

*¿INFALIBLE?*

*UNA PREGUNTA*

*HANS KUNG*

---

HERDER editorial y librería s. r. l.

BUENOS AIRES

Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO  
de la obra de HANS KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*  
Benziger Verlag, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1970

© Benziger Verlag, Zürich - Einsiedeln - Köln 1970

© Herder editorial y librería s. r. l., Buenos Aires 1971

## ADVERTENCIA EDITORIAL

---

La obra original de Hans Küng cuya traducción castellana presenta Herder (Buenos Aires) apareció en julio de 1970 sin imprimatur<sup>1</sup>. Una versión italiana fue publicada en igual forma hace pocos meses<sup>2</sup>. Una versión francesa acaba de publicarse<sup>3</sup>. Al publicar la edición castellana, hemos de subrayar el carácter controvertible del libro, cuyo autor plantea el delicado problema de la infalibilidad y pretende suscitar un debate que perfile el alcance de las formulaciones del magisterio de la Iglesia sobre esta cuestión.

El debate, iniciado ya desde hace unos meses, se halla en pleno desarrollo, de tal suerte que quizá cuando se cierre resulte oportuna la publicación de un volumen que reúna las más notables aportaciones a la discusión abierta con las sucesivas réplicas del autor a sus objetantes. Cabe afirmar que entre éstos figuran algunos de los más preclaros exponentes de la teología católica contemporánea<sup>4</sup>.

No ha faltado tampoco la autorizada voz de la jerar-

---

1. *Unfeibar? Eine Anfrage*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1970.

2. *Infallibile? Una domanda*, Editrice Queriniana, Bréscia 1971.

3. *Infaillible? Une interpellation*, Desclée de Brouwer, París 1971.

4. Para citar sólo algunos nombres: Y. CONGAR, O.P., M. LÖHRER, O.S.B., K. RAHNER, S.I., DE ROSA, S.I., K. LEHMANN, S.I., W. KASPER, etc.

quía. Una declaración de la Conferencia Episcopal Alemana, con fecha de 8 de febrero de 1971<sup>5</sup>, expresa de «modo medido y prudente»<sup>6</sup>, severas reservas sobre el libro del profesor Küng y reitera, en cinco puntos, «algunos principios irrenunciables, de forma que la teología que los niegue no puede seguir llamándose católica». El documento, sin embargo (como reconocen varios observadores), no condena a nuestro autor y, absteniéndose de entrar a fondo en la cuestión planteada, que deberán discutir los teólogos, tampoco menciona la palabra «infalible», en torno a la cual gira el debate.

Por su parte, la Conferencia Episcopal Italiana, en el pleno del 3 y 4 de febrero de 1971, aprobó una nota preparada por la Comisión para la doctrina de la fe y la catequesis, que era comunicada a las agencias de prensa el 20 del mismo mes<sup>7</sup>. La nota es inequívocamente condenatoria del libro y de lo que su autor postula. No cabe aceptar algunas opiniones de Küng «sin separarse de la plena comunión de la Iglesia».

Sin embargo, el profesor Küng, en artículos y declaraciones posteriores, sigue insistiendo en que su libro, a modo de *quaestio disputata*, sólo plantea a los teólogos y a los cristianos responsables la cuestión de si no ha sonado la hora de considerar nuevamente la totalidad del problema, reafirmando la infalibilidad de la Iglesia, pero precisando al propio tiempo el alcance de las proposiciones dogmáticas, calificadas hasta ahora de infalibles y estimadas como necesarias<sup>8</sup>.

5. Cf. «L'Osservatore Romano», de 13-2-71, y nota suplicada de KÜNG, con comentario de la redacción, de 19-2-71; asimismo, «Christ in der Gegenwart», de 14-2-71, «ABC», de 20-2-70, y «La Vanguardia» de 23-2-70.

