

CAMBIO ESTRUCTURAL DE LA IGLESIA COMO TAREA Y OPORTUNIDAD

Respuesta a algunas Observaciones*

RESUMEN

El artículo expone diversas cuestiones de eclesiología como respuesta a algunas Observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe al libro «Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad» (Córdoba, 2005). Dichas Observaciones se refieren sólo a algunos de los temas allí expuestos, pertenecientes a la segunda parte del texto, preponderantemente el del magisterio, su comprensión y ejercicio en el actual momento eclesial y ecuménico, también las definiciones del concilio Vaticano I, etc.

Palabras clave: Vaticano I – Infallibilidad – Magisterio – Papado - Ecumenismo

ABSTRACT

This article exposes several ecclesiological issues as a response to some Observations of the Congregation for the Doctrine of the Faith to the book «Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad» (Córdoba, 2005). Such “Observations” refer only to some of the themes there exposed, belonging to the second part of the book concerning issues that deal predominantly with the magisterium, its comprehension and exercise in the current ecclesiastic and ecumenical moment, the definitions of the Vatican I, etc.

Key Words: Vatican I – Infallibility – Magisterium – Papacy - Ecumenism

* Se incluye en este número el presente artículo del Pbro. Dr. Carlos Schickendantz, quien, respondiendo al pedido del Cardenal William Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y por sugerencia de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la CEA, solicitó a nuestra revista la publicación de dicho texto.

En la primera semana del mes de enero de 2008 fui informado de un procedimiento conducido por la Congregación para la Doctrina de la Fe mediante el cual se sometían a examen mis obras «¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica» (2001) y «Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad» (2005). Brevemente, los sucesos se desarrollaron de la siguiente manera. En *julio de 2006*, dicha Congregación escribió a la Conferencia Episcopal Argentina expresando sus preocupaciones sobre estos textos. Posteriormente, la Conferencia Episcopal respondió a la Congregación en el mes de *marzo de 2007*. Según la información de que dispongo, el juicio era favorable a mis escritos. Luego, en el mes de *noviembre de 2007*, la Congregación escribió nuevamente a la Conferencia Episcopal, adjuntando esta vez una serie de Observaciones referidas sólo al segundo de mis libros. En dicha carta el cardenal William Levada solicitaba que publique, dentro del primer semestre del año 2008, un artículo de clarificación acerca de las cuestiones señaladas, previamente aprobado por la Conferencia Episcopal a la luz de las mencionadas Observaciones.¹

Naturalmente que estos procedimientos pueden despertar sentimientos encontrados e, incluso, suscitar reflexiones de distinto tipo. Aquí sólo me interesa ir a lo esencial y responder a lo que se me señala. Pienso que un teólogo que escribe sobre la Iglesia, entre otros temas, y hace públicas sus ideas, debe estar dispuesto a dar razón de ellas, a explicitar y justificar sus argumentos cuando sea necesario. Quienes conocen mis textos, además, saben que no escribo titulares para periódicos, sino libros de teología que procuran ser lo más precisos, conceptualmente hablando, e informados, recogiendo, incluso, las opiniones más variadas, con el deseo de ofrecer al lector un estado de la cuestión lo más amplio y exacto posible. Eso explica el volumen de lecturas como consta en el listado bibliográfico incluido al final del libro. Me interesa además, particularmente, y ese ejercicio lo he hecho también en ese texto, que el «otro», a quien cito o aludo, se encuentre bien representado con la exposición que hago de sus argumentos.

El título del libro, como expuse entonces, era un homenaje a Karl Rahner, ya que en 2004 se había cumplido el vigésimo aniversario de su muerte. El título original de su texto había sido recortado en la traducción castellana; eso me impulsó a asumir el del original como propio.²

1. Cf. el texto completo de las Observaciones al final del artículo.

2. K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i.Br., Herder, 1972 (= *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, 1974).

Además, no puedo negarlo, con ello quería poner de relieve que los trabajos incluidos se situaban “en la línea de algunas de las preocupaciones y propuestas expuestas en aquel destacado texto.”³

El libro de 2005 afrontaba una gran cantidad de asuntos de diversa y desigual importancia. No vuelvo aquí sobre ellos. Por el contrario, como podrá corroborar el lector, las Observaciones de la Congregación se refieren sólo a algunos de los temas allí expuestos, pertenecientes a la segunda parte del texto, preponderantemente el del magisterio, su comprensión y ejercicio en el actual momento eclesial y ecuménico, también las definiciones del concilio Vaticano I, etc. La seriedad de los planteos y la gravedad de los asuntos aludidos, que incluso incluyen juicios sobre otros autores, reclaman respuestas igualmente serias y responsables. La temática, por lo demás, no tiene un mero interés académico: estamos sólo a los inicios de un formidable proceso de globalización y pluralismo cultural que desafiará a fondo nuestras formas cotidianas de pensar y de vivir y que, por tanto, exige y exigirá lucidez y precisión para definir y profundizar las reglas que hagan posible vivir, en una iglesia-comunión de iglesias, con una fe común.

a)

Al comenzar el breve desarrollo histórico a partir de la página 67 realizo unas anotaciones que creo oportuno recordar aquí. Ante todo, “como reconoce William Henn en un muy buen artículo, los datos pertinentes a la relación primado-episcopado durante el segundo milenio, más aún si se incluye el primero, son tan vastos que uno podría dedicar la vida entera a leer documentos y publicaciones sobre el tema.”⁴ De allí que afirme: “Todo trabajo histórico, incluso los mejores hoy existentes, deben contar con esta limitación. El riesgo de caer en una selección unilateral que aproveche los acontecimientos que apoyan una tesis previamente formulada es difícil de evitar.” (p. 68). En orden a responder a esta dificultad, en el momento de escribir el libro me pareció oportuno aprovechar *algunos de los mejores trabajos hoy existentes en el ámbito de la teología*

3. *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba, EDUCC, 2005.

4. Cf. W. HENN, “Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy”, en *Il primato dell' successore di Pietro. Atti del Simposio teologico (Roma, 2-4 dicembre 1996)*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1998, 222-273, 225.

católica al respecto. Advierto expresamente al lector que “sigo de cerca” “estudios suficientemente serios y fundados, como los de K. Schatz y H. Pottmeyer” (p. 69). La elección de ellos no era de ninguna manera casual. Como es sabido, Hermann Pottmeyer, quien ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional (perteneciente a la Congregación para la Doctrina de la Fe) a partir de 1992, ha elaborado dos de los mejores trabajos sobre el Vaticano I, uno referido a la constitución dogmática «*Dei Filius*»,⁵ el otro referido a la Constitución dogmática «*Pastor aeternus*». ⁶ Ambos son paso obligado para cualquiera que desea profundizar en estas temáticas. Fruto de su larga dedicación a los temas eclesiológicos,⁷ publicó en 1998, en lengua inglesa, un texto titulado «*Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I and II*». En mi libro he utilizado la edición alemana de 1999.⁸ En el marco de una nueva situación cultural y ecuménica, el autor desea responder a la invitación hecha por Juan Pablo II en «*Ut unum sint*» en orden a realizar una búsqueda “por supuesto, juntos (sobre) las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y amor reconocido por unos y otros” (UUS 95). Se trata de un libro informado, respetuoso, sugerente. Por su parte, Klaus Schatz, como es sabido, es uno de los más ponderados historiadores de la Iglesia católica, particularmente, en la temática que nos ocupa. Por su calidad, extensión y precisión, su trabajo en tres volúmenes sobre el Vaticano I⁹ no tiene parangón con ningún otro en el panorama bibliográfico actual.¹⁰ Sobre el trasfondo de este estudio ejemplar se asientan

5. *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg i.Br., Herder, 1968.

6. *Unfehlbarkeit und Souveranität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz, Grünewald, 1975.

7. Como se puede verificar en el listado bibliográfico de sus publicaciones, W. GEERLINGS - M. SECKLER (eds.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer*, Freiburg i.Br., Herder, 1994, 457-461.

8. *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i.Br., Herder, 1999.

9. *Vaticanum I 1869-1870 (Band I. Vor der Eröffnung; Band II. Von der Eröffnung bis zur Konstitution «Dei Filius»; Band III. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1992-1994.

10. Cf. por ej., J. FORD, en *The Catholic Historical Review* Washington 81 (1995) 618: “On the whole, Schatz is to be commended for synthesizing an enormous amount of primary material, treating it with enviable perception, and incorporating the results of many recent studies in an engaging text. In sum, Schatz provides a synthetic view of Vatican Council I which will benefit both historians and theologians.” Cf. también, P. MISNER, en *Theological Studies* 56 (1995) 586: “For theologians looking for a sound historical basis for serious interpretations of the dogmatic constitutions of Vatican I, Schatz is now a necessary resource. Previous interpretations by church historians such as Roger Aubert are by and large confirmed, but both the careful noting of details and nuances, as well

varios de los otros textos de Schatz que también cito y que, por su reconocida autoridad en el ambiente teológico y por la seriedad de su método, “sigo de cerca”. Además, como podrá advertir el lector, en ese contexto histórico acudo también expresamente a un tercer autor: William Henn, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma. Cito y utilizó allí, particularmente, un extenso texto presentado en un simposio organizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1996 y publicado por la Editrice Vaticana: “Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy”.¹¹

Como pongo de manifiesto en el libro (p. 69), Yves Congar y H. Pottmeyer, entre otros, hablan de *dos paradigmas* diversos en la autoconciencia eclesial sobre el oficio del sucesor de Pedro en el primero y en el segundo milenio. Añado también la opinión del Cardenal Avery Dulles, para quien dicha postura adolece de una excesiva simplificación.¹² Hasta cierto punto, también Schatz se alinea en esta crítica: sin desconocer un estilo común en ese período de tiempo, el primer milenio, destaca que la noción de unidad del primer milenio constituye un concepto equívoco, comprendido de diversas maneras en oriente y occidente. La interpretación sobre el rol de Roma difería grandemente según los períodos y los autores.¹³ De allí que Schatz afirme: “La fórmula usada a menudo: «regresar a la unidad que prevaleció en el primer milenio antes de la separación», es históricamente vaga y ambigua.”¹⁴ Refiere a la «fórmula Ratzinger», como la califica W. Kasper,¹⁵ que, en su momento, obtuvo una apro-

*as the more developed treatment of what was at stake in the Council, render S. indispensable.” Cf. también sobre la obra histórica «El primado del papa»: P. GRANFIELD, en *Theological Studies* 58 (1997) 565; Z. J. KOSZTOLNYIK, en *Church History*, Chicago 67 (1998) 215. (cursivas mías).*

11. En *Il primato dell successore di Pietro. Atti del Simposio teologico (Roma, 2-4 dicembre 1996)*, 222-273.

12. Cf. A. DULLES, “Recensión, H. Pottmeyer, Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican I and II, New York 1998”, *The Thomist* 63 (1999) 307-313, 311.

