó denodadamente por devolver los nombramientos episcopales a sus legítimos detentadores: el clero y el pueblo.

## 1. El intento reformador de Gregorio VII

Para ello se valió Gregorio VII de un procedimiento ordinario y otro más extraordinario. El primero fue la serie de sínodos celebrados en la iglesia de Roma, con la intención de que fuesen válidos para todas las iglesias de Occidente. Esta pretensión acabará desembocando en la famosa «guerra de las investiduras», con la salida de Roma del papa, y su muerte citando aquella frase tantas veces repetida: «porque amé la justicia y odié la iniquidad, por eso muero en el destierro».

El hecho es que, ya a los dos meses de su pontificado, convocó una asamblea de clero y religiosos «ex diversis partibus» y, como resultado, excomulgó a Godofredo de Milán, usurpador del arzobispado, arguyendo que «había tomado a la libre esposa de Cristo para convertirla en una esclava prostituta» y que, ante tal situación, la misión del papa era gritar con el profeta: «clama y no ceses, etc.» .

Vamos, pues, a ver algunos textos de esos sínodos romanos.

### 1.1. El primero es de 1078:

«Hemos sabido que en muchos lugares, y contra lo establecido por los santos padres, las iglesias *son investidas por personas laicas*, de donde derivan muchas perturbaciones para la Iglesia y desdoro para la religión cristiana.

Por ello decidimos que ningún clérigo reciba la investidura episcopal o abacial de manos del emperador o del rey o de cualquier otro laico, sea varón o mujer. Y si pretende hacerlo, sepa que esa investidura es *inválida* por autoridad apostólica, y que él queda sujeto a excomuni3n hasta que dé una satisfacci3n digna» (decreto 3) .

Merece destacarse la implícita identificaci3n lingüística entre «laico» y «rey o príncipe». Esta circunstancia, típica de una sociedad feudal y enormemente estratificada, es la que vuelve imposible el antiguo principio eclesiástico de la elecci3n por el pueblo: ya no hay más pueblo que el poder.

Además, el papa intenta combatir la investidura declarándola no sólo ilícita, sino simplemente inválida, para dar fuerza a todos los que se oponen a ella. En cuanto a la «autoridad apostólica», conserva otra curiosa ambigüedad semántica entre la autoridad de los Apóstoles y la del papa.

El decreto siguiente de este mismo sínodo trata de impedir el colaboracionismo de los obispos, que los reyes podían obtener fácilmente con «razones» económicas:

«Si alguien vende las prebendas anejas al ministerio supremo, u otro cualquiera de los cargos eclesiásticos, o si dispone de ellas en modo diverso al que prescriben los estatutos de los santos padres, queda suspendido del cargo. Pues es justo que, así como recibió gratis el episcopado, también constituya gratis a sus miembros» (MGH, *ibid.*, *id*).

1.2. Dos años más tarde, un nuevo sínodo formula positivamente ese modo de realizar los nombramientos según «lo establecido por los santos padres». El procedimiento es semejante al establecido por su predecesor, Gregorio I, que ya vimos en el cap. 5:

«Cuando muera el pastor de alguna iglesia, y haya que sustituirlo canónicamente por otro, la apostólica o la metropolitana enviarán un *obispo visitador* para que promueva que *el clero y el pueblo* —al margen de toda ambición política, de todo miedo y de todo favoritismo— se elijan un pastor como Dios quiere. Y si alguien, corrompido por cualquier vicio, intenta obrar de otro modo, sepa que el nombramiento carece de todo valor (*omni fructu*) y que él queda privac/o *de potestad para elegir* en el futuro: la potestad quedará entonces *a la decisión de la sede apostólica o metropolitana...*» (MGH, *ibid*, VII, 14a; p. 482).

Elegir como Dios quiere (*secundum Deum*) es elegir mediante el «clero y pueblo». Y la autoridad no existe para usurpar esa voluntad de Dios, *sino para garantizarla*: por eso no se presenta ningún litigio de competencias, y da lo mismo que actúe la sede romana o la metropolitana correspondientes. Es bien llamativo este modo de razonar, que ya hemos encontrado repetidas veces.

Finalmente, el texto que acabamos de citar abre el camino a lo que antes llamábamos procedimiento extraordinario de la reforma de Gregorio VII. Cuando no sea posible salvaguardar el derecho de clero y pueblo, la autoridad —romana o metropolitana— puede dejar a su propio arbitrio la designación, antes que permitir que caiga en otras manos ilegítimas. Aquí se insinúa lo que más tarde se llamarán «reservaciones», que constituyen la primera puerta abierta al nombramiento de obispos por el papa. Esta posibilidad *extraordinaria* se convertirá, siglos más tarde y por las razones que luego indicaremos, en un camino *ordinario*. Y acabará siendo luego el *único* camino .

3. No he encontrado entre las bulas de Gregorio VII ningún ejercicio expreso de esa reservación. En los varios casos de apelación que tiene que resolver, suele decidir convocando un sínodo de obispos del lugar o una asamblea «de obispos sufragáneos y clero y pueblo» para que reexaminen el asunto y puedan decidir sobre la exactitud de los hechos inculpados (cf. *BuUarium romanum*, II, 89: 97...). Pero, si a él le constan los hechos, decide

## 2. Escapatorias y resistencias

Pero, por claro que sea un texto, siempre es posible luchar contra él si no se le quiere aceptar. Y esto es lo que va a ocurrir casi en seguida, a pesar de otras muchas voces que intentarán ser fieles a Gregorio VII

### 2.1. *La pretensión de los canónigos*

La primera corrupción del principio electivo (y la menos importante) la conocemos ya por el capítulo anterior. El afán de los canónigos catedralicios de reservarse para sí solos la elección va a encontrar ahora un argumento nuevo, que derivará precisamente de ese carácter ejemplar que Gregorio VII había querido dar a la iglesia de Roma. Pues, desde hacía exactamente treinta años, la elección del obispo de Roma había quedado reservada a los cardenales, por decreto del papa Nicolás II. ¿Y no constituye el grupo de canónigos una especie de «colegio cardenalicio» de cada obispo, como lo son los cardenales romanos respecto del papa, o los obispos sufragáneos respecto del metropolitano?

El argumento no es válido, pero sí muy aparente. La finalidad del decreto de Nicolás II, del año 1059, era arrancar la designación del papa de manos de todas las *familias nobles romanas* que la habían hecho suya durante el siglo anterior, a veces con luchas a muerte o con favoritismos

inmediatamente la deposición (*ibid.*, 85: caso de un obispo que era hijo ilegítimo) o la confirmación (*ibid.*, 102).

Como principio general, este papa define así su ministerio: «para esto acepté el cuidado de la iglesia universal y la solicitud del arbitraje apostólico: para favorecer con benignidad atenta los deseos justos de los que suplican, y para ayudar con la fuerza de la equidad a todos los que están necesitados, por respeto a la Misericordia divina» (*ibid.*, 102).

sexuales, como los de la célebre Marozzia. Pero el decreto de Nicolás II era suficientemente claro:

«En primer lugar, bajo la mirada de Dios, se ha decidido que la elección del obispo de Roma quede *en poder de los ofósjoos cardenales* . De modo que, si hay alguien que sea entronizado papa sin la dicha elección canónica y concorde de todos ellos, *seguida del consentimiento de todos los religiosos, clérigos y laicos*, éste tal no será un papa apostólico, sino un mapa apóstata (*nonpapa apostolicus sedapostaticus habeaturj*) (MANSI, 19, 897).

En realidad, el nombramiento del papa no queda limitado a la decisión cardenalicia, sino que exige el consentimiento de toda la Iglesia (clero y pueblo) . Pero no hay duda de que es muy fácil extender este esquema hasta el otro que ya conocemos: elección por el clero y aprobación o aclamación del pueblo.

Y esto es lo que ocurre en la legislación eclesiástica. Hacia la mitad del s. XII, el célebre *Decretum Gratiani*, o primera recopilación del derecho eclesiástico, encuentra en este punto un campo muy abonado para ese objetivo de la obra que es «concordar los cánones discordes» (*concordantia discordantium canonum*). Como si fuera una *quaestio* de la Suma de santo Tomás, comienza asentando una negativa: «los laicos no han de participar en la elección». Y aduce para ello ocho textos del Concilio de Constantinopla, de Nicolás I y de los sínodos de París, Laodicea y Roma. Pero luego acumula más de doce textos en contra.

4. Los cardenales son aquí los obispos sufragáneos de la metrópoli romana (de la palabra latina «cardo», que significa gozne o quicio), y no tienen aún nada que ver con ese colegio internacional de toda la Iglesia, al que darán lugar más tarde.

5. De hecho, en 1198, Inocencio III escribirá una carta a toda la Iglesia universal comunicando su elección, y en ella afirma que se había reunido «con todos mis hermanos, o sea, los obispos, presbíteros y diáconos cardenales» (*BuUarlum romanum*, III, 113). Estamos otra vez ante la oscilación, ya conocida, entre sola elección y elección más confirmación.

de diversos papas (Gregorio I, Gelasio, León, Esteban, Nicolás...), junto a san Isidoro y los concilios de Toledo. Y esa acumulación de razones contradictorias le permite al recopilador razonar así:

«De estos ejemplos y autoridades se deduce con claridad que los laicos no han de ser excluidos de la elección..., sino que se manda al pueblo estar presente en ella. Pero *no se le convoca para que elija, sino para que confirme la elección ya realizada*. Pues toca a los sacerdotes elegir, y al pueblo fiel asentir humildemente. Por tanto, se requiere la voz del pueblo fiel para saber si está conforme con la elección. En la Iglesia de Dios, un obispo sólo será nombrado legítimamente cuando el pueblo aclame a aquel a quien el clero eligió unánimemente». (Dist. 63, ce. 1-125. Ed. Friedberg I, pp. 234ss).

La ley queda ahora en que el clero elige, y el pueblo aprueba. El texto del canonista deja oscuro si esa aprobación admite la posibilidad de rechazo o se limita a una aclamación «humilde». La tradición antigua parece pedir lo primero. Pero al menos está a salvo el principio electivo, aunque se le restrinja.

Y, de hecho, los concilios ecuménicos de esta época (los 4 concilios de Letrán) se limitan *di presuponer* la elección sin precisarla. El primero (1123) sólo dice que el obispo sea «canonice electus», sin concretar las condiciones de esa canonicidad<sup>6</sup>. El segundo (1139), que ya conocemos, se limita a pedir que no sean excluidos *los religiosos* (los laicos parecen estarlo ya). Y el tercero (1179), que veremos después, dando por supuesta la elección, atiende a *las cualidades* del candidato.

6. Canon 3. Cf. COED, p. 188. Ninguno de estos cánones ha quedado recogido en el Denzinger, quizá por la excusa de que son *sólo* disciplinares. Pero, aparte de que hay veces en que una disciplina brota de una teología, el Denzinger sí que recoge otros cánones relativos a la simonía o concubinato del clero (vg., DS 710-711).

Pero, aunque sea a costa de restringirlo o no concretarlo, se salva el principio electivo. Por eso, esta escapatoria no es demasiado grave en comparación con la otra que elaborarán algunos teólogos en defensa de los reyes.