6. Son palabras del profesor KASPER, de Tubinga; cf. «Christ in der Gegenwart», de 28-2-71.

7. Véase «L'Osservatore Romano», de 21-2-71 y «La Vanguardia», de 23-2-71.

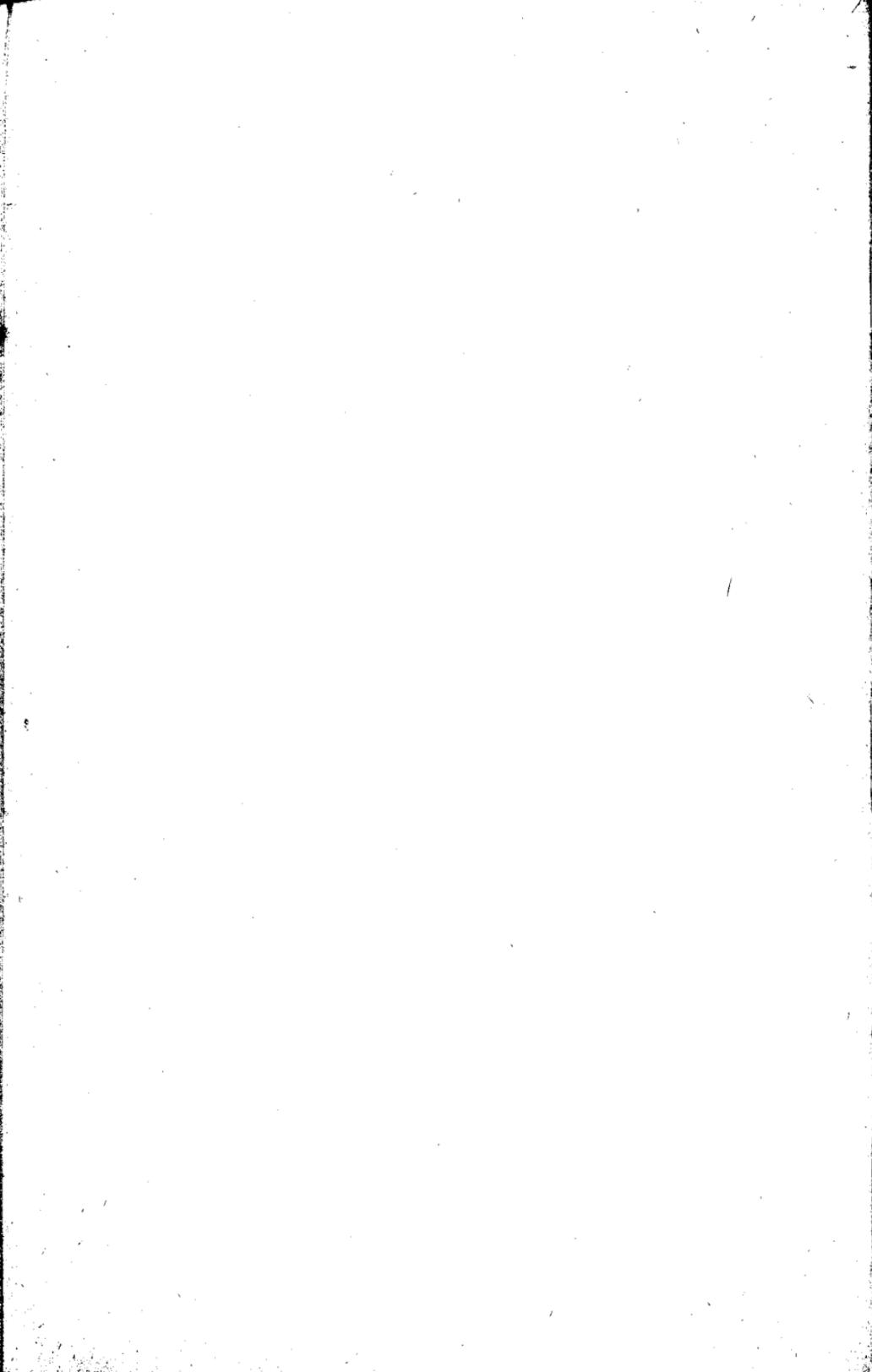
8. Lo que el profesor Küng pregunta, fundamentalmente, en su libro,