13. Una constatación semejante se observa en el reciente texto, reconocido con el breve nombre de «Ravenna Document», aprobado unánimemente por los miembros de la JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THE THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH el 13 de octubre de 2007. Cf. al respecto, (con su título completo), “Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority”, n^o 41.

14. *Historical Considerations Concerning the Problem of the Primacy*, en J. PUGLISI (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, Minnesota, The Liturgical Press, 1999, 1-13, 10.

15. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985, 238: “no tiene que ser hoy imposible lo que fue posible durante un milenio (...) Roma no debe exigir de oriente una doctrina del primado distinta de la que fue formulada

bación general. Ahora bien, que la autocomprensión teórica y el ejercicio práctico del papado adquirieron *diversas fisonomías* en las distintas situaciones históricas es algo cada vez más evidente. Sólo por citar un ejemplo al respecto, muy esclarecedor, recojo un pasaje del libro de J. Ratzinger, «El nuevo Pueblo de Dios». Allí afirma que:

...la comunidad ciudadana de Roma incorpora a todo el orbis latino en el escaso espacio de su urbis. Todo el occidente es, por decirlo así, sólo una iglesia local y única y comienza a perder más y más la antigua estructura de la unidad en la variedad, hasta que acaba por desaparecer por completo. El ejemplo más elocuente de este proceso es el cambio en la manera de entender el oficio patriarcal y la inversión de las relaciones entre patriarca y cardenal, en que se concreta. El cardenalato es una institución local romana... El patriarcado es una institución de la Iglesia universal que designa a los obispos de las iglesias principales, llamados originariamente «primados»... Ahora aparece a ojos vistas el cardenalato como un oficio de la Iglesia universal (precisamente porque la Iglesia universal está identificada con la iglesia urbana de Roma); el patriarcado se convierte en título de honor que otorga Roma; y finalmente, desde el siglo XIII, el cardenal está por encima del patriarca, de suerte que éste sube de honor cuando lo hacen cardenal: la dignidad eclesial urbana está por encima del antiguo servicio de la Iglesia universal, fenómeno que aclara sin duda el cambio de época.¹⁶

Sin entrar en detalles sobre las múltiples consideraciones a que abren estas afirmaciones ni formular una valoración positiva o negativa de los sucesos aludidos, es difícil encontrar una expresión más nítida de algunos de los profundos cambios producidos en el segundo milenio; un texto muy parecido puede encontrarse en una obra, publicada en 2002, del cardenal Yves Congar¹⁷ y en muchos otros autores.¹⁸ En síntesis, pienso que

y vivida en el primer milenio. Si el 25 de julio de 1967, con ocasión de la visita del papa a Fanar, el patriarca Atenágoras le reconocía como sucesor de Pedro y como el primero en honor entre nosotros, y presidente de la caridad, se encuentra ya, en labios de este gran dirigente eclesial, el contenido esencial de las sentencias sobre el primado del primer milenio. Y Roma no debe pedir más. La unión podría conseguirse aquí sobre la base de que, por un lado, oriente renuncie a combatir como herética la evolución occidental del segundo milenio y a aceptar como correcta la figura que la Iglesia católica ha ido adquiriendo a lo largo de esta evolución. Y, viceversa, occidente debería reconocer como ortodoxa y correcta a la Iglesia de oriente, bajo la forma que ha conservado para sí."

16. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona, Herder, 1972, 153-154 (cursivas mías).

17. Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, I, 523. Citado en mi libro, *Cambio estructural*, 32.

18. Cf. el informe vaticano, "Le ministère pétrinien", *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens. Service d'information* 109 (2002) 33-47, 41: "Dans *Ut unum sint* le Pape Jean-Paul II confirme à plusieurs reprises (55, 56, 61) que les principes et le modèle de communion en vigueur durant le premier millénaire peuvent demeurer paradigmatiques pour une futur rétablissement de la pleine communion avec les Églises orthodoxes."

la resolución de la cuestión acerca de si existieron dos o más paradigmas en la historia bimilenaria de la comprensión del papado es una cuestión teológica abierta; por lo demás, el magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado nunca al respecto.

En mi trabajo también se advierte que la conciencia del liderazgo de la Iglesia de Roma y de su obispo, como sucesor de Pedro, su particular servicio a la unidad de la fe en la comunión de las iglesias nacientes fue un proceso. Se trata de una conciencia, de modo *embrionaria en sus inicios*, que obtuvo un progresivo desarrollo. Aquí, estimo, deben ser dejadas de lado dos posiciones inadecuadas. Por una parte, desconocer los factores políticos, culturales que, como no podía ser de otra manera, influyeron profundamente en dicho desarrollo. Algunos de ellos están explicitados en el texto: la importancia y el modelo político de la antigua Roma, por ejemplo. Por otra, atribuir a meras circunstancias humanas o, peor, a un afán desmedido de poder, dicho progreso, desconociendo o no valorando suficientemente una verdad central en la lectura creyente que la Iglesia hace de su propia historia, esto es, el protagonismo de Dios mismo: es el Espíritu de Dios quien, a través de los intrincados caminos de las biografías personales y de los complejos acontecimientos históricos, conduce a la comunidad creyente y no permite que ella desfallezca en su fe y en sus estructuras fundamentales de cara a su Señor. Una teología equilibrada, en mi opinión, no debe desconocer ninguno de los dos aspectos referidos, aunque, es prudente reconocerlo, el discernimiento concreto, referido a circunstancias históricas puntuales, es todo menos sencillo. De allí la importancia de las investigaciones históricas que, trabajosamente, saquen a la luz la diferencia que existe entre la sustancia de la fe y su revestimiento histórico. Este tipo de discernimiento es requerido en la invitación de Juan Pablo II en su encíclica ecuménica: “encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva.” (UUS 95). Como ha reconocido el informe titulado “Le ministère pétrinien” publicado por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del Vaticano, que comento más adelante, “desde el punto de vista ecuménico muchos problemas, temores o insatisfacciones están ligados sobre todo a los elementos contingentes, y por tanto mudables, del primado papal”.¹⁹ Por lo demás, pien-

19. “Le ministère pétrinien”, *Conseil Pontifical pour la Promotion de l’Unité des Chrétiens. Service d’information* 109 (2002) 33-47, 38.

so que debemos reconocer que en la tradición de la teología católica, particularmente postridentina, el “error” más difundido no fue el de negar las prerrogativas del primado, sino el de proyectar desarrollos doctrinales e institucionales a momentos históricos anteriores, incluso al Nuevo Testamento; de allí la advertencia del texto vaticano citado.²⁰

La expresión “*trauma*” que Pottmeyer utiliza para caracterizar tres circunstancias históricas modernas muy complejas y extremadamente desafiantes para la Iglesia y para la teología católica puede ser juzgada como más o menos acertada. No estoy en contra de ello. Alude, eso sí, a acontecimientos históricos, políticos, eclesiales, ideológicos, sin los cuáles no puede entenderse la evolución moderna de la Iglesia, ni siquiera explicar adecuadamente, por ejemplo, la definición de la infalibilidad que, a no dudarlo, fue *parte* de una determinada respuesta a los desafíos planteados; una respuesta legítima y, finalmente, en el sentido de su definición dogmática, vinculante para las generaciones sucesivas de creyentes.

Quizás un aspecto que suscita perplejidad en la lectura de Pottmeyer se debe a que hoy poseemos estudios históricos que demuestran que el *grado de influencia de la situación histórica* en Europa occidental de entonces en el dogma del primado y su formulación ha sido mayor a la considerada ordinariamente. “La interpretación dominante del dogma hasta el Vaticano II no ha tomado cuenta de este factor histórico.”²¹ Pero, como he afirmado, la mejor comprensión del contexto y la mayor información acerca de la actuación concreta de los diversos protagonistas no deslegitima la definición y su auténtico significado.

Probablemente nos encontramos en un lento proceso, que se extenderá a lo largo de un extenso arco de tiempo, en el cual, de manera semejante a lo ya sucedido con los estudios bíblicos, progresivamente se descubre y se reconoce con todas sus implicancias el *carácter completamente histórico, humano del magisterio*. Y esto, de manera análoga al caso de la Biblia con la noción de inspiración, *sin negar ni opacar su carácter teológico*, es decir, la intervención de Dios mismo. Quizás esta perspectiva de largo plazo haga más comprensible alguna de las dificultades con que tropezamos en estos temas.

20. Cf. *ibid.*, 37.

21. H. POTTMEYER, “The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II”, *Centro Pro Unione* 65 (2004) 20-24, 21.

b)

En el segundo capítulo del libro, el acápite cuarto lleva el título: “El «mayor obstáculo»: la definición de la infalibilidad y su interpretación” (p. 81). La expresión «mayor obstáculo» está entre comillas porque no me pertenece. Como se pone de manifiesto en el libro, corresponde a un informe titulado “Le ministère pétrinien” publicado por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del Vaticano. Se trata de un documento de estudio preparado originalmente para los debates de la Asamblea plenaria de dicho Pontificio Consejo en noviembre de 2001. Constituía, entonces, un primer paso oficial en el intento de evaluar el debate ecuménico suscitado a raíz de las afirmaciones de Juan Pablo en «Ut unum sint». No era, por tanto, un informe definitivo, sino que tenía el estatuto de un texto provisorio. El párrafo completo donde aparece la expresión aludida afirma:

Buen número de reacciones a «Ut unum sint» todavía toman clara posición sobre este punto y consideran la definición de la infalibilidad papal del Vaticano I como el *mayor obstáculo* para el acercamiento ecuménico. En consecuencia, abogan a favor de una seria relectura de esta definición dogmática.²²

Como pongo de relieve en el libro, esta opinión no es nueva:

En un texto ecuménico católico-luterano de los Estados Unidos se afirmaba, en 1978, por parte luterana: “Desde su definición en 1870, el dogma de la infalibilidad papal ha sido visto, tanto teológica como emocionalmente, *como el más generador de división* de todos los temas que separan la Comunión católica de las iglesias de la Reforma.”²³ En opinión de autores evangélicos, con la doctrina de la infalibili-

22. “Le ministère pétrinien”, *Conseil Pontifical pour la Promotion de l’Unité des Chrétiens. Service d’information* 109 (2002) 33-47, 40 (cursiva mía).