## 2.2. *Los derechos regios de investidura*

El representante de esta tendencia es Ivo, obispo de Chartres (1035-1115), que se servirá para ello de una sutil distinción entre investidura y sacramento. En una carta al legado Hugo de Lyon, le explica que se ha abstenido de consagrar al obispo de Sens (que no había sido elegido canónicamente), obedeciendo lo que le mandó. Pero luego pide a Hugo que lo libere de órdenes tan insoportables como ésta, porque imponen cargas muy pesadas y gravan las conciencias sin razón para ello. Y argumenta que se trata de una cuestión opinable, avalada por muchas autoridades de Padres:

«Sobre lo que me escribiste de que el citado candidato había recibido la investidura episcopal de manos del rey, ni estoy enterado ni me lo han dicho. Pero, aunque fuese así, y supuesto que la investidura no tiene ninguna fuerza sacramental en la constitución del obispo, no sé yo en qué daña a la fe o a la sacra religión el que tenga lugar o no. Pues a muchos reyes no se les prohibió conferir obispados luego de una elección canónica. E incluso algunos romanos pontífices de santa memoria intercedieron a veces, junto a los reyes, en favor de los elegidos por las iglesias, para que los reyes concedieran los obispados. Y otras veces incluso retrasaron la consagración episcopal, por no tener a mano el asentimiento real. Incluso el papa Urbano, si le entiendo bien, prohibió a los reyes la investidura corporal, pero no la elección, en la medida en que son cabezas de su pueblo; y eso a pesar de que el octavo Concilio les

7. Se refiere al IV Concilio de Constantinopla (octavo ecuménico), cuyo canon 12 hemos citado en el capítulo anterior.

prohíbe asistir a la elección, sin privarlos de la concesión. El que esta concesión tenga lugar mediante la mano, un gesto, una palabra o la entrega del báculo (*sive fiat manu, sive nutu, sive lingua, sive virga*), no importa nada, con tal de que los reyes no pretenden conferir *nada espiritual*, sino sólo asentir a los votos de quienes les suplican, y *otorgar a los elegidos los edificios eclesiásticos y otros bienes materiales*» (PL 162, 70-75. Texto citado, en 73).

Este texto pide un breve análisis lingüístico y otro ambiental. Si hasta ahora distinguíamos entre elección y consagración (u ordenación), Ivo se saca ahora de la manga una distinción entre elección, *concesión* (o investidura) y consagración episcopal. O, quizá mejor: la antigua posibilidad de separar elección (por el clero) y aclamación (por el pueblo) la convierte ahora Ivo en una distinción entre elección por la iglesia local e investidura regia. La segunda no tiene por qué consistir en la entrega al candidato del báculo u otra insignia como símbolo del poder episcopal, sino que, en teoría, no representa más que el asentimiento regio a la elección del clero y pueblo.

Con ello, Ivo parece conceder mucho de lo que pretendía Gregorio VII. Pero, tras vaciar de contenido sacro a la investidura, *le devuelve un contenido político* asimilándola a la elección: para ello argumenta que en la tradición hay textos que otorgan a los reyes, no sólo la investidura, sino también la elección, en cuanto son «cabezas del pueblo» (y, a estas alturas históricas, esos textos existen ya efectivamente). A partir de aquí le será fácil asimilar elección e investidura. Y luego la tendencia de la práctica a no complicar demasiado las cosas facilitará la identificación entre ambas. El malabarismo lingüístico acaba siendo políticamente útil.

Por otro lado, al defender la investidura alegando que no confiere ningún poder sacramental ni tiene carácter de sacramento, Ivo enmascara, con una distinción muy «secular», una claudicación muy grave: pues la investidura

concede todo el poder *económico* («villas eclesiásticas et alia bona exteriora», escribe). Con lo que, naturalmente, el poder económico acabará por decidir sobre el gesto sacramental.

Seguramente, Ivo no pretendía realizar esa absorción. Pero ocurre que, como buen ciudadano del imperio, es sensible a las *razones de los reyes*, que van a durar a lo largo de todo el segundo milenio: tanto el poder político de papas y obispos como la dependencia económica de los eclesiásticos hacían inviable el principio electivo y la libertad de la Iglesia. Téngase en cuenta que un sínodo de obispos podía tener poder para dictaminar o arbitrar sobre el derecho del monarca al reino, por lo que *no era indiferente a los reyes quién regía las iglesias* de sus reinos. En realidad, Gregorio VII no podía reformar de veras la Iglesia, a menos que anulase la concesión de los estados pontificios por Carlomagno y el poder feudal de muchos obispos. Pues en una concepción política teocrática se vuelve imposible la división de poderes —laico y religioso— y su correlativa independencia.

Estas razones *prácticas* son las que harán triunfar a la teología de Ivo de Chartres. Los papas, en sus conflictos con los reyes, se verán muchas veces obligados a actuar *como soberanos políticos*. Y así se va llegando a los diversos acuerdos firmados a lo largo del siglo XII: primero, por Pascual II (con Enrique I de Inglaterra y con Felipe I de Francia, ambos en 1107); y más tarde, en el célebre concordato de Worms (1122) entre Enrique V y Calixto II. En todos ellos, la Iglesia se reserva los gestos rituales, pero los reyes —tanto si elegían directamente como si no—

8. Así lo declara una bula de Gregorio VII a la iglesia teutónica, a propósito de la disputa por el reino entre Enrique y Rodolfo (*Bullarium romanum*, II, 98-99).

otorgan las «regalías» y recibirán el vasallaje de los obispos. La razón de Estado ha sido, lógicamente, más fuerte que las consideraciones espirituales.

Y esta imposibilidad práctica de la reforma Gregoriana irá abonando el terreno para lo que antes hemos llamado «procedimiento extraordinario», en cuanto se agoten los últimos intentos de ser fiel a ella, o las últimas voces utópicas de protesta, que aún nos quedan por ver.

### 3. Últimos coletazos del principio electivo

3.1. El primer ejemplo que podemos citar de estos esfuerzos postreros será —cómo no— san Bernardo, el gran reformador de la Iglesia de su tiempo. He aquí una carta suya al clero de la diócesis de Sens:

«Privados de vuestro santo pastor, es preciso, carísimos, que cuidéis atentamente sea sustituido por otro. Pero esto no debe hacerse con precipitación, con desorden y sin previo consejo, para que no resulte inválido lo que se ejecuta al margen de la sensatez y del orden, ni comencéis a moveros en el mismo círculo de algunos que os rodean. Fijaos, si os parece, en la experiencia de las iglesias vecinas, y su estremecimiento os enseñe la lección para vuestro caso. Es algo muy importante para la noble iglesia de Sens *elegir* un pastor. Tan importante que no debe acometerse sin una madura deliberación. Es preciso considerar el parecer de los obispos sufragáneos, la opinión de los religiosos que viven en la diócesis y estudiar en común un asunto que a todos incumbe. En caso contrario, os confieso que miraréis con dolor las tribulaciones de vuestra iglesia y vuestra propia confusión. Lo cual es muy fácil que sobrevenga si llega a realizarse lo que habrá que anular después.

9. O poderes económicos. Éste fue el primer significado de la palabra, que luego pasará a significar los *derechos áe* los reyes en asuntos eclesiásticos.

Publíquese, pues el ayuno, convóquese a los obispos, désígnense los hombres religiosos y cúmplase con todas las normas que requiere la elección legal de tan gran sacerdote. Confiamos que el Espíritu Santo accederá a vuestras súplicas, y tendréis el orgullo de honrar vuestro ministerio al buscar con vuestro voto y decisión la gloria de Dios y la salvación del pueblo» (Carta 202. BAC, *Obras completas Vil*, Madrid 1990, pp. 663.665).

Aunque san Bernardo reconoce que se trata de algo «muy importante», no parece desconocer que la práctica electiva ya está en claro declive, puesto que evoca el mal ejemplo de las «iglesias vecinas» y del círculo que envuelve a los destinatarios de su carta. Quizá por ello se permite amenazar con la invalidez de todo nombramiento no electivo. Por último, sus palabras dejan oscura la participación del laicado: el texto parece citar sólo al clero al que va dirigido; pero habla de un asunto que «a todos incumbe», lo que puede implicar alguna participación del laicado, al menos como la establecida por el Decreto de Graciano.

3.2. Esta resistencia de san Bernardo contra la corriente aún se prolonga, puesto que, casi un siglo después, todavía encontramos un último texto conciliar que intenta salvar el principio electivo: pero, ahora, no sólo proponiéndolo genéricamente, sino intentando estructurarlo de una manera práctica. El IV Concilio de Letrán (en 1215) dictamina así en su canon 24:

«Dado que las diversas formas de elección... son causa de muchos obstáculos y de grandes amenazas para las iglesias que han quedado viudas, determinamos que, cuando haya que celebrar una elección, se proceda del modo siguiente: estando presentes todos los que pueden y quieren participar, elíjanse de la asamblea tres personas dignas de crédito, que investiguen diligentemente los deseos de todos y los pongan en público por escrito, sin posibilidad de apelación, para que, por comparación entre ellos, *se elija al que prefiera la parte mayor* de la asamblea. O bien, que se delegue en algunos electores idóneos, y éstos

se encarguen, en nombre de todos, de dar un pastor a la iglesia enviudada. Toda otra forma de elección será inválida, salvo que, por inspiración divina, se produjera una aclamación unánime y sin tacha. Y los que pretendan atentar contra los modos de elección propuestos aquí, quedarán privados de su potestad de elegir... También reprobamos las elecciones clandestinas, y determinamos que, en cuanto haya tenido lugar la elección, se la promulgue solemnemente» (COED, 222-23).

Este texto me parece el canto del cisne del principio electivo. Intentó darle unas concreciones prácticas y mínimas, para ver de salvarlo. Pero la realidad es que, como antes dijimos, el principio electivo estaba ya herido de muerte por las estructuras sociales y eclesiásticas. De hecho, ya el anterior concilio ecuménico (Letrán III, en 1179), que también se preocupó de los candidatos episcopales, había atendido *más a la irreprochabilidad que a la voluntad común* y se había limitado a requerir «madurez en la edad, honradez en las costumbres y capacidad en letras», decretando que «nadie sea elegido obispo si no ha cumplido los 30 años y ha nacido de un matrimonio legítimo y se muestra recomendable por su vida y saber» (*ibid.*, p. 188).

3.3. Y otro ejemplo de estos últimos coletazos del principio electivo lo tenemos en la práctica de las apelaciones a Roma, que no sólo sigue en pie, sino que se ha incrementado, sobre todo a partir de la reforma de Gregorio VII. Hasta el extremo de que, en 1274, el II Concilio de Lyon se quejará de esa generalización e intentará descentralizar el cúmulo de apelaciones .

Tomemos como ejemplo una carta de Inocencio III al clero de Cambridge (14 de enero de 1206), al que da la

10. Se adivina aquí la tendencia de los reyes y los nobles a buscar un buen obispado para sus bastardos. Tentativa que durará casi todo el milenio.