Herder, al publicar la edición argentina de la obra del profesor Küng, cree prestar un servicio a todos los estudiosos de lengua castellana que, indudablemente, pueden y deben aportar sus luces a tan importante debate. Las palabras de san Agustín que encabezan el libro son prenda de la recta intención del autor y hacen concebir la esperanza de que, a la postre, la Iglesia saldrá fortalecida en sus mismos fundamentos, ensanchando y ahondando las verdades de fe que su magisterio tiene la misión de difundir.

8 de marzo de 1971

---

es si «la infalibilidad de la Iglesia necesita proposiciones infalibles». Véase sus aclaraciones: *Une infallibilité à visage humain*, «Le Nouvel Observateur», de 1-3-71, p. 38-39. Véase, asimismo, la respuesta al padre RAHNER: *Im Interesse der Sache*, «Stimmen der Zeit», fascículos 1 y 2 (enero y febrero de 1971) p. 43-64 y 105-122, y la réplica de éste, *Ibid.*, fascículo 3 (marzo de 1971), p. 145-160.



«Proinde quisquis haec legit, ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter haesitat, quaerat mecum: ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me.»

«Por eso, quien leyere esto, donde esté tan cierto como yo, camine conmigo; donde dude igual que yo, inquiera conmigo; donde conozca su error, vuelva a mí; donde conozca el mío, apárteme del error.»

AUGUSTINUS, *De Trinitate* I, 2, 5



## HABLANDO CON FRANQUEZA

---

La renovación de la Iglesia católica querida por el concilio Vaticano II y, por ende, también la inteligencia ecuménica con las otras Iglesias cristianas y la nueva apertura al mundo de hoy, se ha estancado. Después de cinco años de concluido el concilio Vaticano II, no es posible cerrar ya los ojos a este hecho. Y sería imprudente y dañoso pasarlo en silencio en la Iglesia y en la teología. Tras largos años posconciliares de paciente y vana espera, sería sin duda más oportuno hoy día un lenguaje más abierto y claro, para que se vea la gravedad de la situación y acaso los responsables le presten oído. Por amor a la Iglesia y a los hombres, para quienes trabaja el teólogo, es menester descubrir las razones de este estancamiento, para ayudar a que triunfen o se impongan enérgicamente en el tiempo posconciliar aquella esperanza y realidad que existieron antes y durante el Concilio. Nadie sospeche — anticipémonos aquí a objeciones y reproches una y otra vez reiterados — falta de fe o caridad, donde no resulta oportuno — ante la solicitud y evidencia de tantos dolores de los hombres en la Iglesia — ponerlo todo de color de rosa, en vez de hablar con franqueza y esperanza (*parrhesia*). ¿Será menester recalcar que en las

páginas que siguen no se trata de llevar intranquilidad e inseguridad a la Iglesia, sino de que sólo puede hablarse una lengua a la intranquilidad e inseguridad que se encuentra por dondequiera? No impulsa al autor soberbia personal, sino que quisiera ayudar a que se preste oído a los gravámenes de la comunidad creyente que claman al cielo. El tono que a veces parecerá demasiado agudo y el estilo demasiado duro no son agresividad, sino que reflejan la emoción ante la realidad.

Dos razones principales pudieran alegarse por qué no seguimos adelante actualmente en tantas cuestiones cuya solución está más que madura para la mayoría de quienes las ven dentro y fuera de la Iglesia católica.