23. «GRUPO DE LUTERANOS Y CATÓLICOS EN DIÁLOGO» DE LOS ESTADOS UNIDOS, “Autoridad magisterial e infalibilidad en la Iglesia. Declaración común y reflexiones (1978)” en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* 2, Salamanca 1993, 605-667, 658 (cursiva mía). Junto al texto norteamericano de 1974, citado más abajo, éste representa el único caso hasta ahora de un diálogo entre teólogos con mandato oficial que se ocupa explícitamente del papado. Una constatación sustancialmente compartida por ambas partes me parece sugerente. Se afirma por parte católica: “Con relación a la infalibilidad hemos encontrado una dificultad creciente a medida que avanza nuestro diálogo para especificar el punto exacto en el que, en fidelidad a nuestras tradiciones respectivas, nos vemos obligados a estar en desacuerdo.”, *ibid.*, 655. Por parte luterana se dice: “Como ha quedado claro tanto en la Declaración común como en las Reflexiones católicas, la infalibilidad aparece bajo una luz realmente diferente en este nuevo contexto de pensamiento y vida. (...) Consecuencia de esto [la afirmación de la primacía del Evangelio por parte católica] es que los Luteranos no pueden ya simplemente repetir sus objeciones tradicionales a la infalibilidad. (...) Ha parecido a veces en estas discusiones que nuestros desacuerdos sobre la posibilidad de doctrinas infalibles son más verbales que reales. (...) Encontramos a menudo difícil señalar

dad la concepción del primado adquiere su “«cualificación» decisiva”; de allí que sea visto como el “problema decisivo en última instancia”,²⁴ “el más espinoso”.²⁵ En el campo de la ortodoxia este asunto, después de UUS, ha sido poco tematizado; más central les parece la cuestión de la jurisdicción.²⁶ Es claro que ambas definiciones constituyen una unidad y, en cierto sentido (tal el análisis de K. Schatz y W. Beinert por ejemplo),²⁷ es el postulado de la infalibilidad el que conduce a la exigencia del primado de jurisdicción. Importante es que, no obstante las severas dificultades, no se descarte a priori la posibilidad de alcanzar un consenso en la interpretación de las formulaciones del Vaticano I y de la teología ortodoxa.²⁸ (pp. 81-84).

La conclusión que se deduce de estas reflexiones es que “el estudio del Vaticano I representa, por tanto, un paso obligado en el camino ecuménico” (p. 84). De allí la tarea que emprendo en esta parte del libro. Los interlocutores ecuménicos, a quienes hemos invitado al diálogo sobre el primado, nos comparten que, según sus puntos de vista, “consideran la definición de la infalibilidad papal del Vaticano I como el mayor obstáculo para el acercamiento ecuménico.” ¿Cómo reacciona un teólogo católico? Buscando una forma de explicar esta definición dogmática que, sin renunciar a lo esencial, la contextualice, la explique con nuevas palabras, procure hacerla más comprensible utilizando las reglas hermenéuticas comunes para los textos magisteriales.²⁹ De ningún modo, dejando de lado o contradiciendo lo efectivamente definido por el Concilio Vaticano I.

exactamente dónde y cómo diferimos unos de otros sobre la cuestión de la infalibilidad.” *ibid.*, 662-663. No obstante estas afirmaciones positivas, el texto revela la variedad de asuntos pendientes, su multiplicidad y seriedad. Compartida es la observación que el tema debe ser insertado en una problemática teológico-cultural más amplia y la convicción de la confianza en las promesas de Cristo para su Iglesia. Las diferencias residen, principalmente, en la manera de comprender la forma concreta como el Espíritu conserva a la Iglesia en la fe del evangelio.

24. Cf. citas en W. KLAUSNITZER, “Juridiktionsprimat und/oder Petrusdienst des Bischofs von Rom. Zu einigen neueren ökumenischen Veröffentlichungen”, *Theologische Quartalschrift* 178 (1998) 155-166, 156.

25. B. CHENU, “Le ministère de Pierre a-t-il un avenir œcuménique?”, *Études* 3993 (2003) 213-225, 223.

26. Cf. N. WEIGL, “Petrusdienst: Chance oder Hindernis? Die Aussagen der Enzyklika „Ut unum sint” im Lichte einiger Reaktionen orthodoxer Theologen”, *Catholica* 57 (2003) 287-308, 298.

27. Cf. K. SCHATZ, *Vaticanum I. Bd III*, 305s; W. Beinert, “«Endechrist oder Zeichen der Barmherzigkeit»? Die Möglichkeit einer ekklesiologischen Konvergenz zwischen Lutheranern und Katholiken über das Papsttum”, *Catholica* 50 (1996) 121-142, 130.

28. Cf. D. PAPANDREOU, “Petrusdienst und Primat”, *Theologische Quartalschrift* 178 (1998) 97-111, 107.

29. Cf. las apreciaciones de W. KASPER que comparto completamente en “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio”, en *id.*, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 401-415.

En ese marco, doy un paso ulterior cuando escribo en página 84:

Dicho Concilio aparece frecuentemente como insalvable a la hora de pensar un modo diverso de ejercer el primado. Trabajos ya existentes en la teología católica permiten un juicio diferenciado³⁰ y muestran que una correcta comprensión de sus enseñanzas, a la luz de las circunstancias y de los debates, no contradice legítimas aspiraciones provenientes de otras iglesias cristianas y que dicha doctrina presenta contornos más matizados de los que habitualmente se considera. “Es la prevalente interpretación apologética-maximalista, extendida largo tiempo, la que determina hasta hoy la imagen del dogma dentro y fuera de la Iglesia católica.”³¹ A esto se añade la dificultad que, debido a la formulación “unilateral” del dogma,³² no aparece suficientemente claro que dicha interpretación maximalista no representa completamente el pensamiento del Concilio.

Con la expresión “interpretación apologética-maximalista” Pottmeyer no realiza ninguna crítica al magisterio; alude, más bien, a una mentalidad muy difundida presente “dentro y fuera de la Iglesia” que, a su juicio (y comparto esta opinión), de manera incorrecta “amplió” el sentido de la infalibilidad, más allá de lo *efectivamente* definido por el Vaticano I. Para que se entienda con claridad lo que pienso al respecto, en el libro incluyo un ejemplo concreto:

Esta «inflación» de la infalibilidad puede constatar, por ejemplo, en el “Tesario para examen de Licencia en Ciencias religiosas” de nuestra Facultad de Teología de Chile: de ella se habla expresamente en 4 de las 19 proposiciones (dedicadas a la eclesiología), mientras que sobre el laicado, por citar otro tema importante, se formula una frase en una proposición. Además, es llamativa la inclusión en la proposición 90 de la frase «no está supeditada a ningún consenso» que califica allí a la potestad del papa; frase casi textual del Vaticano I, pero que el Concilio aplica restrictivamente a la infalibilidad *ex cathedra*. (p. 106 nota 94)

Cuando más adelante, en el libro (p. 105), cito la expresión de K. Schatz acerca de la “aureola de infalibilidad” que gradualmente adquirie-

30. Cf. de K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870 (Band I. Vor der Eröffnung; Band II. Von der Eröffnung bis zur Konstitution «Dei Filius»; Band III. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1992-1994. Cf. también, J.-P. TORREL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961.

31. H. POTTMEYER, “The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II”, 21.

32. Como se subraya ordinariamente, es importante para el análisis de la «unilateralidad» del concilio y su recepción el hecho que, por causas históricas precisas, no fue tratado la *Constitutio secunda* que ofrecía una eclesiología más completa y no sólo las afirmaciones sobre el papado. Sobre dicho texto, cf. F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1963.

ron los documentos papales del magisterio ordinario en el siglo XX refieren precisamente a esta situación: en la mentalidad de muchos, y esto no es difícil de comprobar aún hoy, la infalibilidad se extendía a *todo* documento papal, lo cual no está conforme, de ninguna forma, con lo enseñado en el Vaticano I. Aclarar esta situación es particularmente importante para nuestros interlocutores ecuménicos, además de ser una precisión teológicamente correcta. No me parece secundario advertir, también, que el texto vaticano ya citado utiliza expresamente, en un idéntico contexto temático, la misma formulación: “une aura d’*infaillibilité généralisée et popularisée*”.³³

El párrafo arriba citado habla de “la formulación «unilateral» del dogma”. La expresión pertenece también a H. Pottmeyer³⁴ y, correctamente entendida, la comparto. Al ponerla entre comillas, no Pottmeyer en su texto, sino yo en el mío, pretendía advertir una posible mal interpretación. ¿Qué se quiere expresar aquí? ¿En qué sentido se podría hablar de «unilateralidad»? Ante todo, que, para la recepción e interpretación del dogma de la infalibilidad ha tenido un indudable efecto negativo el hecho que, por causas históricas precisas, no fue tratada la *Constitutio secunda* sobre la Iglesia que ofrecía una eclesiología más completa.³⁵ Por razones de tiempo, el Concilio sólo afrontó los dos capítulos referidos al primado. En este punto, el Vaticano II posee una ventaja: el servicio del ministerio de Pedro, con todas sus características, está comprendido y explicado en el ámbito más amplio del misterio de la Iglesia, del Pueblo de Dios, etc. En esta línea se sitúan las consideraciones que siguen.

En las páginas siguientes, a partir de la 87, introduzco una serie de afirmaciones que en modo alguno están destinadas a restar valor a la doctrina de la infalibilidad, más bien, procuran situarla en su lugar adecuado, atendiendo a algunas reglas hermenéuticas fundamentales: en primer lugar, presto atención a la *totalidad del texto* de la Constitución dogmática «Pastor aeternus», es decir, no sólo a la definición misma, sino al prólogo y a los capítulos expositivos. En segundo lugar, presento detallada-

33. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, “Le ministère pétrinien”, 39: “Plus l'autorité papale était entourée d'une *aura d'infaillibilité généralisée et popularisée*, plus ils (les non catholiques) la trouvaient en contradiction tant avec l'Écriture qu'avec la Tradition.” (cursiva mía).