11. «Et temerariam appellantium audatiam et effrenatam appellationum frequentiam refrenare volentes» (COED, 296).

razón en un litigio contra los obispos sufragáneos por la elección del metropolitano. La carta es un modelo de diaphanidad y muestra la convicción con que Inocencio III ejerce el papel de arbitraje de «la sede apostólica, madre y maestra de todos los fieles». Expone el objeto del conflicto (si los obispos sufragáneos han de participar en la elección o si ésta queda sólo en manos del clero de Cambridge) y resume los argumentos, documentación y privilegios o concesiones invocados por cada una de las partes. Reconoce que, «al lado de una regla común, pueden hallarse costumbres diversas». Y, entre éstas, considera como vigente para Cambridge que «la elección del metropolitano se haga sólo por los clérigos de la sede metropolitana». Por donde concluye dando la razón al clero contra los obispos y confirmando que

«por sentencia definitiva os liberamos a vosotros y a vuestros sucesores de toda molestia de los obispos sufragáneos, en lo que toca al derecho de elegir vuestro arzobispo. Y les imponemos a ellos un silencio definitivo sobre este punto, decretando con nuestra autoridad apostólica que vosotros y vuestros sucesores elijáis en el futuro al arzobispo sin intervención de ellos» (PL 215, 1043-44).

Llama la atención en esta carta, por un lado, la serena vigencia *teórica* que todavía parece tener el principio electivo, punto éste en el que Inocencio III sigue la tradición de todos los papas anteriores. Por otro lado, es clara también la exclusión del laicado y la reserva de la elección al *clero catedralicio*. Pero, en realidad, no se trata aquí de una «costumbre particular» de la iglesia de Cambridge, puesto que esta misma exclusión la defienden para otros lugares muchos papas del s. XII, como Urbano II, Alejandro III, etc. Se trata más bien, como ya hemos visto, del último recurso desesperado para evitar que los poderes políticos se apropiaran el nombramiento de los obispos .

#### 4. Hacia las reservas pontificias

Lo que hace más comprensible que se trata de un recurso desesperado es el hecho de que las que antes llamábamos «razones de los reyes» siguen presentes y actuantes, puesto que *derivan de la misma estructura social*. Ya vimos que Gregorio VII había dejado abierta la posibilidad de que el papa o el metropolitano, indistintamente, se reservaran una designación que no podían devolver al pueblo, pero debían quitar a los poderes públicos. Algunos papas del s. XIII, como Gregorio IX e Inocencio IV, parecen haber hecho usos puntuales de esa posibilidad. También Inocencio III impuso a Stephen Laughton como arzobispo de Canterbury (contra la elección de los monjes), porque Laughton era un hombre «romano», y el papa quería un apoyo en su pulso particular con Juan sin Tierra. Pero luego Laughton, cuando el papa cometió el error de declarar inválida la Carta Magna, se puso de parte del rey y fue suspendido «a divinis» por un gesto autoritario de Inocencio III .

##### 4.1. *Primeros pasos*

En 1265, y ja *mediante un decreto* («*Licet ecclesiarum*»), Clemente IV se reserva todos los beneficios cuyos titulares murieran en la curia pontificia. El documento comienza

sobre la exclusión del pueblo, quizá valga la pena citar otra carta del mismo papa al obispo de Calahorra (de Arles, según otros), del 1 de marzo de 1206. Inocencio le explica que un obispo no debe renunciar por razones de humildad (que pueden ser engañosas), sino por otras razones más serias. Y entre éstas enumera *el rechazo del pueblo* («*malitia plebis*»), aunque sea culpable o de «dura cerviz», dando como razón que tal rechazo *hace imposible toda verdadera pastoral* (lo que explica Inocencio a su interlocutor citándole un refrán bien castizo: «el que mucho se suena acaba sangrando»: PL 215, 804). Llama la atención esta primacía de la pastoral sobre el principio de autoridad, o este sentido común en personajes tan seguros de su autoridad (¡san León también lo tenía!), porque contrasta con la obsesión de los espíritus autoritarios de «sostenella y no enmendalla».

13. Cf. sobre este punto: P. BARZILLAY, *Studies in the sermons of Stephen Laughton*, Toronto 1968, p. 5.

estableciendo (un poco en contra de lo que llevamos visto) que corresponde al romano pontífice la disposición *última* («plenaria dispositio») de todos los beneficios y, por costumbre antigua, la «colación» de los que están junto a la sede apostólica. A partir de aquí, y para conservar esa laudable costumbre, declara que, cuando un beneficio de estos últimos quede vacante, nadie pueda proveerlo, aunque tenga autoridad ordinaria o concedida por algún privilegio especial. Y concluye declarando inválido todo acto en contra .

Lo verdaderamente sorprendente del lenguaje de esta bula es la designación de los obispados como «beneficios», que se ha convertido ya en habitual. Desde el momento en que el servicio se ha convertido en beneficio y el ministerio pastoral en dignidad, se comprende la obsesión por él, tanto del poder político como del eclesiástico. Y hacen sonreír las razones «teológicas» con que ambos poderes pretenden justificar esa obsesión.

Unos años más tarde, Bonifacio VIII ampliará la reserva a todos los que mueran a dos días de la curia pontificia. Bonifacio sale ya de sus fronteras, para asegurarse hombres adictos en sus relaciones cada vez más hostiles con Francia.

En este contexto tiene lugar la desastrosa contienda entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia, que terminará con la victoria del rey francés y dará lugar al traslado de

14. «Nos itaque, laudabilem reputantes huiusmodi consuetudinem, et eam auctoritate apostólica approbantes, ac nihilominus volentes ipsam inviolabilitate observari, eadem auctoritate statuimus, ut ecclesias, personatus, dignitates et beneficia, quae apud Sedem ipsam deinceps vacare contingerit, aliquis praeter romanum pontificem, quacumque super hoc sit auctoritate munitus, sive iun ordinariae potestatis ipsorum electio, provisio seu coUatio ad eum pertineat sive litteras super aliquorum provisiones generales vel etiam speciales sul quacumque forma receperit... conferri alicui seu aliquibus non praesumat» (*Bullarium romanum*, editio Taurinensis, III, 743).

los papas a Avignon, tras el breve paréntesis de Benedicto XI (1303-1304). Avignon, como ahora veremos, supone el triunfo de las reservas papales, pero *ya no para escapar de los reyes, sino por el enfeudamiento del papado a los monarcas franceses*. De este modo, lo que Gregorio VII había salvado enfrentándose al imperio por razones de reforma evangélica, Bonifacio VIII lo dejará casi arrasado, enfrentándose al imperio por razones de poder.

#### 4.2. *Los papas de Avignon*

El primer papa de Avignon fue el francés Clemente V (1305-1313), el cual, a poco de llegar a suelo francés, amplió la práctica de las reservas a otros muchos casos que su sucesor Juan XXII tipificará en forma de decreto: los que hayan sido depuestos por la autoridad, o cuya elección no sea aprobada por el poder civil, los que hayan de ser trasladados a otro lugar, los que al morir decidan testar en favor del papa dejándole la provisión de su sede, los titulares de sedes cardenalicias... La decisión de Clemente V tampoco se limita estrictamente a la provisión de obispados, sino que se extiende a otros muchos cargos eclesiásticos (canonjías, abadías, etc.) que llevaban anexo un beneficio económico.

Que el papa se convierta en dispensador de beneficios económicos constituirá al principio un factor «político» inestimable para contar con un *episcopado favorable a Avignon*. Poco después, se convertirá también en un factor «económico» importante, pues los papas se reservarán, no sólo la colación, sino también *las rentas* de los beneficios, mientras estén vacantes; y ello constituye una ayuda inapreciable para el montaje de la fastuosa corte aviñonense. *Con ello se han puesto en marcha los dos gusanos que, durante siglos, envenenarán la colación de los cargos eclesiásticos por el papa.*

Esto no significa que los nombramientos pontificios no estuvieran a la altura de la tarea que encomendaban. Los historiadores sostienen que, en conjunto, fueron superiores a los hechos por los reyes y —por lo menos— comparables a los que resultaban de asambleas no pocas veces intrigantes o manipuladas.

Más aún: en los comienzos, las reservaciones no fueron mal acogidas por el pueblo, porque, como ya hemos dicho varias veces, eran vistas como la única forma de librarse de los reyes, y porque en los comienzos los mismos papas parecían tener cierto miedo de abusar de ellas. No obstante, en el Concilio de Vienne, celebrado en los últimos años de Clemente V, un grupo de obispos franceses presentó ya una denuncia contra la práctica de las reservaciones, que no prosperó.

Sin embargo, esta moderación inicial duró poco, dado que —como acabo de decir— las reservaciones constituían un bocado político y económico irresistible. En este sentido, es curioso el caso de Juan XXII (1316-1334), que pasa por ser el más centralista de los papas de Avignon y que, en el tema de las reservas, intervino literalmente a saco, anulando elecciones hechas por los cabildos y adelantándose con nombramientos casi instantáneos, para que no hubiera tiempo de convocar la elección. Pues bien, hacia los comienzos de su pontificado (en 1318), Juan XXII todavía respondía así al rey de Francia, que le instaba para que se quedase todos los beneficios, sin más matices:

«La experiencia ha probado y demuestra que los prelados promovidos directamente por la Santa Sede no se han mostrado agradecidos respecto de la Iglesia, ni suelen ser hijos devotos de la misma, sino que, por el contrario, como vastagos degenerados, suelen causarle abundantes perturbaciones» .

Pero esta prudencia inicial durará poco. Las reservas fueron multiplicándose por dos razones: a) para premiar a amigos del papa, lo que suponía casi siempre llevar un pastor *forastero* a una iglesia, cosa que las irá haciendo progresivamente antipáticas; y b) porque el uso primitivo de reservarse el papa las rentas del beneficio vacante se convirtió pronto en la práctica quasisimoníaca de reservarse *un año entero de rentas*, como paga por la colación del beneficio. Así nacieron las llamadas «annatas» (= rentas anuales), que van a crear serios problemas a la Iglesia posterior y a convertirse en un obstáculo insuperable para todo afán de reforma.

Una vez entrados en esta dinámica, los nombramientos pontificios incurrirán en otros vicios de importancia: muchas veces, los mismos papas *sucumbirán al influjo de sus colegas políticos*: del emperador, de los reyes o incluso de la burguesía de las ciudades más importantes. Y lo que va a ser mucho más grave: se permitirá —y se fomentará— *la acumulación de obispados* en una misma persona (unas veces, porque, por razón de las annatas, conviene tener fuentes de ingresos diversificadas; y otras, porque, por razón de las guerras, los beneficios se habían ido quedando insuficientes para el tren de vida de muchos obispos). Con ello los obispos se irán convirtiendo en mundanos y señorones; y el afán primitivo de irreprochabilidad caerá tras haber caído el principio electivo.

Todas estas tentaciones aceleran el proceso y convierten en normal lo que había nacido como una medida de excepción. En cosa de un siglo, para comienzos del XV, las reservaciones serán casi totales. Cabe imaginar lo que habría dicho san Bernardo sobre una situación como ésta. Nosotros nos limitamos a concluir con el juicio de una

**historia clásica de la Iglesia: «El ejercicio del poder de gobernar se hace a expensas del poder y el deber de enseñar y santificar» .**

**La conclusión de este capítulo sólo puede ser una pregunta: ¿ha sido peor el remedio que la enfermedad? O, al menos, ¿tiene salida esta nueva situación?**

16. FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia*, XVI, p. 325. El autor sugiere en una nota algunos signos de esa decantación: la palabra «papa», tan rica de calor y paternidad espiritual, pasa a ser nombre de poder (*papa nomen jurisdictionis*); el bastón pastoral se convierte en la «férula» asimilada al cetro real: etc.