1. A pesar de los impulsos dados por el Concilio, no se ha logrado modificar decisivamente la estructura del gobierno de la Iglesia, que sigue siendo como una institución de poder en su carácter institucional y personal, de acuerdo con el espíritu del mensaje cristiano: el papa, la curia y muchos obispos siguen procediendo, a vueltas de cambios ineludibles, con espíritu en gran parte preconciliar; poco parece se haya aprendido del Concilio. Después, como antes del Concilio, hay en Roma y en otros territorios eclesiásticos personalidades que empuñan las palancas del poder espiritual y tienen más interés por el mantenimiento del cómodo *status quo*, que por una renovación seria. Antes y después del Concilio, se impiden reformas decisivas institucionales que permitirían el ascenso a puestos decisivos de dirección a personas menos conservadoras, menos fieles a la línea y de espíritu menos romano. Antes y después del Concilio, el vigente derecho canónico romano (y el que vigirá de nuevo en una proyectada «ley fundamental») es de tal naturaleza que la renovación de la Iglesia, tal como es querida y esperada en amplios sectores, sin duda los más vivos, del pueblo

y del clero, no puede ni podrá llevarse a cabo en los más urgentes problemas.

Qué haya de hacerse en este terreno, quedó ya expuesto en otra parte. En su libro: *Die Kirche* (1967; edición castellana: *La Iglesia*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1970), ha explicado teóricamente el autor una inteligencia de la Iglesia para el tiempo actual de acuerdo con el mensaje bíblico, y allí ha dicho también lo necesario sobre el ministerio eclesiástico y sobre la renovación del ministerio de Pedro. Luego, como aplicación teórica y práctica, ha intentado en su libro *Wahrhaftigkeit* (1968; ed. castellana: *Sinceridad y veracidad*, Herder, Barcelona <sup>2</sup>1970) sacar aquellos postulados prácticos que, a base del Evangelio, resultan como consecuencias del concilio Vaticano II (citemos sólo uno de esos postulados más urgentes: la reorganización de la elección papal: según el actual sistema de elección, el papa es elegido por un gremio completamente envejecido que consta en gran parte de jubilados y está fuertemente dominado todavía, por una nación y por una mentalidad). Nada de eso hay por qué repetir aquí, sino sólo confirmarlo de manera más general.

Los obispos, que, según el concilio Vaticano II, comparten todos la común responsabilidad por la Iglesia universal, debieran estar preocupados porque se impongan en Roma los justos postulados y proceder a par animosa y resueltamente en la renovación dentro de sus propios países y diócesis. Pero esto no se llevará a cabo sin lucha incansable y paciente empeño, ni tampoco sin constante presión legítima sobre los dirigentes de la Iglesia por parte de los particulares, eclesiásticos y laicos, hombres y mujeres, y por parte de las distintas agrupaciones recién creadas en las parroquias y diócesis y en la Iglesia universal; tampoco sin la creación de contraestructuras, de grupos de sacerdotes y seglares para determinados fines concretos

(matrimonios mixtos, corresponsabilidad, celibato). Y finalmente cabrá pensar en tomarse la justicia por su mano en ciertas circunstancias, siquiera con prudencia y moderación, aun contra determinadas prescripciones, en casos en que la necesidad de los hombres no permite más espera responsable.

2. A pesar de los impulsos dados por el Concilio no se ha logrado hasta ahora pensar críticamente y definir de forma nueva la *naturaleza y función de la autoridad doctrinal de la Iglesia* de acuerdo con el espíritu del mensaje cristiano; también en el campo de la doctrina parece haberse aprendido sorprendentemente poco del Concilio; el «magisterio» de la Iglesia es ejercido por el papa y también por muchos obispos de manera autoritaria y en gran parte preconiliar, sin la colaboración de los teólogos acreditada en el Concilio y mucho más necesaria después de él. Antes y después del Concilio, domina en Roma una teología preconiliar finamente pulida en casos particulares. Antes y después del Concilio, se le regalan a la Iglesia encíclicas, decretos y cartas pastorales, que no están cubiertas en puntos decisivos por el Evangelio, no son realmente entendidas por la mayoría de los hombres de hoy y no pueden tampoco razonarse por la teología. Antes y después del Concilio, se apela en todas las cuestiones imaginables menores y mayores al Espíritu Santo, a poderes apostólicos transmitidos, y se hacen gestos de tal infalibilidad práctica que, cinco años después del Concilio, la autoridad y crédito de la Iglesia católica están sometidos a una prueba de carga, de que hay raros antecedentes.