34. H. POTTMEYER, “The Petrine Ministry. Vatican I in the Light of Vatican II”, 21.

35. Sobre dicho texto, cf. F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963, citado en el libro.

mente la famosa «relatio» del vocero de la «Deputatio de Fide», la Comisión teológica del Concilio, Mons. Vinzenz Gasser, pronunciada el 11 de julio de 1870. El discurso duró 4 horas y ocupa casi 26 columnas de Mansi.³⁶ Es claro que esta «relatio», que en buena medida persiguió el noble objetivo de conseguir el voto afirmativo de la minoría conciliar opuesta a la definición, tiene un enorme valor para apreciar más correctamente la intención de los padres conciliares del Vaticano I, lo que se quiso definir, también las cuestiones que el Concilio dejó abiertas. Este discurso posee tal relieve que es citado en cuatro notas a pie de página en el párrafo principal acerca de la autoridad de enseñar y la infalibilidad en el mismo Vaticano II (*Lumen Gentium* 25).³⁷ Me agrada que se apreciara el trabajo que he hecho al exponer en lengua castellana, con orden y detalle, un aporte tan importante para la comprensión del Concilio, como es la intervención de Mons. Vinzenz Gasser.

Que toda esta problemática, más allá de la discusión técnica, se situaba en un contexto político-eclesial parece algo evidente. La definición se produjo con la intención, también, de fortalecer el primado de jurisdicción del Papa; se trataba de clarificar un medio efectivo para defender la unidad de la Iglesia. Era necesario asegurar una sólida instancia de autoridad que reclamara una obediencia vinculante. “Este es uno de los argumentos repetidos permanentemente para la necesidad y urgencia de una infalibilidad papal”.³⁸ En otras palabras, la definición acerca de la infalibilidad papal fue un punto programático que, al concepto de soberanía aplicado a la jurisdicción, le añadió un elemento complementario: también en el área de la enseñanza doctrinal la «independencia» del romano pontífice quedaba asegurada. Los padres conciliares dieron muestra acabada de poseer conciencia de estos asuntos y de todo lo que estaba en juego en las discusiones de la asamblea. Estas consideraciones, por lo demás, no debilitan la enseñanza del Vaticano I. Corroboran que las definiciones dogmáticas no son aerolitos caídos del cielo.

36. MANSI, *Collectio Conciliorum Recentiorum*, Vol. 52, Arnheim 1927, 1204-1230.

37. Cf. *Cambio estructural*, 96-97.

38. H. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveranität*, 349. Aunque, como recuerda K. SCHATZ, entre los cardenales y obispos consultados antes del concilio sólo un sexto (8 de 47) indicó la infalibilidad como uno de los temas conciliares a desarrollar, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, Queriniana, 1996, 211. Central era el reforzamiento del principio de autoridad. Según el autor, un factor importante para que se constituyera en un tema central fue la polarización de la opinión pública. En ese contexto una decisión parecía inevitable. “El silencio del concilio habría equivalido a una decisión negativa.”, *ibid.*, 212.

Mis observaciones, contenidas en páginas 85 y 86, referidas a las dificultades que muchos creyentes pueden encontrar para la comprensión y aceptación de esta doctrina, particularmente de la doctrina sobre la infalibilidad, no son un llamado a abandonar el dogma, sino a encontrar formas y expresiones adecuadas, lo más comprensibles posibles, para la exposición de estas verdades. Como expreso allí, creo que explicaciones inadecuadas hacen más difícil el acto de creer. Que la palabra «infalibilidad» puede prestarse fácilmente a equívocos o a usos inadecuados puede percibirse en el Concilio mismo. Al respecto puede citarse la modificación hecha al título del esquema original del cuarto capítulo de «Pastor aeternus»; decía: «De Romani Pontificis infallibilitate», finalmente: «De Romani Pontificis infallibili magisterio». El cambio se debió a la famosa intervención del cardenal Guidi, arzobispo de Bolonia, criticando la formulación que parecía atribuir la infalibilidad *al papa* como si se tratase de una propiedad habitual. A este respecto, no me parece secundaria, aunque no tengo opinión formada sobre ella, la constatación hecha por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos en el informe ya citado: es significativo que la misma encíclica UUS, como varios textos ecuménicos, “evite el término «infalibilidad» en razón de su resonancia problemática”.³⁹

En la página 95 del libro escribo que “Es claro que el carácter «irreformable» (DH 3074 y LG 25c) no excluye una posterior reinterpretación, reconceptualización o, incluso, un cambio en el futuro por una mejor formulación. En este sentido, una definición «permanece siempre ‘reformable’»⁴⁰ La expresión de Karl Rahner, que puede parecer provocativa, y el acudir a él en ese lugar tienen su justificación en más de un senti-

39. “Le ministère pétrinien”, 40: “Certains commentaires mentionnent et approuvent la manière prudente dont Jean-Paul II pose la question de l’infaillibilité dans *Ut unum sint*. Le Pape l’a fait, comme beaucoup de documents oecuméniques d’aujourd’hui, en évitant le terme «infaillibilité» en raison de sa résonance problématique, en rappelant les conditions restrictives établies par la définition du Premier Concile du Vatican et en joignant la possibilité d’un enseignement ex cathedra au principe de communion: «Lorsque les circonstances l’exigent, il parle au nom de tous les Pasteurs en communion avec lui. Il peut aussi — dans des conditions bien précises exposées par le Concile Vatican I — déclarer ex cathedra qu’une doctrine appartient au dépôt de la foi. Rendant ainsi témoignage à la vérité, il sert l’unité. Mais tout cela doit toujours être accompli dans la communion. Lorsque l’Église catholique affirme que la fonction de l’Évêque de Rome répond à la volonté du Christ, elle ne sépare pas cette fonction de la mission confiée à l’ensemble des Evêques, eux aussi «vicaires et légats du Christ». L’Évêque de Rome appartient à leur «collège» et ils sont ses frères dans le ministère.» (UUS 94-95).”

40. K. RAHNER, “Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 18-27”, en *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Freiburg i.Br., Herder, 1966, 210-247, 239.

do. Con aquella, Rahner no quiere afirmar que un papa o un concilio posterior puede “reformular”, en el sentido de contradecir, lo que una auténtica definición dogmática enseñó. Lo que desea afirmar, *como se deduce del contexto del texto citado y, en general, de la bibliografía del autor*, es que toda formulación dogmática, aún la considerada en un determinado momento como muy lograda y perfecta, puede ser mejor explicada, más precisamente comprendida, ulteriormente profundizada; es posible encontrar una palabra mejor que exprese más acabadamente lo que un concilio o papa quiso formular en otro contexto teológico-cultural. La cita de Rahner me parece oportuna, además, porque ha sido pública su postura a favor de la definición del Vaticano I en las discusiones que originó el debate introducido por Hans Küng y en expresa crítica a su libro «Unfehlbarkeit» de 1970.⁴¹

A partir de la página 98 me detengo en la explicación de la “categoría de verdades, llamada ordinariamente en los manuales de teología «verdades católicas» u «objeto secundario de la infalibilidad»”. Al respecto, cito y explico, con la mayor claridad y justeza posible, dos documentos. Por una parte, la declaración de 1973, «Mysterium ecclesiae», de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que afirma: “Según la doctrina católica, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia no sólo se extiende al depósito de la fe, sino también a todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado y expuesto, como se debe.”(n.3). Por otra, la Instrucción «Donum veritatis», sobre la vocación eclesial del teólogo (1990), que dice: “Cuando propone «de modo definitivo» unas verdades referentes a la fe y las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo, están estrecha e íntimamente ligadas con la revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas.” (n. 23; DH 4877). Y escribo: “Se trata de verdades que no están contenidas en el depósito de la fe, pero que están de tal modo íntimamente vinculadas que la iglesia necesita estar capacitada para hablar definitiva e infaliblemente en orden a defender o explicar lo que es revelado.” (p. 98). Debe reconocerse que en estos años hay una bibliografía muy abundante, compleja, cargada de detalles no siempre perceptibles a primera vista. En el libro, después de explicar la posición magisterial actual al respecto, expongo cómo fue abordada esta

41. Cf. K. RAHNER, “Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze”, *Stimmen der Zeit* 186 (1970) 361-377; ID., “Vorwort”, en K. RAHNER (ed.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Freiburg i.Br., Herder, 1971, 5-6.

temática en los concilios Vaticanos I y II. Luego, ofrezco un panorama, lo más informado posible, procurando respetar, en un muy breve espacio, los variados argumentos de los múltiples interlocutores (L. Örsy, J. Ratzinger, B. Sesboüé, F. Sullivan, A. Melloni, P. Hünermann, L. Welch, N. Lüdecke, B. Cole, H. Waldenfels, G. Ruggieri, R. Gaillardetz, etc.). En algunas pocas oportunidades, tomo expresa distancia de sus opiniones. Así, por ejemplo, escribo en la página 103: “Mi impresión, como se ve en el contexto, es que se plantean aquí problemas de gran envergadura, quizás no exactamente en los términos expresados por Örsy y Sesboüé,” quienes, como nuestro allí, asumen una posición muy crítica en la materia. La diferencia principal que percibo con Örsy, por ejemplo, es que él no advierte que las «enseñanzas definitivas» se refieren justamente al «objeto secundario de la infalibilidad». Por lo demás, en su diálogo público con Ratzinger, el cardenal reconoció que las observaciones de Örsy habían sido redactadas de forma satisfactoria y en un tono objetivo y nada polémico. La discusión entre L. Örsy y J. Ratzinger fue útil, entre otras cosas, porque colaboró a que el cardenal explicara el origen y *precisara la autoridad doctrinal* del Comentario de la Congregación a «Ad tuendam fidem», la llamada «Nota doctrinal ilustrativa» de junio de 1998: trabajada en la Congregación e, incluso, aprobada por el papa, se trata, según el entonces cardenal, de una “ayuda autorizada para comprender el texto” «Ad tuendam fidei»; “se estaba de acuerdo en que este texto no debía ostentar una propia condición vinculante” por lo que no se publicó “en la forma de un documento con autoridad propia”. Un “género nuevo de texto”, le reconoce Ratzinger a Örsy, legítimo, por supuesto; “nadie ha de sentirse constreñido autoritariamente por este texto”, concluye el cardenal.⁴² Estas precisiones no minusvaloran el texto; lo sitúan en su justo lugar. Sería oportuno que se advierta que, si las precisiones del Card. Ratzinger en su texto dirigido a Örsy son correctas, entonces no habría que situar a «Ad tuendam fidei» y a la «Nota doctrinal ilustrativa» en el mismo nivel magisterial, vinculante. Creo que ellas, además, pueden colaborar a restar relieve a algunas perplejidades o dificultades planteadas por autores como R. Gaillardetz, P. Hünermann y otros que cito en el libro,