**La reforma imposible**  
**(hasta el Concilio de Trento)**

La cautividad babilónica de Avignon, como la llamaba santa Catalina de Siena, no sólo acabó multiplicando desafortunadamente los nombramientos reservados al papa y corrompiendo el ejercicio del ministerio episcopal, sino que llevó a la Iglesia a la crisis quizá más seria de toda su historia: el cisma de Occidente, con la aparición primero de dos y luego de tres papas y tres obediencias distintas.

Mérito imperecedero del Concilio de Constanza fue el poner fin a esta dolorosa situación eclesial. Pero además, y por una vez en la historia, el concilio no quiso limitarse a salir del atolladero, sino que trató de *atajar las causas* del mal, para evitar que se repitiera una situación como la que acababa de vivir la Iglesia.

Constanza es, en este sentido, el concilio más reformador de toda la historia eclesiástica. Y se le puede comparar al Vaticano II, no sólo por esos afanes de reforma, sino porque ambos concilios parecen compartir un mismo destino: ser aceptados sólo en aquello indispensable para evitar el hundimiento de la Iglesia; pero no ser obedecidos en la radical conversión que programan. Y para ello es fácil acogerse a algunas posibles exageraciones que, en el caso del Vaticano II, están tipificadas en la crisis post-

conciliar y, en el caso de Constanza, en la crisis de los concilios siguientes (que Constanza había ordenado convocar periódicamente, para examinar el estado de la Iglesia): ésta fue la crisis del llamado «conciliarismo» (o superioridad absoluta del Concilio sobre el papa), que estalló en los concilios de Basilea y Ferrara y que acabó anulando el segundo y parte del primero, hasta que pudo reanudarse en Florencia .

En cualquier caso, y si antes quedaban siempre los papas como última instancia para intentar reformar la decadencia del principio electivo, ahora sólo quedan los concilios ecuménicos como posibilidad última de reforma de la decadencia papal. Por eso, en este capítulo nos limitaremos a presentar textos de tres concilios: el de Basilea, el V de Letrán y el de Trento.

## **1. El Concilio de Basilea (1433)**

Siguiendo el principio antes dicho de ir a las causas del mal, Basilea comprende que para reformar a la Iglesia es imprescindible una reforma a fondo del episcopado, y para ésta se requiere también una reforma de los procedimientos de designación. De acuerdo con esto, en su sesión doce promulga el siguiente decreto:

«Así como al construir una casa es importante la labor del arquitecto para que ponga unos fundamentos tales que aguanten todo el edificio, así también, para la reforma general de la Iglesia es decisivo el interés de este santo concilio por que se den a las iglesias unos pastores tales

1. Según la Introducción del DENZINGER-SCHÖNMETZER (p. 1.290), las 25 primeras sesiones del concilio de Basilea tienen pleno valor conciliar: «huius concilii sessiones I-XXV, id est usque dum Ferraram transferretur, oecumenici valoris sunt, quatenus eius decreta scopum a papa praestitutum attingunt». Ello no impedirá que Denzinger no cite ninguno de sus textos.

que sostengan firmemente a toda su Iglesia con las fuerzas de su sabiduría y de sus méritos. Y cuánta diligencia es necesaria para elegir a los obispos lo muestra claramente la tarea que se les encarga: puesto que son incorporados al régimen de la salvación de los hombres, por quienes Nuestro Señor Jesucristo murió derramando su preciosa sangre.

Por estas razones, el Espíritu de Dios, a través de los sagrados cánones públicos, determinó providencialmente que *cada iglesia y cada colegio o comunidad se elijan su propio prelado*. Y, en seguimiento de ello, este santo Concilio, convocado por el mismo Espíritu Santo, *establece y define* que no deben hacerse (y, si ya están hechas, no deben utilizarse) las reservaciones generales al papa de los cargos electivos de las sedes metropolitanas, catedralicias, colegiadas y monasterios.

Se exceptuarán aquellas reservaciones que están ya incluidas en el derecho, o que tienen lugar en los terrenos sometidos a la iglesia romana por razón de su dominio directo o indirecto, mediato o inmediato. Se establece, pues, que, de acuerdo con lo dispuesto por el común derecho de la Iglesia, los cargos electivos de las susodichas sedes metropolitanas, catedralicias, monasterios e iglesias colegiadas, se provean por medio de elecciones y confirmaciones canónicas...

Dispone también este santo Concilio que sería razonable y de utilidad pública el *que el papa no atente nada contra este decreto saludable*, a menos que haya alguna causa evidente y razonable, que deberá nombrar expresamente en sus letras apostólicas.

Y para que este saludable decreto se lleve a la práctica con la mayor firmeza, es voluntad de este Concilio que el romano pontífice, junto a las otras cosas que ha de profesar al ser nombrado, jure también observar intachablemente este decreto...

2. El decreto continúa con una serie de consideraciones que amonestan a elegir bien, amenazando a los electores con el castigo de Dios. Y establece un modo para las elecciones (tal como había intentado hacer el II de Lyon,

Este santo Concilio exhorta al papa a que, como debe ser espejo y norma de toda santidad y de toda limpieza, no exija ni acepte ningún dinero cuando suceda que se pide confirmar alguna elección. Y si obra al revés y escandaliza de manera clara e incorregible, sea llevado ante un futuro concilio» (COED, 445-448).

El decreto es un modelo de ejercicio de la autoridad, y cabe afirmar que, al desobedecerlo, la Iglesia quedó «embarazada» de Lutero y de la división que nacería el siglo siguiente. Señalemos sus puntos principales.

a) El principio teológico es bien sencillo: *ser obispo no es asunto de dignidad, poder o ambición mundanas ni eclesiásticas, sino que tiene que ver con aquello para lo que Jesucristo vivió entregando su vida.*

b) Por eso el concilio empeña su máximo grado de autoridad («establece 7 c/ei?i?e») para recuperar lo que había sido la práctica y la legislación del primer milenio: el principio electivo. No se limita a decir que «no se haga» (disposición meramente disciplinar), sino que define que «no debe hacerse» (enseñanza moral). El concilio tiene la convicción de que, al obrar así y prohibir las reservaciones, está siendo dócil al mismo Espíritu que había guiado a la iglesia primitiva.

c) Pero, haciendo gala de una moderación que después perderá, cuando los papas se nieguen a aceptar las reformas, el decreto acepta una serie de posibles excepciones, ya contenidas en el Derecho, y respeta la autonomía del papa en sus territorios.

d) Finalmente, la asamblea conciliar es ya consciente de que el mayor obstáculo a sus afanes de reforma radica

pero con menos reglamentación práctica): misa del Espíritu Santo, Juramento de todos los electores de votar al mejor, anulación de elecciones simoníacas, apelaciones, honorarios de los notarios, etc.

en la ambición de los papas de la época. Por eso les obliga a dar razón de sus modos de proceder contrarios, y desea que el decreto se incorpore a la profesión de fe ortodoxa que han de hacer los papas antes de ser consagrados (pretendiendo con ello que el papa que no lo cumpla quede automáticamente depuesto, tal como afirmaba la teología de la época respecto del «papa hereje»). Por eso se atreve también a citar expresamente la tentación económica como la amenaza mayor que pesa sobre este decreto.

La historia confirmó los temores de este concilio. No sólo no fue obedecido, sino que Basilea pasará a ser un «concilio olvidado» (ya dije que ni siquiera figura en el Denzinger, a pesar de que allí se reconoce su valor ecuménico). Y no creo que pueda alegarse que se trata sólo de una disposición *disciplinar* y no dogmática, puesto que la práctica exigida es inherente a una determinada teología. En cualquier caso, el texto siguiente que vamos a citar (ya a las puertas de la ruptura luterana) marcará por contraste la tremenda ocasión histórica perdida con este concilio.

## 2. El V concilio de Letrán (1512-1517)

El contraste se muestra en que este otro concilio ya no intenta reformar *el modo de elección*, sino que se contenta con salvaguardar *la irreprochabilidad del candidato*. En su novena sesión enseña:

«Ya que el papa Alejandro **III**, de piadosa memoria, decretó en otro concilio de Letrán^ que se investiguen diligentemente la edad, la honradez de costumbres y la ciencia de los que han de ser nombrados obispos o abades, y dado

3. Se trata del tercero (1179), que hemos citado en el capítulo anterior y que, *presuponiendo todavía vigente el principio electivo*, legisla sobre las condiciones requeridas para los candidatos.

que nada hace más daño a la Iglesia de Dios que el que sean incorporados al régimen de la Iglesia prelados que no lo merecen, por eso ordenamos y establecemos que, en aquellas promociones de prelados en las que el pontífice romano deba tener una parte importante, cuando una diócesis patriarcal, metropolitana o catedralicia (o un monasterio) queden privadas de personas con las cualidades... exigidas por Alejandro III, en lo sucesivo no se cubra la vacante por presión de alguien o por recomendación o por razones meramente administrativas o conservadoras. Y lo establecemos así, porque los papas, en el juicio final, han de dar cuenta a Dios de los que ellos promovieron a iglesias o monasterios. Todo ello, a menos que razones suficientemente testificadas de utilidad de las iglesias, de prudencia, de nobleza, de probidad, de larga experiencia curial o de méritos con la sede apostólica, aconsejen proceder de otro modo» (COED, 591).

Este decreto es más bien un ejemplo de lo que, en teología espiritual, se denomina «tibieza» o veleidad (en cuanto contrapuesta a voluntad). Su mayor interés reside en las informaciones que nos suministra.

a) En primer lugar, las reservaciones no eran todavía la *única práctica* existente en la Iglesia para nombrar obispos.

b) En segundo lugar, «en aquellas promociones» en las que actuaba alguna forma de reserva, eran frecuentes los nombramientos de *personas ineptas*, «por recomendaciones o por razones meramente administrativas». El concilio es consciente de esto, pero ya no se atreve a tratar de reformar el procedimiento, sino que se limita a hacerle al papa una observación moralizante sobre la cuenta que habrá de dar a Dios por las personas a las que él nombra.

c) Puede ser importante destacar también la importancia que se da a la *formación intelectual* («scientia») del candidato, alineada junto a la honradez de costumbres, en el momento en que está estallando el Renacimiento.

d) Pero, luego de todo esto, el concilio cierra con una mano las puertas que ha querido abrir con la otra, y deja al papa una serie de posibles escapatorias en las que, aunque se pide que sean «suficientemente testificadas», se trata de cosas cuya justificación es siempre subjetiva y muy relativa. .

Y así llegamos a la última fuente de textos del presente capítulo: el concilio de Trento, cuya voluntad reformadora fue infinitamente más seria que la del anterior, pero se encontraba ya muy impedida por el retraso con que llegó y por la gravedad de la dolencia que debía sanar.

