

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Observaciones al libro

Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad (Córdoba, 2005)

Del Rvdo. Prof. Carlos Schickendantz

En relación al ecumenismo, el autor enumera los puntos en cuestión: el fundamento bíblico del ministerio petrino, su desarrollo histórico y su interpretación, su relación con el obispo de Roma y su competencia en campo jurisdiccional y magisterial (cf. p. 65).

Para responder, el autor da por supuesto que, en el primer y segundo milenio, dentro de la conciencia de la Iglesia, se han dado dos paradigmas distintos de autocomprensión y praxis respecto al ministerio petrino.

De la historia del primer milenio se desprendería que solamente en el siglo III los obispos de Roma empezaron a dar relevancia a su especial autoridad derivada de Pedro, autoridad que se habría “cristalizado” en el siglo V con Leo Magno, «ya no solo como sucesor sino también como representante de Pedro» (p. 69). Entonces, el obispo de Roma, por la importancia civil y política de la ciudad, en cuanto capital del mundo, se volvió el primero entre los obispos, asumiendo la tarea de conservar la tradición y restablecer el orden violado. Su autoridad fue de todos modos integrada como parte constitutiva de la colegialidad y de la estructura comunional de las iglesias, en la convicción general de que el testimonio de un concilio o del conjunto de los obispos tenía mayor autoridad que el Papa tomado individualmente (cf. p. 70). La forma institucional desarrollada en los siglos VI-IX, siempre en progreso, habría encontrado su cumbre, en especial, durante el segundo milenio, a partir de los pontificados de Gregorio VII e Inocencio III, que habrían dado forma concreta a la imagen monárquica del papado. Así, «el rol como monarca absoluto y legislador sobre toda la Iglesia condujo a plantear posteriormente el problema de su autoridad (infallibilidad) como maestro» (p. 72), a costa de la progresiva pérdida de independencia y autonomía de los obispos (cf. 73).

Sigue la descripción del contexto histórico-cultural del Vaticano I, dominado por los tres “traumas” enumerados por el H. Pottmeyer –a quien el autor confiesa *seguir de cerca* (p. 69)–, que han determinado el rechazo de las estructuras de las sociedades civiles y ratificado la actual forma estructural de la Iglesia y el modo en que en ella se ejercita la autoridad (cf. pp. 73-80).

De todo el conjunto se tiene la impresión de que el primado petrino es el resultado de las *pretensiones y reivindicaciones* de los Papas en el curso de la historia, y no la expresión de una conciencia presente desde los principios de la Iglesia, aunque en modo embrionario, que se ha desarrollado cada vez más, y que por ello forma parte de las verdades conexas con la Revelación por necesidad lógica, como precisa la *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la “Professio fidei”*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1998).

El Autor se extiende luego sobre lo que llama el *mayor obstáculo* en el camino del ecumenismo: la definición de la infalibilidad y su interpretación (cf. p. 81). Según él, hay una «formulación “unilateral” del dogma», una «interpretación maximalista» que no representa completamente el pensamiento del Concilio» (p. 84), que estaría abierto a las expectativas de otras iglesias y comunidades cristianas. Por otra parte, pone de relieve que la aceptación de la definición conciliar se hace hoy más difícil, pues «las limitaciones de las fórmulas dogmáticas pueden colaborar a esta “fragmentación” o “ruptura”» (pp. 85-86). A partir de la página 87 el Autor trata por todos los medios de restar valor a la definición de la infalibilidad. Así, afirma que «lo que el Concilio no negó y sí supuso como verdadero fue escrito en el prólogo de la Constitución y en los capítulos expositivos, no en la definición misma como pretendía la minoría» (p. 87). La definición habría tenido objetivos de política eclesial (cf. p. 88) y a causa de una «formulación unilateral» e «interpretación maximalista» habría favorecido una visión absolutista del papado (cf. p. 89). En su intento por convencer del poco peso que habría que darle a la definición dogmática de la infalibilidad, reconociendo no obstante su carácter irreformable, el Autor no puede evitar hacer suya la frase de un conocido teólogo: «una definición “permanece siempre reformable”» (p. 95).

Con relación a las verdades del segundo apartado de la profesión de fe, el Autor cita los documentos *Mysterium ecclesiae* (1973) y *Donum veritatis* (1990), de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para explicarlas, y luego llamar la atención sobre la «*proliferación cancerosa*» (p. 100)

de estas verdades, que deben ser tenidas como definitivas. Así, sobre las huellas de otros autores más explícitos, sugiere que el Motu proprio *Ad tuendam fidem* y la *Nota doctrinal ilustrativa*, que lo acompaña, son un refuerzo ulterior e indebido de la infalibilidad papal (cf. pp. 98-103).