42. Cf. todos los artículos al respecto: L. ÖRSY, “Von der Autorität Kirchlichen Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben «Ad tuendam fidem»”, *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 735-740; J. RATZINGER, “Stellungnahme”, *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 305-316; L. ÖRSY, “Antwort an Kardinal Ratzinger”, *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 305-316 (un resumen-traducción presenta *Selecciones de Teología* 152 [1999] 298-316).

ya que varios de sus argumentos se dirigen, preferentemente, a expresiones de la «Nota doctrinal ilustrativa», no a «Ad tuendam fidei».⁴³

En otro caso en el libro, aludo de una manera general (p. 100): “algunos temen una «proliferación cancerosa» de estas doctrinas.”⁴⁴ Como puede verificarse, la expresión «proliferación cancerosa», expresamente puesta entre comillas en mi libro, pertenece al profesor de teología fundamental y dogmática del Centre Sèvres-Faculté jésuites de Paris, Christoph Theobald s.j., y, creo que, aunque breve, caracteriza su posición, desde el inicio mismo de su artículo.

En las Observaciones se afirma que “sobre las huellas de otros autores más explícitos, sugiere que el motu proprio «Ad tuendam fidei» y su «Nota doctrinal ilustrativa», que lo acompaña, son un refuerzo ulterior e indebido de la infalibilidad papal (cf. pp. 98-103)”. Sobre esta frase puedo decir lo siguiente. Estimo que mi posición está sustancialmente expresada, explicando, incluso, la naturaleza del asunto.⁴⁵ Pero, como he mostrado en

43. Cf. por ej., P. HÜNERMANN, “Schutz des Glaubens? Kritische Rückfragen eines Dogmatikers”, *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 455-460.

44. Cf. C. THEOBALD, “El discurso «definitivo» del magisterio. ¿Por qué temer a una recepción creativa?”, *Concilium* 279 (1999) 89-100, 94.

45. Cf. C. SCHICKENDANTZ, *Cambio estructural*, 98-99: “En una declaración de 1973, «Mysterium ecclesiae», la Congregación para la Doctrina de la Fe afirma: “Según la doctrina católica, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia no sólo se extiende al depósito de la fe, sino también a todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado y expuesto, como se debe.” (n.3). Por tanto, dice la Instrucción «Donum veritatis», sobre la vocación eclesial del teólogo (1990): “Cuando propone «de modo definitivo» unas verdades referentes a la fe y las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo, están estrecha e íntimamente ligadas con la revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas.” (n. 23; DH 4877). Esta categoría de verdades, llamada ordinariamente en los manuales de teología «verdades católicas» u «objeto secundario de la infalibilidad», no fue enumerada por el Vaticano II. Se trata de verdades que no están contenidas en el depósito de la fe, pero que están de tal modo íntimamente vinculadas que la iglesia necesita estar capacitada para hablar definitiva e infaliblemente en orden a defender o explicar lo que es revelado. Consta que en el Vaticano I, por una parte, el texto final dejó abierta la posibilidad a definiciones infalibles sobre materias no reveladas (por ej., al utilizar finalmente “tenendam” y no la anterior “tamquam de fide tenendum”, DH 3074), por otra parte, el obispo Gasser incluyó este tipo de verdades al explicar las que deben ser “sostenidas”, aunque, consta expresamente, explicó que no era la intención del Concilio definir la infalibilidad papal en relación a estas materias, sino sólo dejar el tema en su estado actual: como “teológicamente cierto” (Mansi 52, 1226-1227). Un procedimiento casi exacto se repite en el Vaticano II, sea en el mismo añadido del verbo «tener» (“tamquam definitive tenendam” LG 25b), sea en el Comentario de la Comisión Teológica del Concilio (Acta Synodalia Concilii Vaticani Secundi III/8, 89; III/1, 251). Por tanto, mientras que es una doctrina oficial de la iglesia (no un dogma de fe) que el carisma de la infalibilidad se extiende a dichos «objetos secundarios», no existe un pronunciamiento oficial ni una posición unánime de los teólogos que especifique en detalle qué contenidos o límites se incluyen bajo tal denominación.” Sobre los manuales de teología aludidos, explico aquí a cuáles me refiero: M. SCHMAUS, *Teología dogmática. 1. La Trinidad de Dios*, Madrid, Rialp, 21963, 109-111; L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Barcelona, Herder, 61969, 35-36; Y. M. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1977, 80-82; F. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, New York, Paulist Press, 1983, 127ss.; etc.

el libro, el tema, con las precisiones explicitadas, no fue asumido expresamente en los textos del Vaticano I y Vaticano II; sí, dejado abierto el espacio para su afirmación.⁴⁶ En ese contexto, es que, creo, podría reconocerse que la mera explicitación y propuesta de «Ad tuendam fidei» y, con ella, la incorporación de un *nuevo* párrafo en el canon 750 del Código de Derecho canónico de 1983, con su sanción correspondiente,⁴⁷ supone un “refuerzo ulterior” del tema, en el sentido de que dan un paso adelante. Si no, no se comprende por qué han corrido ríos de tinta al respecto. Por el contrario, no afirmo en el libro que este paso sea “indebido”. Es claro, creo, que la enseñanza de «Ad tuendam fidei» pertenece al magisterio ordinario del papa y reclama la adhesión correspondiente (como he mostrado, el estatuto de la «Nota doctrinal ilustrativa» es diverso). Es verdad, también, que ello no impide que un teólogo pueda, bajo formas respetuosas, con espíritu constructivo y medios acordes, opinar sobre la oportunidad, forma, lenguaje, lo más o menos afortunado de tal o cual expresión, etc. Al respecto, me permito incluir dos ejemplos recientes. En el informe que el card. W. Kasper presentó a Benedicto XVI y a los cardenales de la Iglesia reunidos en el Vaticano el 23 de noviembre de 2007 en vísperas del consistorio afirmaba:

Después de haber logrado un consenso fundamental sobre la doctrina de la justificación, ahora debemos nuevamente discutir temas clásicos controvertidos, entre los que cabe destacar la eclesiología y los ministerios eclesiales (cf. *Ut unum sint*, 66). A este propósito, las “Cinco respuestas” dadas por la Congregación para la doctrina de la fe el pasado mes de julio han suscitado perplejidad y originado cierto malhumor. La agitación que se ha producido con respecto a ese documento era, por lo general, injustificada, pues el texto no afirma nada nuevo, sino que reafirma de modo sintético la doctrina católica. Sin embargo, *sería de desear que se revisara la forma, el lenguaje y la presentación en público de esas declaraciones.*⁴⁸

El texto de la Congregación al cual Kasper se refiere, «Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Igle-

46. Cf. además de sus otros trabajos ya citados en el libro, F. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, 131-152. En beneficio de explicitar con claridad mi posición, puedo añadir que comparto completamente los razonamientos de Sullivan. Cf. también, P. HÜNERMANN, “Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche”, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 2, Freiburg i.Br., Herder, 2004, 263-582, 438.

47. Incluso D. SALVATORE, “L’«Ad tuendam fidei» el il Can. 750: una novità in dottrina?”, *Periodica* 91 (2002) 423-458, 458 habla de una “explicitación formal” de algo que ya estaba contenido “implícitamente en algunos cánones del Código de 1983.”

48. Cf. www.zenit.org/article-25993?l=spanish (Cursiva mía).

sia», fue aprobado por el papa; pertenece, por tanto, al magisterio ordinario de la Iglesia.

Un segundo ejemplo reciente puede advertirse en la conferencia de inauguración de la Asamblea plenaria del episcopado alemán el 24 de septiembre de 2007 en Fulda. El intento del card. Karl Lehmann, presidente de dicha Conferencia Episcopal, era, entonces, el de explicar mejor y de manera comprensible la posición católica frente a las críticas suscitadas por el citado documento vaticano de julio de 2007. Al final de su exposición, Lehmann le hace una serie de observaciones a dicho texto:

No es oportuno repetir en la distancia de pocos años, sobre todo en el diálogo ecuménico, recordatorios y advertencias de afirmaciones vinculantes de la Iglesia, aunque ellas sean necesarias.

Se presta particularmente a mal interpretación el hecho de reclamar el respeto a decisiones vinculantes en forma extremadamente concisa y, a veces, el de elegir y explicar textos precedentes de manera unilateral. (...)

Para conseguir un texto un poco menos conflictivo es necesario una más estrecha colaboración entre la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos de modo que este último pueda introducir, de manera efectiva, las propias experiencias en un documento del género.

El texto del 10 de julio de 2007 requiere muchas premisas para ser comprendido. Presupone un conocimiento profundo del estado de situación teológico y ecuménico de ambas posiciones. Son necesarias profundas reflexiones sobre cómo se pueda publicar un texto sobre estos temas sin producir considerables malentendidos y errores en el ámbito público a nivel global. Al respecto es necesario realizar reflexiones radicalmente nuevas.⁴⁹

Pienso que a este tipo de apreciaciones críticas no puede aplicarse el calificativo de disenso. Entiendo que, en este sentido también, se expresaba el cardenal Ratzinger al dirigirse a Örsy. Todas ellas son compatibles con las consideraciones, a las cuales adhiero, que se hacen en la Instrucción de 1990, «Donum veritatis» (nnº 21-31), sobre el espíritu y modos concretos con que se deben afrontar estos asuntos.