### 3. Trento (1546-1563)

Tres son las enseñanzas del Tridentino que afectan a nuestro tema. Dos de ellas están en los capítulos «prácticos» o de reforma. La otra, la primera, es una de esas de las que antes decíamos que, aunque tienen carácter práctico, pretenden dar la razón dogmática de esa práctica:

«Si alguien dice que los obispos nombrados por la autoridad del papa no son obispos legítimos y verdaderos, sino que son un invento de los hombres, sea anatema» (sesión 23, c. 8. COED, p. 720; DS 1778).

El canon refleja (y condena) la reacción que ya se estaba produciendo contra las reservas pontificias y que —como suele ocurrir con este tipo de reacciones— se había ido al otro extremo. Este extremismo es el que justifica el canon tridentino, que sólo pretende establecer *una posibilidad legítima*, pero que no implica que el uso de esa posibilidad constituya *siempre y exclusivamente* la voluntad de Dios. Pues, de ser así, el canon no podría componerse con otros principios que ya conocemos, y con los que debe ser compatible (como el del concilio de Basilea, que acabamos de

citar, o el famoso del papa Celestino I: «que no se dé a nadie un obispo contra su voluntad») .

El segundo texto pertenece al decreto «de reforma» de la sesión anterior. Y se sitúa en la línea del concilio de Vienne, de salvaguardar al menos las cualidades del designado:

«Todo aquel que en lo sucesivo haya de ser puesto al frente de una iglesia catedralicia no sólo deberá tener con plenitud todas las *cualidades* que piden los cánones (de edad, nacimiento, costumbres, vida y otras), sino que deberá haber sido ordenado [presbítero] al menos seis meses antes. Y cuando, para saber todas esas cosas, no haya en la curia ninguna noticia, o ésta no sea reciente, entonces encargúense de *averiguarlo* los legados de la sede apostólica o los nuncios de cada provincia eclesiástica, o su ordinario, o —en defecto de éste— los obispos vecinos.

Además de todo eso, el elegido debe tener una *ciencia* tal que pueda dar satisfacción a lo que pide el cargo que va a recibir. Y por eso conviene que antes se haya mostrado apto para enseñar, obteniendo en alguna universidad el título de maestro de estudios, o de doctor o licenciado en teología o en derecho canónico, o por el testimonio público de algún centro (*academiae*). Y si se trata de un religioso, que los superiores de su orden den un testimonio semejante. Y todos aquellos a quienes se les pide tal información, sépanse obligados a darla gratis y con fidelidad. De lo contrario, su conciencia queda gravada ante Dios y sus superiores» (canon 2 «de reformatione», COED, 714).

Tres cosas cabe destacar en este texto:

a) El concilio no dictamina nada sobre procedimientos: *los deja abiertos*, remitiéndose a lo que «piden los cánones».

4. Por poner un ejemplo bien trivial, y para que no se me malentienda, imaginemos un canon conciliar que dijera, vg.: «si alguien dice que la anulación de matrimonios por la Iglesia es un invento de los hombres, sea anatema». ¡Es evidente que una definición de este tipo no implica que la Iglesia deba disolver todos los matrimonios!

b) Se preocupa, sobre todo, por las *cualidades* del candidato. Puede llamar la atención, en la lista de éstas, la insistencia en la edad, que se viene repitiendo machaconamente. Pero, como veremos en el próximo capítulo, desde el momento en que los papas «negocian» con los reyes la concesión de obispados, no es infrecuente que los reyes los dediquen a sus parientes y que sean elegidos para ellos menores de edad (de ahí la correlativa insistencia en que sean presbíteros desde seis meses antes, por lo menos). Importante es también la insistencia en la formación intelectual del candidato, tan necesaria en aquella época de clero analfabeto y sociedad que se despierta a la cultura. No es el título académico lo que se busca, sino la formación, que el título deberá acreditar. Desgraciadamente, la evolución posterior de la Contrarreforma, tan defensiva y tan polémica, produjo en la Iglesia una hipertrofia legalista y redujo la formación intelectual que pedía el concilio a una simple formación canónica: estudiar derecho canónico será, en el futuro, el mejor prólogo para una carrera que acabe en la mitra.

c) Como aspecto negativo, cabe notar, pese a la buena voluntad del concilio, el escaso papel asignado a las *iglesias locales*, que quedan reducidas a meras servidoras o correas de transmisión del poder central. Este detalle puede ser comprensible en la convulsa situación de fractura de la Iglesia, pero olvida el dato más importante de la ecle-siología del Nuevo Testamento: que cada iglesia local es ya «la Iglesia de Dios».

Y el último texto a citar del Tridentino procede también de otro de los decretos «de reforma»:

«Si en todos los órdenes de la Iglesia hay que procurar con sabiduría que no haya nada desordenado ni extemporáneo en la casa del Señor, mucho más hay que trabajar para no equivocarse en la elección de aquel que está en el grado más alto. Pues, si no está en la cabeza aquello que se pide al cuerpo, se alterará todo el orden y la salud

de la familia del Señor. Por eso... este santo Concilio establece que, en cuanto quede vacante una iglesia, se hagan oraciones y súplicas en privado y en público, en la ciudad y en la diócesis, a propuesta del Cabildo, para que el *clero* y *el pueblo* ('clerus populusque'!) *pidan al Señor* un buen pastor.

Y a todos los que, por la razón que sea, tienen algún derecho de la sede apostólica en el nombramiento de los obispos, o trabajan en él, les exhorta y avisa —*no queriendo innovar nada por la situación* de los tiempos presentes— que recuerden que nada mejor pueden hacer para gloria de Dios y salud de los pueblos, que esforzarse en promover pastores buenos / *aptos* para gobernar a las iglesias. Y sepan que pecarán mortalmente, haciéndose cómplices de los pecados ajenos, si no eligen a quienes crean ser más dignos y útiles para cada iglesia y si no procuran que los nombramientos se hagan por la exigencia de los propios méritos, *en lugar de por sugerencias y súplicas de los ambiciosos o por afectos humanos...*»

Lo primero que llama la atención en este texto es a qué ha quedado reducido el antiguo protagonismo del «clero y pueblo»: de «electores», han pasado a ser «rezadores».

Pero hay que notar cómo el concilio declara explícitamente que no quiere innovar nada, «por la situación de los tiempos presentes». Sus palabras han de ser tomadas, por tanto, como una cura de urgencia o como una terapia de Uci, no como un veredicto definitivo. Las reformas de estructura pueden quedar para cuando los tiempos estén más tranquilos y las urgencias sean menores.

Y es que, en aquella situación de ruptura de la cristiandad, cambiar el procedimiento de designación episcopal (las «reservaciones») habría tenido estos dos efectos negativos: desautorizar al papa en el momento en que se

trataba de defender la obediencia a él; y enemistarse con los reyes o señores católicos que habían de defender a la Iglesia, y de los que muchos tenían ya una serie de privilegios para los nombramientos episcopales, concedidos por los papas .

En estas condiciones (y visto, además, el fracaso del concilio de Basilea), Trento se despreocupa de los procedimientos y atiende sólo a la calidad de las personas, utilizando amenazas moralistas y repitiendo los clásicos tópicos ya conocidos (de edad, doctrina y nacimiento legítimo), que omitimos citar.

Más importante que estos tópicos es la insistencia en que los nombramientos no se hagan por afectos humanos o súplicas de los ambiciosos (que va a ser el gran déficit de los nombramientos papales); y que los obispos *sean realmente líderes* («pastores aptos», además de buenos) y *no simples peones*. Para ello, y ya que no reforma el procedimiento, el Concilio intentará suministrar al papa la mayor información posible. Por eso continúa el decreto:

«Ahora bien: dada la variedad de naciones, pueblos y costumbres, no es posible aplicar en todas partes una manera uniforme para recoger de varones doctos y buenos los testimonios requeridos sobre todas las cualidades citadas. Por eso manda el santo Concilio que los metropolitanos convoquen sínodos provinciales en los que se legisle sobre la manera de *recabar la información* en los diversos lugares y provincias, de modo que resulte la más oportuna para cada lugar, la cual deberá ser aportada al romano pontífice. Y, cuando el examen o investigación

6. Así, por ejemplo, los reyes de España desde 1508, aunque ya antes habían ejercitado varias veces la llamada «nominatio regia»; Francisco I de Francia desde 1516, por concordato con León X. Igualmente Portugal, la Saboya, etc. Y en años anteriores habían obtenido el mismo privilegio diversos reyes o príncipes alemanes, aunque sólo para algunas diócesis y vinculado más a la persona particular que a la corona como tal. Aquí apunta ya el tema de las «regalías», que comentaremos en el próximo capítulo.

haya sido concluido, se transmitirá cuanto antes al papa en un documento público, junto con todos los testimonios y la profesión de fe [del candidato], para que el sumo pontífice, teniendo una información plena de todo el asunto y de todas las personas, pueda proveer provechosamente a las iglesias en beneficio de la grey del Señor, si es que han aparecido en la investigación candidatos idóneos.

Un cardenal relator y otros tres cardenales examinarán atentamente todas las investigaciones, informaciones, testimonios y pruebas de las cualidades del candidato, obtenidas por quien sea, también por la curia romana. Y firmarán un informe en el que los cuatro afirmen que, luego de un examen diligente, han encontrado candidatos con las cualidades que requieren el derecho de la Iglesia y este santo Concilio, y que pueden asegurar con certeza (y poniendo en juego la salvación eterna de su alma) que son dignos de ser puestos al frente de las iglesias. De este modo, y para que la investigación pueda ser todavía más madura, hecha la relación en un consistorio, se pasará la decisión a otro consistorio, a no ser que al papa le parezca otra cosa» (Sesión XXIV, decr. de reforma, c. 1, COED, 735-37).

Se da aquí un mayor protagonismo a las iglesias locales, pero ya no es un protagonismo decisorio, sino sólo informativo.

A la vez, el Decreto presupone que las reservaciones se han convertido ya en práctica común («para que el sumo pontífice pueda proveer»); y sustituye otra vez los caminos prácticos de reforma por amenazas moralistas que tratan de implicar incluso la salvación eterna de los que intervienen en la designación.

Finalmente —y encarándose un poco más con el romano pontífice—, el decreto añade que todas las cualidades requeridas para los obispos se exigen también para los cardenales que nombra el papa, incluso los seculares (alusión a la nefasta práctica del nepotismo papal), y acaba pidiendo al papa que «procure que los cardenales sean de todas las naciones de la cristiandad». Para terminar di-

ciéndole que el Señor le pedirá cuenta de todas las ovejas que se pierdan por haber tenido malos pastores.

Notemos cómo el afán por internacionalizar el colegio cardenalicio —aunque sea una medida progresista para su tiempo y que los papas tardaron mucho en obedecer— constituye un magnífico ejemplo del cambio que ha sufrido la figura del papa: de ser el obispo de Roma (con una primacía ligada precisamente a la sede romana), ha pasado a ser un superobispo o pastor de la iglesia universal, que encomienda su propia diócesis a otro obispo y que, por eso, ha de tener un «presbiterio» internacional y lejano.