Después de constatar que el dogma de la infalibilidad no produjo una inflación de definiciones (cf. p. 104), el Autor afirma que con el proliferar de las encíclicas «estas manifestaciones magisteriales adquirieron gradualmente una aureola de infalibilidad» (p. 105). Un hecho que terminó por suscitar reacciones incluso generacionales (cf. p. 106, nota 96). Así, concluye: «Creo que tiene razón Schatz cuando detecta en la *Humanae vitae* (1968), la oposición al interior de la Iglesia, un momento peculiar en la historia del magisterio pontificio del siglo XX» (p. 106).

C. Schickendantz, en vez de suscribir una vez más afirmaciones parciales y de disenso, tendría que haber tocado la cuestión de la posibilidad de una enseñanza definitiva, no definitiva, presente en un acto de Magisterio ordinario, y desmerecer la reacción contra la *Humanae vitae*.

Con respecto al tema de la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular, el Autor comenta justamente la doctrina de la *Lumen Gentium* 23 (cf. pp. 110-112) y concluye con el aporte de la carta *Communiois notio*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1992), que juzga de una «importancia destacada, incluso simbólica» (p. 112). Sin embargo, luego se embarca en la discusión que al respecto mantuvieron J. Ratzinger y W. Kasper, para demostrar, entre otras cosas, que la doctrina de la mencionada carta, acerca de la prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal sobre la Iglesia particular, sigue siendo materia de discusión teológica. En ese contexto, el Autor cree poder disentir tranquilamente de la doctrina presentada por la *Communiois notio* (p. 114).

El Autor habría tenido que distinguir la discusión considerada en sí misma, aunque fuera entre dos insignes teólogos, del hecho de que el punto discutido ya era parte de la doctrina del Magisterio. La autoridad de quien replica no puede aligerar el peso doctrinal de una enseñanza de la Iglesia. El entonces Cardenal J. Ratzinger, hoy Sumo Pontífice, presrándose a la discusión no suponía otra cosa que la importancia de profundizar teológicamente la doctrina propuesta y facilitar su asentimiento.

En cuanto a la colegialidad, el Autor propone la vieja cuestión del doble sujeto de la potestad suprema de la Iglesia. En un primer momento afirma que la forma colegial y primacial «sólo se pueden ejercer conjuntamente» (p. 123), pero luego precisa: «Esto no excluye que el papa

pueda ejercer “seorsim” (por sí), esta potestad suprema de gobierno en la Iglesia».

Más adelante afirma tranquilamente que en la *Lumen Gentium* se dan «dos eclesiologías parcialmente irreconciliables» (p. 125), fruto de compromisos que indican «un problema objetivo de fondo» pues «en este punto el Concilio no ha conseguido un equilibrio satisfactorio» (p. 126). Por eso, haciendo suyas las afirmaciones que retiene «muy acertadas» de Pottmeyer, dice que hay que pasar «de una eclesiología universalista, jurídicista, jerárquica, centralista a una eclesiología de la comunión», abandonando «el dilema de dos eclesiologías, sino, de manera consecuente, realizar la transición que la mayoría del Concilio aspiraba» (p. 128).

Se trata de afirmaciones que confunden a los lectores, pues llevan a pensar que la fisonomía de la Iglesia responde a meras circunstancias históricas y a especulaciones humanas.

En relación con las verdades sobre las cuales el Papa no interviene con Magisterio definitorio, el Autor hace suya la propuesta de P. Hünermann, adjudicando al Pontífice el rol de «*testis qualificatus*» o de «*notarius publicus fidei*» (p. 134). El Autor cree que cuando se dan cuestiones como las que se contienen en el segundo apartado del *Motu proprio Ad tuendam fidem* (1998), ilustradas por la Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe, éstas «no pueden ser afrontadas ni resueltas con un “magisterio de definición”, sino dando testimonio, explicando, fundamentándose en el contexto de las numerosas instancias de la fe». En tal caso, la acción del Papa «se asemeja a la tarea de un presidente en una democracia parlamentaria» (p. 135). Correspondiéndole al Obispo de Roma la «última responsabilidad notarial», estaría obligado a recibir «la complementariedad de los otros testimonios de fe» para «la formación del consenso dentro de la Iglesia» (p. 137) sobre la comprensión actual de la fe.

Se trata de una propuesta de graves implicaciones porque supone el desconocimiento de la existencia y naturaleza del Magisterio Ordinario y Universal, que no procede de *consensos* y *acuerdos*, sino de la Tradición viva de la Iglesia y por ello goza de carácter definitivo e irreformable y sus formulaciones pueden ser en ocasiones, como se ha dicho, objeto de definición.