A partir de la página 104, me detengo en la evolución de la comprensión y la vivencia de las definiciones del Vaticano I referidas al primado de jurisdicción y a la infalibilidad papal. Como afirmo allí, de manera

49. "Zum Selbstverständnis des Katholischen – Zur theologischen Rede von Kirche". Cf. www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2007-2/2007-065a_eroeffnungsreferat-lehmann.pdf

breve, “puede decirse que las expectativas (positivas y negativas) de entonces referidas a la infalibilidad papal no se realizaron del modo previsto por unos y otros. Mientras que el dogma de la infalibilidad no tuvo la importancia a él atribuida en 1870, tanto por sus sostenedores como por sus adversarios, el primado de jurisdicción ha adquirido progresivamente una amplitud mayor a la que, efectivamente, tenía en 1870.” (p. 104). En ese ámbito de ideas originalmente propuestas por K. Schatz, cito su expresión, compartida por Y. Congar también,⁵⁰ a la cual me he referido más arriba, acerca de la “aureola de infalibilidad” que gradualmente adquirieron los documentos papales del magisterio ordinario en el siglo XX. Allí se inserta la siguiente frase de mi libro: “Creo que tiene razón Schatz cuando detecta en «*Humanae vitae*» (1968), la oposición al interior de la Iglesia, un momento peculiar en la historia del magisterio pontificio del siglo XX.”⁵¹ ¿Qué quiere expresar Schatz con esta observación? Ante todo, constatar un hecho, un dato de la realidad. No emite un juicio de valor sobre el *contenido* de la encíclica «*Humanae vitae*». No es ese el tema en cuestión; ni siquiera se alude a él. El autor analiza la historia del magisterio como tal en el siglo XX y, comprueba, a su juicio, que las encíclicas papales tuvieron una amplia aprobación general, sin excepción, *hasta* la publicación de la citada encíclica. Con ocasión de ella, piensa, aparece un fenómeno nuevo en relación al magisterio: “una oposición relevante al interior de la Iglesia”. Por tanto, no parece que haya en Schatz una pretensión de desmerecer la enseñanza magisterial del documento papal de 1968. En este sentido, estimo, no parece incorrecta la apreciación: la encíclica representa, desde esta perspectiva, “un momento peculiar en la historia del magisterio pontificio del siglo XX.”

c)

En el acápite 5.1. “«Las iglesias», en plural. El debate Ratzinger – Kasper” afronto la temática de las iglesias locales/particulares o diócesis. Presento la doctrina del concilio Vaticano II al respecto poniendo de relieve, particularmente, el fortalecimiento, desde el punto de vista teológi-

50. Cf. Y. CONGAR, “Infalibilidad e indefectibilidad”, en K. Rahner, *La infalibilidad en la Iglesia*, Madrid, Bac, 1978, 158-176, 164.

51. Cf. *Il primato del papa*, 225: “non avendo tali pronunciameti dottrinali dei papi, prima della *Humanae vitae* (1968), incontrato quasi mai rilevanti opposizioni all’interno della chiesa.”

co, de su aporte. De allí que M. Kehl manifieste que la constitución sobre la Iglesia (LG) devuelve al plural, «las iglesias», su carta de naturaleza teológica dentro de la Iglesia católica y en la ecumene.⁵² El punto de partida de mi reflexión allí está dado por la severa constatación de J. Ratzinger: “La extinción del sentimiento de la importancia de la Iglesia local es sin duda, una característica sobresaliente de la teología de la Iglesia latina del segundo milenio.”⁵³ El núcleo de la doctrina afirmada por el concilio, como lo recuerdo en el libro, puede formularse brevemente de la siguiente manera: en las Iglesias particulares y a base de ellas (in quibus et ex quibus) se constituye (existit) la Iglesia católica, una y única (LG 23). La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (vere adest) en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias (LG 26). La diócesis, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente (vere inest et operatur) la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica (CD 11).

Es en ese contexto temático que introduzco en el libro el tratamiento de la Carta «Communio notio» de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1992, que, en un punto referido a este tema, describe a la Iglesia universal “como realidad ontológica y temporalmente previa a cada concreta iglesia particular”. Para fundamentar esta idea el texto *añade* una frase importante a «Lumen Gentium»: “la fórmula del Concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*.” (n.9). No puede ocultarse que este añadido suscitó múltiples discusiones. En ese marco presento dos de ellas, una, la de un grupo importante de obispos norteamericanos en 1995,⁵⁴ otra, el diálogo público de dos cardenales alemanes de la curia romana, el entonces prefecto de Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal J. Ratzinger y el presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, el cardenal W. Kasper, quien continúa en dicho cargo. No repito aquí los argu-

52. Cf. M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme, 1996, 340s.

53. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, 206.

54. Publicado originalmente en *The National Catholic Report*, luego en *Origins*, está también disponible en internet: <http://astro.temple.edu/~arcc/bishops.htm>

mentos utilizados por uno y otro,⁵⁵ ya presentados en el libro. Sí me permito llamar la atención del lector sobre un punto: como en el resto del libro, he procurado presentar el pensamiento de cada interlocutor de la manera más justa y exacta posible de modo que el otro pueda sentirse comprendido y correctamente explicado.

Entre los argumentos esgrimidos por Kasper hay uno que puede tener relieve aquí. Reproduzco el texto del libro: “A juicio de Kasper, el conflicto es entre opiniones teológicas y premisas filosóficas subyacentes; piensa que la controversia es ejemplar: entre una teología con un tono más platónico y otra de cuño más aristotélico, de allí que, como en el caso de otras controversias históricas, deba considerarse éste, piensa Kasper, un debate dentro de los parámetros de la fe católica común, con legítima diversidad.” (p. 114). De allí que yo incluya las frases siguientes: “Si esta interpretación es correcta (es decir, si lo que afirma Kasper es correcto), adquiere relieve un planteo de J.-H. Tück: cabe preguntarse si opiniones teológicas, cualquiera de las dos emitidas por los cardenales alemanes, no han sido transferidas a un documento magisterial que, además, aspira a interpretar un punto importante del Concilio.”⁵⁶ (p.114). Mi expresión es clara: “Si... (en condicional), entonces “adquiere relieve” lo de Tück. No puede desconocerse la importancia de una repetida opinión de Kasper, por su cargo y su trayectoria intelectual, para la comunidad teológica y que, por tanto, de allí surjan preguntas o conjeturas, como la que cito de Tück. Deducir de allí que en mi texto hay una expresión de disenso con la doctrina de «Communionis notio» creo que es incorrecto. No le he formulado ninguna crítica. No me parece secundario constatar, además, que en ningún momento el cardenal Ratzinger le argumenta a Kasper, reclamándole una revisión de su postura a partir de que se trata de un texto de magisterio ordinario.

55. Cf. W. KASPER, “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en W. SCHREER - G. STEINS (eds.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten - Herausforderungen - Wandlungen*, München, Don Bosco Verlag, 1999, 32-48; J. RATZINGER, “L’ecclesiologia della Lumen gentium”, *II Regno* 7 (2000) 233-238; W. KASPER, “Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinals Ratzingers”, *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804; J. RATZINGER, “A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church”, *America* 185 (November 11, 2001) 7-11; W. KASPER, “From the President of the Council for Promoting Christian Unity”, *America* 185 (November 26, 2001) 28-29.

56. Cf. J.-H. TÜCK, “40 Jahre Zweites Vatikanische Konzil. Vergessene Anstöße und Perspektiven”, *Theologie und Glaube* 93 (2003) 48-59, 56.

d)

La palabra «compromiso» que utilizo en el texto no debe ser mal interpretada (p. 126). Cito allí una afirmación de P. Hünermann: “los textos conciliares son siempre fórmulas de compromiso.”⁵⁷ Con esto no se busca menospreciar los textos, sino hacer justicia a ellos: son frutos del diálogo, de la búsqueda de consenso, de las discusiones, a veces acaloradas, de los pedidos de correcciones por parte de los padres conciliares acerca de qué debe decirse, qué no, qué cuestiones deben quedar abiertas, cuáles otras deben quedar zanjadas, etc. Y, finalmente, una votación, no como simple expresión de una mayoría, sino como testimonio de fe frente a un asunto particular, decide el texto definitivo. A menudo, dichas fórmulas se encuentran a mitad de camino entre diversas escuelas o doctrinas filosóficas y/o teológicas que el magisterio no quiere hacer suyas.

Pongo de relieve también, en mi libro, una idea repetida por muchos teólogos y que debe ser bien comprendida: en el Vaticano II conviven dos eclesiologías parcialmente irreconciliables. Ante todo, debe advertirse que un texto conciliar no es una obra de un solo autor, un tratado sistemático acabado. A menudo es el fruto trabajoso de una gran cantidad de personas que, legítimamente, procura introducir lo que considera más adecuado, más oportuno, más acorde con la fe de la iglesia. En ese marco, comentaristas del Concilio, que cito en el libro, advierten que en varios lugares hay afirmaciones correctas, yuxtapuestas, situadas una al lado de la otra, pero no suficientemente integradas, es decir, necesitadas de una mayor maduración o elaboración. Esto se advierte, en el caso del Vaticano II y, en referencia al tema que me ocupa, en relación a las afirmaciones sobre la autoridad papal, con todas las prerrogativas definidas por el Vaticano I, y las afirmaciones sobre la recuperación colegialidad episcopal que, como correctamente afirman Ratzinger y Kasper, entre otros, fue el tema más discutido de toda la enseñanza del Vaticano II. Este tipo de análisis no minusvalora el texto de un concilio, lo sitúa en su justo lugar. Un concilio es un paso en una determinada dirección, no una revolución, ni un nuevo comienzo que olvida lo anterior; es el testimonio escrito de un progresivo camino de fe.

57. *Papstamt und Petrusdienst. Ein dringliches innerkirchliches und ökumenisches Problem*, Köln, Karl Rahner Akademie, 1998, 12.

En el marco de estas consideraciones, creo, deben entenderse afirmaciones como las que formule en el libro:

No obstante toda esta enseñanza, determinadas afirmaciones de la «Nota explicativa previa» añadidas a la LG por Pablo VI fortalecen, a juicio de algunos, la siguiente tesis: en el Vaticano II conviven dos eclesiologías parcialmente irreconciliables, una al lado de la otra. Un ejemplo lo constituye lo que, en 1966, Ratzinger calificó como “infeliz formulación (...) que parece atribuirle un poder absolutista” al papa.⁵⁸ Se refiere a la frase de la «Nota»: “El Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer su potestad a discreción (ad placitum) en todo tiempo, como lo requiere su ministerio.” (n. 4). (p. 125).