#### 4. Apéndice

Para ayudar a comprender la difícil tarea del Tridentino (quizá ya imposible, por su retraso), puede ser útil un último texto algo anterior a este concilio, y de lenguaje más radical. Me refiero al *Informe sobre la reforma de la Iglesia*, que, a ruegos de Paulo III, elaboró en 1537 una comisión de cardenales (Contarini, Sadoletto, Pole, etc.). En él, el tema de las designaciones episcopales aparece tratado, sobre todo, desde el aspecto económico que implicaba la colación de los «beneficios». Pero las consideraciones eclesiológicas de las que parte van más allá del problema de la simonía. Con él pondremos el colofón a esta larga serie de citas.

«... Tu Santidad, instruida por el Espíritu de Dios, que 'habla en los corazones sin ningún estrépito de palabras' (S. Agustín), sabe muy bien que el principio de estos males [de la Iglesia] radica en que *algunos papas predecesores tuyos, no soportando la verdad, se forjaron maestros a medida de sus concupiscencias*' (2 Tira 4,4), no para aprender qué es lo que debían hacer, sino para que la sutileza y el esfuerzo de esos maestros encontrase razones por las que resultaba lícito lo que era apetecido (*liceret quod líberet*). Y si a todo poder le sigue la adulación como

la sombra al cuerpo, y si siempre ha sido muy difícil que la verdad tenga acceso al oído de los que gobiernan, de lo dicho anteriormente se siguió, además, que comenzaron a aparecer doctores que *enseñaban que el papa es el dueño de todos los cargos (beneficia) eclesiásticos... , de tal modo que la voluntad del papa, sea cual sea, es la regla por la que han de regirse todas estas operaciones.* Y de ahí resultó que lo libidinoso se volvía también lícito (*quidquid libet id etiam liceat*)...

... No puede introducirse en ninguna sociedad una costumbre peor que el incumplimiento de las santas leyes que los antepasados nos dejaron como venerables con autoridad divina... Y esto vale, no sólo también, sino *ante todo y principalmente, del vicario de Cristo* cuando trata de sacar algún provecho del uso del poder de las llaves otorgado por Cristo...

... Por lo que toca a la provisión de los obispados, ha acabado prevaleciendo la costumbre de que se efectúen *para la persona a la que se da el beneficio, no para la grey de Cristo y para la Iglesia*» (c. I; *Concilium Tridentinum*, vol. XII, 131 ss).

Con esto hemos llegado ya a la última etapa de la evolución que intentábamos describir. En quince siglos, la historia de la Iglesia ha ido dando un giro espectacular de 180 grados: de las elecciones locales, a las reservaciones papales. Espectacular, aunque a la vez comprensible en muchos momentos.

Ahora, antes de reflexionar sobre esta nueva situación, se nos impone examinar un poco *los frutos* que va a producir en los cinco siglos que quedan hasta nuestro días.

7. Más allá de los aspectos exclusivamente económicos, los editores ponen aquí una nota a pie de página, en la que afirman que «los papas habían llegado a creerse que todas las iglesias del orbe pertenecían a Roma» (*summospontibus ereditis omnes ecclesias per orbem diffusas ad romanam ecclesiam pertinere*).

## De las reservas a las regalías

Por una de esas paradojas soberanas de la historia, la reserva de los nombramientos episcopales a los papas, que había nacido como manera de arrebatárselos a los reyes, fue el rodeo por el que los reyes recuperaron la designación de obispos. «Razones de estado» fueron obligando a los papas a conceder a los jefes de estado «privilegios particulares» referentes a la elección de obispos. Nacieron así las llamadas «regalías», que sólo han quedado definitivamente superadas luego del Vaticano II y que —según un historiador de nuestro tema— hicieron de los siglos XVII y XVIII «los más desgraciados de la historia de la Iglesia» en este punto preciso .

El presente capítulo ya no pretende narrar detenidamente este proceso, so pena de convertirse en una historia de Concordatos. Nos limitaremos a evocar algunos ejemplos que hagan gráfico y visible el cambio de situación.

### 1. Precedentes de las regalías

Como ya sugerimos en capítulos anteriores, las regalías no nacen después de Trento. Se habían ido insinuando sobre todo en el s. XV y, en buena parte, porque los papas.

ante las amenazas del conciliarismo y las urgencias de reforma de los concilios de Constanza y Basilea, habían preferido aliarse con los reyes y buscar apoyo en ellos, concediéndoles a cambio el nombramiento de obispos; pero ahora, no como una transigencia con hechos consumados, sino mediante una regulación jurídica.

Así, Eugenio IV y su sucesor Nicolás V (1447-1455) se entendieron con Federico III de Alemania, mediante el concordato de Viena y diversos indultos, por los que el rey obtuvo el derecho de nombrar los obispos de Trento, Trieste, Chur, Brixen y otros varios. Unos años después, los Augsburgo obtuvieron derechos de nombramiento para Laibach, Viena y Salzburgo.

De ahí se extendió la práctica a los casos de Francia (concordato entre Francisco I y León X en 1516), España, Portugal, y otros que mencionamos en el capítulo anterior. Antes de eso, Isabel la Católica había nombrado por su cuenta más de un obispo, desafiando la voluntad del papa, con el afán de tener unos obispos reformadores en un momento en que los papas se dormían otra vez ante la demanda de reforma: Cisneros es el caso más conocido de todos éstos.

## **2. Primeros inconvenientes**

Al generalizarse la práctica de las regalías, surgirá toda una serie de inconvenientes que merecen ser destacados.

2.1. En primer lugar, los reyes no suelen tener tan buenas intenciones reformadoras como se atribuían a Isabel la Católica, y convertirán más bien los obispados en *prebendas para sus parientes o amigos*. Sobre todo, si la disputa de poder con los señores de cada región (caso de los «Fürsten» o príncipes alemanes) les aconseja tener un episcopado adicto. Una vez entrados en esta dinámica política, la edad

del candidato se vuelve un factor irrelevante, del que no costará mucho obtener dispensa papal, a pesar de todo lo legislado por concilios anteriores. Así, y por citar sólo algunos ejemplos, Segismundo de Baviera fue consagrado obispo coadjutor de Freising a los 16 años; Leopoldo Guillermo de Austria y José Clemente de Baviera, a los 12. Y el conde Segismundo de Augsburgo batió el récord, siendo consagrado a los diez años.

2.2. El segundo inconveniente que van a tener las regalías será la *progresiva extracción de los obispos de entre las clases nobles*. El tema se insinúa ya en los ejemplos anteriores, pero irá generalizándose poco a poco, hasta llegar a distanciar totalmente a los obispos de su pueblo, del que ni proceden y al que ni conocen. Cuando los historiadores lamentan la absoluta falta de sentido social de los obispos en tiempos de la Revolución Francesa o de la posterior «revolución industrial», no conviene olvidar, como nota muy bien Daniel Rops, que esa falta de sentido social es debida, en gran parte, a la procedencia de casi todo el episcopado de las clases nobles o elevadas .

2.3. El tercer inconveniente de las regalías serán las llamadas *capitulaciones* o cuasicontratos, por las que los pretendientes al episcopado se obligaban a cumplir una serie de puntos durante el gobierno de sus diócesis, a cambio de obtener el nombramiento. Algo semejante a lo que se dice que Roma impone hoy en día a los obispos norteamericanos, estableciendo como condición para nombrarlos el que nunca hablen en público sobre el sacerdocio de la mujer o sobre el control de la natalidad; pero entonces se trataba de unas capitulaciones hechas, no ante la curia romana, sino, muchas veces, ante el poder civil. La cosa llegó tan lejos que el papa Inocencio XII se vio obligado

a intervenir, prohibiendo, bajo severas penas, toda forma de «capitulación» o «convención», en 1695 .

2.4. Y, finalmente, las regalías resultaron nefastas para los *terrenos de misión*, aunque en este punto fue donde más evangélicamente luchó Roma contra ellas, a partir de la creación de la congregación *De Propaganda Fide* en 1622.

Los monarcas buscaban en los obispos de territorios de misión un apoyo espiritual de su política colonizadora o imperialista. Y este afán está en la raíz de la falta de inculturación de las misiones católicas en toda la era post-tridentina, denunciada duramente por Benedicto XV en la encíclica *Máximum illud*. Se bautizaba a los nativos, pero se impedía su acceso a los estudios. Los obispos nombrados por los reyes no se preocupaban ni de aprender las lenguas ni de su responsabilidad misionera. Todavía a comienzos del s. XVIII, Felipe V prohibió que se levantara un seminario regional en Manila.

Roma se las veía y se las deseaba para luchar contra esta situación, recurriendo con frecuencia a artilugios parecidos a los nombramientos de obispos auxiliares en España al final de la época de Franco: así se creaban unos vicarios apostólicos u obispos «titulares» que no eran residenciales, pero que gobernaban las diócesis de acuerdo con el papa y no de acuerdo con los reyes. Y sólo así pudo ir apareciendo la primera jerarquía indígena .

Todas éstas son calamidades que, en última instancia, derivan, no del nombramiento regio de los obispos, sino de un poder temporal de los papas que seguramente nunca

3. Por la Bula «*Ecclesiae Catholicae*», que ya no vale la pena citar. Puede verse en el *BuUarium romanum*, XX, pp. 716-21 (sobre todo, 719ss).

4. Ver para este punto la *Nueva Historia de la Iglesia* de ediciones Cristiandad, III, pp. 303-304.

debió existir, que —a lo máximo— debió haber desaparecido en cuanto estuvieron constituidas las naciones en Europa, y que todavía tardará varios siglos en desaparecer.

### 3. Francia y los galicanismos

Pero, en el paso del s. XVII al XVIII, es mejor dirigir la mirada a Francia, que, con el larguísimo reinado de Luis XIV, ocupará el centro de la política mundial. Por un edicto de 1673, el Rey Sol, renunciando por un lado a los beneficios materiales de los obispados, extendió a toda Francia el derecho de las regalías. El rey nombraba prácticamente a todos los obispos (que sólo pedían una confirmación rutinaria a Roma) e incluso a los párrocos. Y, además, prolongaba según su conveniencia el tiempo de vacancia de las sedes, ante el silencio del Nuncio y de los demás obispos franceses. Inocencio XI intentó que una comisión de cardenales investigara el problema de las regalías en Francia y, visto el resultado, dirigió varios breves al rey, pidiéndole revocar el edicto de 1673. Pero el rey no se avino y —lo que es más importante y más nuevo en este momento— se encontró apoyado por los obispos.

Así se creó en 1681 la famosa «Asamblea del clero francés», que está en la base del galicanismo: por haberse apoyado en los reyes contra los obispos, ahora los papas se encuentran con que obispos y reyes se apoyan mutuamente contra ellos. Aunque el papa condenó cuatro artículos de la Declaración del clero galicano, Luis XIV reaccionó prohibiendo, en un nuevo edicto, que los obispos nombrados por él solicitaran la confirmación a Roma. De este modo, los obispos quedaban nombrados, pero no eran consagrados. Y en sólo siete años (de 1683 a 1690) Francia llegó a tener 35 diócesis en estas condiciones. Sólo en 1693, y ante la posibilidad de una guerra con España por la sucesión del trono, le convino a Luis XIV una alianza

política con el papa (ahora ya Inocencio XII), y para obtenerla revocó el segundo edicto de 1682 .