Ahora bien, este conjunto de cuestiones de la autoridad doctrinal de la Iglesia será el objeto de la reflexión teológica, crítica y constructiva, del presente libro. El autor no ha ido a buscarse este peligroso hierro ardiendo, sino que se lo imponen, a él y a otros teólogos, simplemente las

necesidades de la Iglesia y las exigencias del momento. El centenario del concilio Vaticano I pasará tal vez tan sin ruido ni canciones como pasó durante el Vaticano II el cuatricentenario del concilio de Trento; pero nadie ha exigido tanto una reflexión crítica, en la época posconciliar, sobre el Vaticano I y su definición como el Vaticano mismo; nadie en los últimos años ha contribuido tanto a la desmitificación del magisterio de la Iglesia como este magisterio mismo. Y nadie ha puesto sobre el tapete con más fuerza la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia, como quienes se dan por infalibles en todas las cuestiones imaginables de doctrina, moral y disciplina eclesiástica.

Si miramos hacia atrás — y no «con mirada de ira», pero sí «con mirada de preocupación» — aparece claro el contexto que ha conducido a la composición de este escrito que muchos considerarán provocativo, pero que tiene intención constructiva. No puede tratarse de una romantización de los días del Concilio ni del pontificado de Juan XXIII ni, consiguientemente, de crear resentimiento respecto del actual representante del ministerio de Pedro. Sin embargo, es necesario para orientarse describir esta vez sin remilgos la realidad eclesiástica aun por su lado negativo. Por todo su espíritu, por sus palabras y acciones, Juan XXIII practicó una manera nueva de magisterio eclesiástico que en el fondo era la manera originaria y preñada así de futuro. A Juan XXIII prestaron oído gentes innumerables dentro y fuera de la Iglesia católica. Juntamente con el Concilio, él procuró a la Iglesia católica una sorprendente alza en crédito interior y exterior. Y a quien haya colaborado activamente en esta renovación de la Iglesia, pudiera acometerle tristeza cuando observe cómo el capital de confianza adquirido en breves años, es dilapidado en tiempo aún más breve y cuánta esperanza y alegría se ha destruido y sigue así destruyéndose.

Pablo VI es varón serio e íntegro, que sufre bajo su responsabilidad y acaso también bajo exigencias excesivas; desinteresado personalmente, sólo quiere el mayor bien de la Iglesia y de la humanidad y piensa sinceramente ser su deber obrar así. Donde no se siente ligado dogmáticamente o por la política de la Iglesia, lo ha mostrado claramente: en sus iniciativas en favor de la paz y del desarme, en favor de la justicia social, del tercer mundo y de la ayuda a los países en vías de desarrollo, en favor de la prosecución de la reforma litúrgica, en favor de una reforma limitada en personal y estructuras de la curia romana, etc. En parangón con muchos altos consejeros curiales, debe ser calificado más bien de moderado. Él, que para muchos dentro y fuera de la Iglesia aparece como de extrema derecha, está para otros muchos, dentro del *getto* vaticano, demasiado a la izquierda. Ni Juan XXIII carecía de defectos, ni a Pablo VI le faltan lados fuertes. Nada de todo ello debe ponerse en duda ni rebajarse. Y sin embargo — ¿qué ayuda se prestaría a la Iglesia callándolo? —, no puede pasarse ya por alto que este papa y su curia ejercen cada vez más el magisterio en una forma que, contra las mejores intenciones del papa y sus consejeros, una vez más en la historia de la Iglesia se hace desde Roma el peor daño a la unidad y crédito de la Iglesia católica.