O, también, esta otra opinión de Kasper que presento en el libro:

Al respecto, en 1999, ha escrito Walter Kasper: «La verdadera controversia durante el Concilio se refería a la determinación de la relación entre el episcopado y el ministerio petrino. En esta cuestión el Vaticano II quiso completar el Vaticano I. A causa de que durante el Concilio no se arribó a una solución de la controversia, en el texto final están dos afirmaciones diversas, una al lado de la otra. Recién mediante la *Nota explicativa praevia* pudo el papa Pablo VI lograr la aceptación de gran parte de la minoría conciliar y alcanzar así un amplio consenso. Las controversias de entonces están sin resolverse verdaderamente hasta hoy y continúan teniendo repercusiones.»⁵⁹ (p. 127) ⁶⁰

58. Cf. J. RATZINGER, “Kommentar zu den «Bekanntmachungen»”, en *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I*, 348-359, 356s. Cf. también el análisis más detallado que hace A. ACERBI presentando las dificultades de esta «Nota», sea desde el plano jurídico, en relación a la interpretación de la «Lumen gentium», sea desde el punto de vista del contenido, como una determinación de un espacio dejado abierto por LG 22. Cf. “Per una nuova forma del ministero petrino”, en id. (ed.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio a Milano 16-18 aprile 1998*, Milano, Vita e pensiero, 1999, 303-338, 315-318.

59. “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, 41.

60. Cf. también las siguientes expresiones de W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio”, 406: “Se afirma constantemente que aseveraciones «conservadoras» y «progresistas» se yuxtaponen, a veces sin solución de continuidad, en los textos conciliares del Vaticano II. Se habla de claros compromisos. Así, no sólo se mantiene, sino que se repite varias veces, la doctrina del Vaticano I respecto del primado y de la infalibilidad del papa. Pero se la integra en la doctrina sobre la Iglesia total, responsabilidad de todos los fieles, y en la doctrina de la colegialidad de los obispos. Pero los textos conciliares no aclaran cómo hay que entender y practicar concretamente esa integración. Por eso se ha hablado frecuentemente de una yuxtaposición, de una duplicidad de estratos, de una dialéctica, si no de una contradicción, de dos eclesiologías en los textos conciliares: por un lado, una eclesiología jerárquica tradicional, y, por el otro, una eclesiología nueva, o, por mejor decir, una renovada eclesiología de la comunión inspirada en el espíritu de la Iglesia antigua. Por consiguiente, los conservadores y los progresistas tienen parecidos motivos para invocar determinadas aseveraciones conciliares. Y esto hace que sea aún más urgente la necesidad de encontrar unas reglas de validez general para interpretar el concilio.”

Por otra parte, que el Concilio no es sólo un punto de llegada, sino un momento peculiar, normativo para el futuro, pero abierto a nuevos progresos y profundizaciones en el depósito de la fe, puede advertirse en el comentario de A. Antón, que incluyo en el libro, al comparar un determinado aspecto de «Lumen gentium» con la encíclica «Ut unum sint»:

“Comparando la terminología adoptada por el Vaticano II para hablar del «papado» y/o «ministerio petrino» en la Iglesia con la empleada por la UUS, emerge un dato que por cierto no carece de importancia. Mientras el Concilio evitó, al parecer intencionadamente, referirse al sucesor de Pedro con el título de «obispo de Roma», la encíclica, en cambio, muestra particular interés en darle este título y en vincularlo con la Sede y la ciudad del «martirio» del apóstol Pedro (nn. 4a, 24a, 52c, 55a, 89a, 92b, 94ab).”⁶¹ (p. 127)

En el marco de estas reflexiones y perspectivas no me parece incorrecto advertir que la doctrina conciliar sobre la Iglesia se sitúa en un proceso, “el comienzo de un correctivo”⁶², que puede caracterizarse, con palabras de Pottmeyer, como el paso de una eclesiología universalista, jurisdicista, jerarcológica, centralista a una eclesiología de la *communio*.⁶³ La revalorización de la colegialidad episcopal y de las iglesias particulares, el lugar otorgado al capítulo sobre la Iglesia como Pueblo de Dios previo al tercero sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, la revalorización del lugar y la importancia de los fieles cristianos laicos en la vida de la Iglesia, etc., son indicativos de este proceso que, en ningún modo debe suscitar la idea de que la fisonomía de la Iglesia responde a meras circunstancias históricas o a especulaciones humanas. Por otra parte, es justo recordarlo, el concepto de *communio* fácilmente puede ser malinterpretado, vaciándolo de su contenido propiamente teológico y comprendiéndolo de una ma-

61. A. ANTÓN, “El ministerio petrino y/o papado en la «Ut unum sint» y desde la eclesiológica sistemática (II)”, *Gregorianum* 79 (1998) 645-686, 651. Coincidiendo con esta opinión, P. HÜNERMANN considera que por primera vez en un documento romano, la encíclica UUS, el ministerio petrino del obispo de Roma ha sido descrito en relación a funciones episcopales. Cf. “Towards a New Unity”, *The Tablet* 13.07.1996, 916-917. M. BUCKLEY comparte este punto de vista y afirma que la caracterización de las funciones, no como una administración universal sino como supervisión, vigilancia y tutela es “la más constructiva contribución (de UUS) para la comprensión del primado y del episcopado desde el Concilio”. *Papal Primacy and the Episcopate: Toward a Relational Understanding*, New York, Herder & Herder, 1998, 59ss.

62. K. LEHMANN, “El peso de la prueba para las «proposiciones infalibles»”, en K. RAHNER, *La infalibilidad en la Iglesia*, 308-338, 312.

63. Cf. “Kirche – Selbstverständnis und Strukturen. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung zur Glaubwürdigkeit”, en ID. (ed.), *Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfragen der römisch-katholischen Kirche*, Regensburg, Katholische Akademie, 1989, 99-123, 120-121.

nera horizontalista. En este contexto se comprende la oportuna advertencia del documento «*Communio notio*» anteriormente citado.

e)

En relación al acápite “5.5. Un nuevo tipo de magisterio bajo un nuevo paradigma” (p.129) deseo hacer algunas aclaraciones.

Ante todo, pongo de relieve en el primer párrafo, de manera inequívoca (además de todo lo ya expresado sobre las definiciones del Vaticano I y el extenso material expuesto sobre el Vaticano II en las páginas anteriores), el servicio del ministerio de Pedro en la comunión de las Iglesias:

Es claro en los estudios actuales que, en la línea de la teología de la comunión, propia de la Iglesia antigua, el carisma fundamental de la Iglesia romana cimentada en el martirio de Pedro y Pablo y de su obispo reside en ser testigos, garantes y puntos de referencia de la verdadera fe apostólica.⁶⁴ Para la tradición más antigua, no es un poder jurisdiccional el rasgo decisivo del ministerio de Pedro, sino su servicio acreditado como «testigo», «custodio» y «memoria viva» de la transmisión de la fe. De ese modo pasa de nuevo a primer plano la dimensión pastoral en el ministerio de dirección de la Iglesia universal; no se cuestiona su potestad en el terreno jurídico; pero esa potestad constituye sólo un elemento (no el único ni el más importante) de su servicio pastoral en la Iglesia. El servicio del ministerio petrino consiste en ayudar fraternalmente a las diversas Iglesias, como centro de unidad, a encontrar y conservar su propia identidad en comunión con todas las Iglesias. El obispo de Roma no crea la unidad de las Iglesias, sino que vela dentro de la Iglesia para que “la comunión cuya responsabilidad tiene cada obispo en su Iglesia local desemboque en la católica, y por tanto, en una *koinonía* tal que la única e idéntica fe se halle en cada diócesis y en cada fiel”.⁶⁵ Justamente así se conserva también y se fomenta la legítima pluralidad de las diversas tradiciones de las Iglesias locales. (p. 129)

En segundo lugar, me refiero a la propuesta hecha por Peter Hünermann. El autor constata lo que denomina “un nuevo tipo de magisterio”,⁶⁶ que, en su opinión, encuentra su más clara muestra, aunque no la única, en los textos del Vaticano II. Allí, conforme a la misma voluntad de Juan XXIII, el Concilio procuró presentar de una nueva manera el de-

64. Cf. por ej., M. KEHL, *La Iglesia*, 347ss.

65. J.-M. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, Sal Terrae, 1986, 190.

66. “Apuntes sobre la situación de la teología católica en Europa”, *Stromata* 56 (2000) 191-210, 204 nota 10.

pósito de la fe en fidelidad al Evangelio y a la Tradición y en atención a la situación de los hombres de nuestro tiempo. “Es evidente que el planteamiento de una tarea semejante no podía llevarse a cabo mediante una, dos o tres definiciones. Se trataba más bien de superar una situación de distancia cultural, y, por ello, se procuró presentar la fe en un nuevo lenguaje, en una nueva forma de pensamiento. De allí que el Vaticano II no estuviera preparado para la definición de dogmas, de fórmulas de fe particulares. Frente a horizontes de comprensión histórico-epocales distintos, ante cuestiones que afectan al lenguaje de la fe como tal, es como si, en cierto modo, el magisterio de definición fuera un instrumento inadecuado e ineficaz.” (p.132) Con estas ideas, Hünemann no quiere, de ningún modo, negar la posibilidad de que el Concilio o el papa utilizaran la prerrogativa de la infalibilidad. Quiere dar razón de lo sucedido: para afrontar la tarea descrita el Vaticano II acudió a un tipo de lenguaje que encuentra en la Constitución pastoral «Gaudium et spes» su expresión más peculiar.⁶⁷ Ejemplos de este tipo, de este “dominante, de hecho, nuevo tipo de enseñanza”⁶⁸ abundan hoy; piénsese en los documentos de las Conferencias latinoamericanas de Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida, las exhortaciones postsinodales referidas a los distintos continentes, las mismas encíclicas papales como «Redemptor hominis» y las sucesivas, los documentos ecuménicos tales como la Declaración sobre la Justificación católico-luterana de 1999, etc. Hünemann tampoco descarta la posibilidad de nuevas definiciones papales, sí piensa que, por las razones aducidas, ese tipo de expresión magisterial será más bien una excepción y no un procedimiento habitual para enfrentar los desafíos de la evangelización, del ecumenismo, etc.

En ese contexto Hünemann introduce la propuesta de un modelo comprendido “como *testis qualificatus* (testigo cualificado), que pretende dar testimonio de la fe y de la tradición de la fe de las iglesias locales (...), en cierto modo, asumiendo el rol de un *notarius publicus* (notario público)”. En principio, el intento de explorar paradigmas o modelos tomados del ámbito político-cultural que, *análogamente* aplicados a la Iglesia, pue-

67. De allí el peculiar trabajo de hermenéutica que se requiere. Cf. por ej., W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio”, 410s.