Algo semejante fue la situación en la Austria del josefinismo. E incluso en la España de Fernando VI, el marqués de la Ensenada, con el apoyo del P. Rávago, confesor del rey, obtuvo hacia 1750 un concordato ventajosísimo, por el que el rey conseguía un derecho de nombramiento y presentación en todas las iglesias metropolitanas y diócesis del país. Pero, además, en todas las colegiadas, abadías, prioratos, parroquias y cualquier otro beneficio eclesiástico. Al papa sólo le quedaba el nombramiento de poco más de cincuenta cargos eclesiásticos...

Y así, a finales del s. XVIII puede decirse que Roma se había olvidado ya de nombrar obispos, como muestra la anécdota ocurrida en la naciente iglesia norteamericana, en 1789, cuando se designó al primer obispo de Baltimore, John Carroll: «Roma hubiera deseado que el Congreso le propusiera un candidato. Pero esta asamblea se negó a intervenir en un terreno que consideraba extraño a sus competencias. Que el papa no nombrase inmediatamente uno *motu proprio* indica hasta qué punto estaban condicionadas sus reacciones por siglos de sumisión a las pretensiones regalistas: en lugar de hacerlo así... se incitó al clero americano a que eligiese por sí mismo al que había de ser designado» .

#### **4. El siglo de los concordatos**

La historia anterior hace comprensible por qué la palabra «concordato» viene a significar tácitamente, no sólo un pacto entre el estado Vaticano y otro estado, sino una

cesión del nombramiento de obispos al poder político. Y por qué el concordato ha acabado significando para el Vaticano una serie de ventajas *políticas*, pero no propiamente espirituales.

Por poner sólo algunos ejemplos del s. XIX, comencemos evocando el concordato de Napoleón, de 15 de julio de 1801: «el Primer Cónsul de la república nombrará... para los arzobispados y obispados. Su Santidad conferirá la institución canónica siguiendo las normas establecidas con respecto a Francia antes del cambio de gobierno». Una cláusula muy similar aparece en el concordato entre Baviera y el Vaticano de 1817, y aquí más llamativa, porque no podía apoyarse en una tradición antigua como en el caso de Francia. De España evoquemos solamente que fue la discutida Isabel II la que, en 1849, nombró obispo de Cuba al bueno de «Mosén Claret», que se hallaba por aquellos días ocupado con la fundación de la congregación religiosa que lleva su nombre.

Por eso en la Constitución de Bélgica (de 1830) se consideró como un triunfo de los católicos que el nombramiento de obispos quedase reservado al papa, y el de párrocos a los obispos, como ha sido la práctica más reciente. Y también fue mirado como excepción triunfal el que el acuerdo de Roma con Prusia-Silesia, de 1827, acabase admitiendo que los obispos serían elegidos por los cabildos, dejando a los soberanos únicamente el derecho de vetar a los candidatos que juzgaran menos convenientes. Son sólo excepciones, pero con frecuencia las excepciones de una hora dada son la levadura del futuro.

## **5. Primera reacción contra las regalías**

En este contexto se comprende que la célebre obra de Rosmini, *Las cinco llagas de la Iglesia*, considerase como una de esas plagas el nombramiento de los obispos por

poderes civiles. Vale la pena citarla aquí, por la razón siguiente: la primera respuesta de Pío IX al libro de Rosmini fue ponerlo en el «índice de libros prohibidos» por este punto preciso y por presiones del gobierno austríaco. Pero, a pesar de esa reacción injusta, algo debió de hacer pensar el libro al papa, puesto que Pío IX fue quien comenzó a combatir en serio las regalías y a devolver parcialmente a la Iglesia los nombramientos episcopales. Este mérito no se le puede negar, si bien hay que añadir que no sólo quitó el nombramiento a los reyes, sino también a los cleros locales, allí donde todavía conservaban alguna palabra. Y que, además, lo hizo, sobre todo, para configurar en la Iglesia universal un episcopado ultramontano que diese la razón exclusivamente a una sola de las dos mentalidades eclesiásticas entonces en liza: la que aceptaba la Modernidad, aunque tuviera algunas reservas frente a ella, y la que prefería condenarla sin paliativos de ninguna clase.

Al menos éste es el juicio de los historiadores más competentes:

«Pío IX procedió cada vez con más frecuencia a nombrar obispos... guiándose principalmente por la formación romana y la docilidad de los candidatos... Estos eran hombres de lucha, más que de reconciliación; Roma esperaba de ellos que fueran ejecutores de las consignas que les daba contra todo lo que de cerca o de lejos se relacionara con el modernismo... Las tendencias liberales y las aspiraciones a una reforma democrática de la Iglesia, que se registran con frecuencia entre los sacerdotes de la generación de 1848, son reprimidas, a veces de manera despotica, por un episcopado cuya fisonomía cambia, sobre todo a partir de 1871, como consecuencia de los numerosos nombramientos episcopales efectuados por Pío IX sin tener ya en cuenta el *exsequatur* del gobierno. Para ser obispo se exige principalmente una intransigencia rígida respecto a las ideas modernas (exigencia que volverá a ser más rígida durante el pontificado de Pío X, tras el intervalo

de León XIII) y una docilidad incondicional a las consignas romanas (a veces con detrimento de la cultura y la independencia del espíritu), pero también celo pastoral... y piedad» .

## 6. El Vaticano II

Si Pío IX fue un precedente importante, aunque quizás ambiguo, ello no debe impedir hoy comprender su mérito y, a la vez, la aparente razón de los gobiernos, que era la que hacía más difícil a la Iglesia recuperar su libertad. El derecho de presentación del general Franco, que a los católicos españoles de la época les parecía una usurpación demoníaca, era más bien resultado de una larga tradición y culpa de una Iglesia politizada que había abdicado de su libertad, por confundir su «razón de Estado» con la razón evangélica.

Esta absurda situación permite comprender la suavidad con que hubo de proceder el Vaticano II para intentar recuperar la libertad de la Iglesia, que ella misma había hipotecado. Es curioso que sólo unas cuarenta, de las más de dos mil peticiones previas, demandaban que la Iglesia recuperase su libertad en este punto, como primer paso para devolverla luego, de formas diversas, al «clero y pueblo» . A pesar de esto, el tema fue apareciendo en las discusiones del aula conciliar y, a pesar de las resistencias de la correspondiente congregación romana a darle entrada en los textos, acabó apareciendo en el Decreto sobre el deber pastoral de los obispos (*Christus Dominus*):

«Como quiera que el cargo apostólico de los obispos ha sido instituido por Cristo Señor y persigue un fin espiritual y sobrenatural, el sacrosanto Concilio ecuménico declara

que el derecho de nombrar e instituir a los obispos es propio, peculiar y exclusivo de la competente autoridad eclesiástica. Por tanto, con el fin de defender debidamente la libertad de la Iglesia y de promover más apta y expeditamente el bien de los fieles, es deseo del sacrosanto Concilio que, en lo sucesivo, no se concedan a las autoridades civiles más derechos o privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el cargo del episcopado. En cuanto a las autoridades civiles, cuya obediente voluntad para con la Iglesia reconoce y estima altamente el Concilio, se les ruega humanísimamente que quieran renunciar espontáneamente, después de consultada la Sede Apostólica, a los derechos o privilegios susodichos de que, por pacto o costumbre, gozan hasta el presente» (n.ZO.BAC, 374-35).

En el horizonte están la libertad de la Iglesia y el bien de los fieles, que constituye su razón de ser.

Consciente de la responsabilidad de la Iglesia en la situación creada, el Concilio no se atreve a imponer nada ni a reformar por la fuerza, al estilo de Gregorio VII; suplica, pues, y espera de las autoridades civiles. Y si ejemplar es esta actitud, hay que reconocer también que, por una vez al menos, la bondad se reveló más eficaz que la fuerza, y el Concilio obtuvo lo que pretendía. Por lo que toca a nuestro país, una España «laica» resultó en este punto más respetuosa para la Iglesia que la España nacional-católica.

Finalmente, puede ser útil comentar que la reserva «exclusiva» que hace el Concilio a la autoridad eclesiástica debe ser entendida en cuanto contrapuesta a las «*autoridades civiles*» (y hay que agradecer al cardenal Doepfner, de München, la sustitución del término «laicos» de la primera redacción por el de «autoridades civiles» ).

El Concilio, por tanto, no pretende prejuzgar nada sobre la doctrina y la praxis eclesial del primer milenio, ni podía hacerlo en realidad. Y ello parece confirmarse en el último texto que vamos a aducir de toda esta historia bimilenaria, pese a que se trata de un texto que más bien ha decepcionado en su conjunto, por excesivamente conservador. Me refiero al nuevo Código de Derecho Canónico, de 1983.

El canon 377 dice así:

«1. El sumo pontífice nombra libremente a los obispos o confirma a los que han sido legítimamente elegidos.

2. Al menos cada tres años, los obispos de la provincia eclesial o... de la conferencia episcopal deben elaborar de común acuerdo y bajo secreto una lista de presbíteros, también de entre los miembros de institutos de vida consagrada, que sean más idóneos para el episcopado; y han de enviar esa lista a la sede apostólica, permaneciendo firme el derecho de cada obispo de dar a conocer particularmente a la sede apostólica nombres de presbíteros que considere dignos e idóneos para el oficio episcopal.

3. A no ser que se establezca legítimamente de otra manera, cuando se ha de nombrar un obispo diocesano o un obispo coadjutor, para proponer a la sede apostólica una terna, corresponde al Nuncio pontificio investigar separadamente y comunicar a la misma sede apostólica, juntamente con su opinión, lo que sugieran el arzobispo y los sufragáneos de la provincia a la cual pertenece la diócesis que se ha de proveer... así como el presidente de la conferencia episcopal. Oiga además el nuncio a algunos del colegio de consultores y del cabido catedralicio y, si lo juzga conveniente, pida en secreto y separadamente el parecer de algunos de uno y otro clero, y también de laicos que destaquen por su sabiduría...

5. En lo sucesivo, no se concederá a las autoridades civiles ningún derecho ni privilegio de elección, nombramiento, presentación y designación de obispos».

En primer lugar, hay que saludar la abolición definitiva y legal de las regalías.

En segundo lugar, el canon, siguiendo la línea del Tridentino, atiende, sobre todo, a proporcionar a Roma la información requerida. Pero, retrocediendo en esto sobre Trento, concentra demasiado esa información en la decisión del Nuncio, a quien corresponde, no sólo recogerla, sino decidir quiénes son las personas idóneas para proporcionarla<sup>10</sup>. De este modo se mantiene la posibilidad de que se propongan sólo los nombres *de una línea determinada* de las dos que inevitablemente suele haber en la Iglesia. La necesaria neutralidad o arbitraje que debe caracterizar a la autoridad se convierte así en una parcialidad peligrosa. Sirva como ejemplo el comentario atribuido a un determinado Nuncio: «en este país hay que nombrar obispos o mayores de 55 años o menores de 40: porque los comprendidos entre esas dos edades están todos inficionados por el Vaticano II»(!).

En tercer lugar, y sobre todo, merece notarse que el artículo primero *deja abierta la legitimidad y la posibilidad de un retorno al principio electivo*. Quizá porque esa práctica electiva sigue vigente para las iglesias orientales unidas a Roma, aunque el cuerpo electoral se limita aquí a una asamblea de patriarcas y obispos (tal como vimos en anteriores capítulos que había sido la tradición oriental). Sea por la razón que sea, el artículo primero de este canon muestra que *no nos hallamos ante una situación definitivamente clausurada, sino en una etapa histórica abierta al futuro*.