68. P. HÜNEMANN, “Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes”, en H. SCHÜTTE (ed.), *Im Dienst der einen Kirche - Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Frankfurt a. M., Bonifatius, 2000, 189-217, 210. Cf. también, P. HÜNEMANN, “Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche”, 434-444; P. HÜNEMANN, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*, Barcelona, Herder, 2006, 232-237, 322ss.

dan otorgar alguna nueva luz, no puede ser descalificado. Este tipo de procedimiento está bien atestado en la historia de la teología. Así escribo:

Se trata de un intento que, como ha sido siempre en la reflexión institucional (se lo reconozca o no), se realiza en relación con la conceptualización de las ciencias sociales⁶⁹ o bajo la influencia, con palabras de Schatz, de «modelos políticos de largo plazo»: «Sólo tenemos que pensar en la influencia de la reflexión sobre la mejor forma de la constitución estatal en el pensamiento eclesiológico desde el siglo XIII hasta el XIX.»⁷⁰ Es útil recordar la observación de W. Kasper en relación a la aplicación de la subsidiariedad en la Iglesia: no existen conceptos teológicos «química-mente puros»; por su eventual existencia la Iglesia y/o la teología deberían pagar el precio del aislamiento y la falta de comunicación.⁷¹ (pp. 138-139).

En su trabajo, Hünermann, de forma concordante con otros autores, acude como ejemplo a Tomás de Aquino, en quien descubre un tipo de razonamiento semejante. ¿Cuáles son los puntos centrales de la argumentación del Aquinate en este punto? Pueden sintetizarse así: La Iglesia debe tener la mejor forma de gobierno; la mejor forma de gobierno es aquella regida por uno, la monarquía.⁷² Desde este punto de vista, Tomás interpreta los datos recibidos de la Escritura y de la Tradición. «El paradigma mismo, Tomás lo extrae de la Política de Aristóteles».⁷³ Hünermann sostiene que este paradigma permanece activo en los siglos subsiguientes. Pienso que, también aquí, un doble error debe ser evitado: por una parte, desconocer la estrecha relación existente en cada época entre las teorías políticas de la sociedad y de las instituciones y la autocompre-

69. Quien no advierta esta perspectiva puede hojear textos, por ejemplo, de Tomás de Aquino, R. Belarmino, J. de Maistre, J. Kleutgen, L. Billot, etc., que acuden expresamente a la monarquía como forma de gobierno para fundamentar el «mejor gobierno» de la Iglesia. Cf. varias citas en A. ACERBI, "Per una nuova forma del ministero petrino", 305ss.; J. M. TILLARD, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, Sígueme, 1999, 341. Cf. también, C. SCHICKENDANTZ, *¿Adónde va el papado?*, 93-96; G. GRESHAKE, "Weltkirche und Ortskirche. Bemerkungen zu einem problematischen Verhältnis", *Theologie und Glaube* 91 (2001) 528-542, 530ss.

70. "Historical Considerations Concerning the Problem of the Primacy", en J. PUGLISI, *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, 1-13, 9.

71. Cf. W. KASPER, "Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche", *Internationale katholische Zeitschrift* 18 (1989) 155-162, 157.

72. *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 76: "Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum per quem reges regnant et legum conditores iusta discernunt. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit."

73. P. HÜNERMANN, "Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienten", 198. Cf. la explicación más detallada en el libro, *Cambio estructural*, 130.

sión de la institución eclesial, por otra, desconocer que esa sola dimensión no explica el progreso dogmático: el Espíritu conduce a la Iglesia. Este doble aspecto de la realidad no puede ser nunca eliminado. Precisamente, hay aquí un punto nuclear del cristianismo: Dios se inserta realmente en la compleja historia de los hombres, pero sin quitar consistencia y complejidad a lo que hace que esa historia sea verdaderamente humana.

Estas afirmaciones generales, sin embargo, no resuelven la cuestión sobre el acierto o desacierto de las figuras concretas aportadas por Hünermann. Dichas figuras, «testigo cualificado» en la forma de un «notario público», por lo demás siempre discutibles, como lo reconoce el mismo autor, incluyen los contenidos teológicos definidos propios del primado de jurisdicción y de la prerrogativa de la infalibilidad, sólo que *los enmarcan en un cuadro más amplio*, en el modo de ejercer sus tareas en el servicio a la unidad de las Iglesias y en la integración que se da entre él y los diversos y múltiples testigos de la fe en la Iglesia, ante todo, los mismos obispos. De allí que Hünermann afirme explícitamente: “En tal concepción, el primado de jurisdicción estaría asumido de un modo eminente y más complejo.”⁷⁴ Asumido (*aufgehoben*), no dejado de lado; en ningún caso, negado. Es verdad que el autor afirma, también, que su propuesta no significa simplemente una “adaptación” del primado de jurisdicción y de la prerrogativa de la infalibilidad a las nuevas circunstancias, sino, más profundamente, un “cambio de paradigma” (*Paradigmenwechsel*).⁷⁵

Por otra parte, es oportuno destacar que la descripción de las tareas del obispo de Roma hecha por el teólogo alemán no constituye al sucesor de Pedro en un testigo que *sólo* reúne acuerdos y consensos.⁷⁶ Como escribo más abajo en el libro: “Al mismo tiempo, en tales procesos de articulación de la comprensión de la fe es evidente que también han de ponerse límites que aclaren qué formas y modos de expresión no corresponden a la fe única y a la unidad de los creyentes. *Ese poder para poner límites, que está dado de manera necesaria también en ese paradigma*, no significa, sin embargo, que se regrese al magisterio de definición ya descrito.” (p. 138, cursiva aquí); esto es, al “tipo de magisterio que subyace

74. P. HÜNERMANN, “Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienten”, 215.

75. *Ibid.*, 195.

76. En el libro (p. 136 nota 153) he llamado la atención “sobre el testimonio de fe personalmente responsable como íntimo fundamento del primado, cf. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo, e politica*, Milano 1987, 36ss.”

al clásico «Denzinger»” (p. 131). Recuérdese al respecto que el «Denzinger», conforme al espíritu original de dicha colección, sólo contiene un *determinado tipo* de textos magisteriales. Debido a este criterio, documentos tan importantes como «Redemptor hominis» o «Dives in misericordia», por citar dos ejemplos recientes, apenas tienen dedicadas un par de páginas; se reproducen allí unos pocos párrafos de ellos (DH 4640-4645; 4680-4685). Por tanto, con la expresión “regresar al magisterio de definición”, Hünermann no niega las prerrogativas de las definiciones dogmáticas del Vaticano I, critica un “modelo” o “paradigma” que “subyace al clásico «Denzinger»” y que destaca unilateralmente dichas prerrogativas.

Por otra parte, como se expresa en la página 138 del libro, citada arriba, y en varios otros lugares, se afirma explícitamente la potestad del obispo de Roma para tomar *decisiones con carácter vinculante*. Por ejemplo, al describir las tareas, análogas a las de “un notario público”, como el presidente en una democracia parlamentaria como la alemana, se expresa:

Según la Constitución de ese país, una de las tareas principales del presidente es la de firmar las leyes sancionadas por el parlamento; así entran en vigencia. Mediante su firma se verifica que las leyes han sido acordadas de manera legítima, es decir, por órganos legítimos. Al mismo tiempo testifica mediante su firma que las leyes acordadas se encuentran dentro del marco de la Constitución. En este punto, se le concede al presidente expresamente el derecho de revisión. Además, con su firma las leyes adquieren un valor legal y vinculante a nivel público. En lo que respecta al magisterio petrino, la cuestión se presenta sólo de manera análoga. (p. 135)

Como se observa, tampoco en las democracias parlamentarias, como la alemana, el presidente es un mero testigo, que *sólo* recoge y sintetiza las opiniones de los demás. Una afirmación de Juan Pablo II en UUS, que creo representa el pensamiento de Hünermann, me parece particularmente adecuada aquí: “El Obispo de Roma, *con el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria*, debe asegurar la comunión de todas las Iglesias.” (UUS 94, cursiva mía). Como he observado en el libro,⁷⁷ ni siquiera el llamado “primado de honor” reclamado por los cristianos ortodoxos carece de estas características, “sin las cuales esta función sería ilusoria”. Por otra parte, los problemas que se advierten hoy en la Comunión Anglicana, por la carencia de «efectividad» del primado reconocido al arzobispo de Canterbury en orden a conservar la unidad de las iglesias

77. Cf. *Cambio estructural*, 137, nota 154.

de dicha Comunión en asuntos particularmente delicados, invitan también a no ser ingenuos. No puede haber aquí *auctoritas* sin *potestas*. En buena medida, ni siquiera los interlocutores ecuménicos piensan diversamente, aun cuando reclaman especificaciones.⁷⁸

En síntesis, la propuesta de esclarecer el “modelo” o “paradigma” de magisterio que está en curso en base a los conceptos aludidos puede ser juzgada como más o menos adecuada. El mismo texto lo advierte con palabras de Hünemann: “La propuesta expuesta está abierta a la crítica.” (p. 138). Una analogía tiene semejanzas, que colaboran a entender un aspecto, pero también desemejanzas que pueden confundir. Lo que no hay en ella, según mi leal saber y entender, es la pretensión de negar u opacar las enseñanzas del Vaticano I y del Vaticano II.⁷⁹ No desconozco las observaciones críticas de Hünemann (y de otros importantes autores como Theobald, Sesbouë, Örsy, etc.) en relación a las cuestiones como las que se contienen en el segundo apartado del Motu proprio «Ad tuendam fidei», a las que ya he aludido. Pero, por una parte, pienso que la propuesta esbozada aquí puede ser considerada independientemente de esas observaciones, que pueden distinguirse niveles allí y que el paradigma, en los términos explicitados, es compatible con las enseñanzas de los concilios Vaticanos I y II. Por otra parte, mi posición sobre el Motu proprio está ya expuesta, como lo he explicitado más arriba.⁸⁰

CARLOS SCHICKENDANTZ

17.03.08/31.03.08

78. Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, “Le ministère pétrinien”, 39.

79. Cf. P. HÜNEMANN, “Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdientes”, 190.

80. Cf. también, *Cambio estructural*, 98-99.

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 *Communio in 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 *Communio in 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.