Y ello nos invita a una reflexión final sobre toda esta historia.

10. La práctica anterior al Cíe y más cercana al Vaticano II había admitido experiencias más abiertas. Cf. mi crónica «Búsqüeme un obispo», en *Hechos y Dichos* (nov. 1969), 933-947.

## Conclusiones

No puedo terminar sin pedir perdón al lector por el exceso de citas de las páginas anteriores. La abundancia de material es, sin duda, impresionante. Lo importante de este libro son los textos citados, no mis comentarios, que sólo pretenden contextualizarlos y ayudar a su lectura.

Y todo ese material puede sistematizarse ahora del modo siguiente:

1) En los primeros siglos, *una Iglesia «fermento» mantiene ante la sociedad el principio electivo.*

Lo mantiene a pesar de las escasas posibilidades que suministra para ello la conciencia histórica autoritaria de la época. Lo mantiene a pesar de las dificultades prácticas y de la falta de concreciones elaboradas para su puesta en ejercicio. Lo mantiene también a pesar de los peligros de corrupción que la débil naturaleza de los hombres hace nacer siempre de la libertad.

Lo mantiene, pues, ante todo, por razones teológicas y de fidelidad al Evangelio: por una concepción sorprendentemente comunitaria de Dios y una convicción de que, aún más grave que manipular a los hombres, es intentar manipular al Espíritu apropiándose privadamente de El. Si surgen problemas —y ya hemos visto cómo surgieron—, se intenta armonizar las exigencias de la realidad con las

exigencias del Evangelio, antes que negar simplemente éstas.

Y la autoridad está precisamente para ayudar a encontrar esos caminos de vigencia a lo que parece pedir el Evangelio, en lugar de suplantarlos. Así es como los papas resultan ser los grandes defensores del principio electivo. Y la política eclesiástica de la época intenta ser, a la vez (y sin idealizar nada), el arte de lo posible y «el arte de lo imposible».

Una iglesia así, aun con sus torpezas y sus fallos humanos, que los hay siempre, resultó «sacramento de comunión» y levadura para la sociedad de su época.

2) Más adelante, y conforme nos acercamos al segundo milenio, *una iglesia identificada con la sociedad no consigue mantener en pie el principio electivo.*

No consigue mantenerlo, en primer lugar, por la impresionante estratificación de aquella sociedad, en la que «el laico» se reduce simplemente al rey o a los nobles. También por la estratificación (o clericalización) cada vez mayor de la Iglesia, que culminará en aquella frase famosa y herética de Gil de Roma: «puede decirse que el papa *es* la Iglesia». Así, «la Iglesia» va reduciéndose primero al clero, y luego los canónigos catedralicios se apropian ellos solos la elección. Finalmente, por el poder político de los papas, que desata poco a poco una serie de «razones de Estado» (de confrontaciones o de alianzas) que se vuelven decisivas a la hora de las designaciones episcopales.

Esta situación viene a cubrir casi toda la primera mitad del segundo milenio.

3) *Esta situación va llevando a las «reservaciones» papales, que primero son una emergencia excepcional y acaban convirtiéndose en una práctica habitual.*

La reserva de los nombramientos pudo haber significado una reconquista de la libertad de la Iglesia frente a los poderes políticos, y éste era su objetivo primario. Pero, también por el poder político de los papas, acabó significando una cierta «devolución» de los nombramientos a los reyes: lo que antes se conseguía por imposición o confrontación, ahora se obtenía por medio de Concordatos. Con ello se pone de relieve que la reserva de los nombramientos tiene también, a la larga, sus dificultades *prácticas*, que ahora no serán de funcionamiento, pero sí de inadecuación pastora/ (porque los gobiernos, lógicamente, mirarán más a sus intereses políticos que a las urgencias pastorales de las Iglesias).

Y esta situación caracteriza la segunda mitad de este milenio.

4) En este contexto puede comprenderse la gran importancia que tiene *la recuperación de la libertad de la Iglesia en el Concilio Vaticano II*. ¡El sueño utópico de Gregorio VII ha comenzado a ser posible casi mil años después! Y toda la Iglesia debe agradecer a Roma y al Vaticano II la reconquista pacífica de esa libertad.

5) Pero este esquema histórico, que me parece fiel a los hechos, pone de relieve que Vaticano II no es un punto de llegada definitivo, sino una etapa más en la historia. No es una especie de «meta escatológica», sino la conquista de una condición de posibilidad que plantea la tan sabia pregunta: libertad, ¿para qué? Y en el cristianismo esa pregunta está contestada desde los orígenes: *libertad para la comunión*, libertad para la fraternidad y la igualdad. O para caminar hacia ellas, aunque sea a trancas y barrancas.

En este contexto, la libertad conquistada por la Iglesia en el Vaticano II la obliga ahora a volver los ojos hacia sus orígenes, hacia esa fidelidad a sí misma en que la

libertad consiste (y en la Iglesia no cabe otra fidelidad a sí misma que la fidelidad a Jesús y al Evangelio). Y la obliga, sobre todo, *hoy*, cuando la historia ha conquistado vigorosamente la conciencia de respeto a lo electivo como manifestación de lo comunitario y, junto con esa conciencia, pequeños caminos prácticos para su puesta en acto. Parece claro que, si hoy la Iglesia no manifiesta ese mismo respeto por el principio electivo (en aquello que no toca a la verdad cristiana, sino a la actuación comunitaria), ya nunca más podrá ser vista como «sacramento y levadura», sino como reliquia y escándalo.

Pero, como hemos dicho al principio, no son sólo razones de imagen o de credibilidad las que obligan a la Iglesia. Son razones de obediencia, o de las que suelen ser clasificadas como «dogmáticas». Pocos puntos del «Depósito» cristiano tienen tantos argumentos a su favor: argumentos de Tradición, de «prescripción teológica», de autoridad de papas y concilios... Que esta verdad dogmática tenga que armonizarse con otras verdades (como puede ser, p. ej., el ejercicio del ministerio de Pedro) no constituye ninguna objeción: no solamente porque ni Celestino I ni san León ni san Gregorio Magno negaron el ministerio petrino, sino porque la verdad cristiana, como tantas veces se ha dicho (y como creo que es medular a toda realidad humana), es una verdad «sinfónica», hecha casi siempre de armonías dialécticas.

No se trata, por tanto, de un punto *meramente* disciplinar (como puede ser, vg., el celibato ministerial) y en el que los cambios se deban sólo a contingencias de oportunidades, que siempre son discutibles. Es una cuestión dogmática, tanto como puede serlo, vg., la existencia de unajerarquía en la Iglesia. Y lo es, no sólo desde un punto de vista «formal» (por las autoridades que la avalan), sino por su misma naturaleza: porque pone en juego la verdad de la Iglesia como comunión y como católica, ahora con

una catolicidad «ad intra» (o hacia dentro) y no sólo hacia fuera.

Y, una vez hechas estas reflexiones teóricas, sólo quedan unas breves consideraciones prácticas muy modestas para concluir.

a) La actual demanda que existe en un amplio sector eclesial más consciente, y que reclama una vuelta a la tradición primitiva en el tema de las designaciones episcopales, no procede de una falta de amor ni de obediencia, aun cuando a veces se manifieste en forma ruidosas de protestas o hasta de abandonos. Es una demanda evangélica y de fidelidad al depósito eclesial. No será cristiano reaccionar ante ella como suelen reaccionar los fariseos de todos los sistemas ante las voces proféticas: tratando de convertirlas en voces heréticas. Más bien, debe ser atendida como una voz de Dios, que suele comenzar a abrirse camino de maneras desconcertantes, como lo hizo a través del niño Samuel (cf 1 Sam 3). Y hay que procurar abrirse a ella aun a costa de la propia seguridad o la sensación de amenaza al propio poder: «habla Señor, que tu siervo escucha».

b) El actual sistema de nombramiento de obispos lleva implícitamente a creer que la autoridad y la misión de los obispos proceden del papa. Y no es así: no fue Pedro quien eligió a los apóstoles, ni tampoco Jesús por medio de Pedro, sino que fue directamente Jesús. Pero, una vez aceptado tácitamente que la autoridad episcopal procede del papa y no directamente de Cristo, se sigue, también tácitamente, que sólo el papa es el verdadero obispo de

1. Roma es sensible a esta ilación implícita cuando se opone a que las comunidades elijan a sus obispos con el argumento de que la autoridad del obispo no viene de la comunidad, sino *de Jesús*; pero ese mismo argumento puede funcionar para su designación por el papa. Y si en un caso vale la distinción entre fuente de la autoridad y mediación electiva, también puede valer en el otro.

cada diócesis y que los demás obispos no son más que «vicarios parroquiales» del papa (que parece ser el actual esquema romano). Esto, por supuesto, reduce la colegialidad episcopal a una condescendencia benévola, lo cual es desmentido por todas las teologías, incluso las más «oficiales» (y yo creo que, *en sí mismo*, es simplemente herético y gravemente pecaminoso). Pero es la teología *implícita* que se subintroduce en (y sostiene a) la praxis actual. Y, claro está: en semejante esquema mental, el ecumenismo se vuelve, con razón, imposible.

c) Nada de lo anterior excluye el realismo en los procedimientos, precisamente como modo de que el Evangelio pueda hacerse real. Lo único que excluye tajantemente es la utilización del realismo como excusa para la desobediencia al Evangelio. El camino cristiano no es un camino fácil: nunca se ha dicho que lo fuera. Precisamente por eso, lo que Dios nos pregunta no es a qué distancia estamos ya de la meta, sino en qué dirección caminamos: si en la dirección que lleva a esa meta, o exactamente en la dirección contraria. Que la Iglesia deba recuperar el principio electivo para recuperarse a sí misma, no significa que esto pueda hacerse precipitadamente, ni por real decreto, ni sin los tanteos necesarios para ir dando con el camino, ni con una *total* absolutización de las iglesias locales que impidiera ser a la Iglesia una comunión de comunidades o una «Iglesia de iglesias». Sólo significa que hay que repudiar aquellas actitudes «lampedusianas» de cambiar todo cuanto haga falta para que no cambie nada.

d) Si se me permite un *diViso puramente personal*, me atreveré a añadir que, a mi humilde modo de ver, la lección que más le cuesta aprender a la Iglesia-institución es precisamente aquella que más le ha enseñado su propia historia: que «tanto va el cántaro a la fuente que, al fin, se rompe». Lo cual no deja de ser profundamente doloroso.

e) Finalmente, no ignoro que a más de dos todo lo anterior les habrá sonado a sueño ingenuo e inoportuno. Sólo les pediría que consideren un poco aquello del dicho popular: que el que sueña más, quizás es porque ama más. Y el que no sueña, seguramente es porque tampoco ama. En cuanto a mí, me basta con repetir la cita de san Agustín que ya utilicé otra vez para cerrar un pequeño manifiesto de reforma de la Iglesia: «¿Soy yo acaso la Iglesia católica? Me basta con estar dentro de ella» (*Enarr. in psalmos*, 36,19).