Los hechos más importantes son harto notorios y nadie debe tomar a mal que aquí se enumeren, pues ellos muestran mejor que toda reflexión de crítica abstracta la tendencia en que se mueve la Iglesia oficial en el tiempo posconciliar. Los signos de una evolución negativa aparecieron ya tempranamente durante el Concilio, cuando, tras el grande y esperanzador discurso de apertura del segundo período de sesiones conciliares en 1963, aproximadamente a la mitad del período, el recién elegido papa

Pablo — por creciente miedo, por inseguridad teológica, por tradición curial, por consideración a quienes lo rodeaban y por la inestable situación política de su patria, Italia, o por cualesquiera otras razones — comenzó a pronunciar discursos de tono muy diferente. Frente al Concilio deseoso de renovación el papa apoyó con creciente frecuencia a su curia retrógrada, antiecuménica y de pensamiento tradicionalista, nacionalista y de política de poder, curia a la que él mismo había pertenecido durante treinta años en números redondos. Pablo VI rechazó la libre elección, pedida por muchos, de los presidentes de las comisiones por el Concilio mismo y, al propio tiempo, una renovación de las comisiones dominadas por el aparato curial. En una alocución personal al Concilio se comprometió en favor del esquema misional que posteriormente fue rechazado por gran mayoría de votos como totalmente insuficiente; esquema que había sido de todo en todo concebido desde el ángulo visual de la congregación romana para las misiones. Contra la declaración sobre los judíos y sobre la libertad religiosa se cometieron verdaderos actos curiales de sabotaje y sólo la protesta en masa de obispos y teólogos impidió el torpedeamiento definitivo de estos importantes esquemas. En el esquema aprobado ya varias veces por el Concilio sobre el ecumenismo introdujo el papa en el último minuto modificaciones poco amistosas para los otros cristianos, de las que se supone fueron aprobadas únicamente por el secretariado para la unidad. Las comisiones del Concilio y señaladamente la comisión teológica fueron apremiadas en cuestiones particulares (y principalmente en las que son objeto de debate en este libro) por postulados «de autoridad superior», que estaban inspirados por teólogos curiales y condujeron en grado vario al empeoramiento de los textos. La discusión de la regulación de la natalidad fue vedada por el

papa y — como la cuestión de los matrimonios mixtos por el Concilio mismo — remitida a una comisión papal, lo que le costaría más caro a la Iglesia posconciliar. Los obispos que quisieron poner sobre el tapete la cuestión del celibato, fueron borrados de la lista de los oradores y, por mandato del papa, no tuvo lugar en el Concilio discusión alguna sobre la cuestión del celibato como tal, de forma que una vez más se cargó la discusión sobre la Iglesia de después del Concilio. En la cuestión decisiva para la constitución futura de la Iglesia sobre la inteligencia del papa y obispos impuso aquél al Concilio una «Nota explicativa» que aguaba la colegialidad episcopal y no fue nunca sometida a votación; era una seguridad ideológica para todas las acciones papales solitarias y anticonciliales del futuro. Contra la expresa voluntad de la mayoría conciliar proclamó Pablo VI para María el equívoco título de *Mater Ecclesiae*, que despertó gran disgusto y dudas sobre la voluntad de inteligencia ecuménica del papa no sólo fuera, sino también dentro de la Iglesia católica. Ya a finales del tercer período de sesiones conciliares en 1964 apuntó públicamente el autor a estos hechos notorios y a sus peligrosas repercusiones sobre el crédito de la Iglesia y del papa mismo<sup>1</sup>, lo que le valió una primera citación romana y un «coloquio», primero con el cardenal Ottaviani y luego con dos empleados de la inquisición romana, coloquio, por lo demás, que se desarrolló en recíproco respeto.

Con el cuarto período de sesiones acabó el concilio Vaticano II, que a pesar de todas las dificultades, retro-

---

1. *Konzil — Ende oder Anfang?*, en «Frankfurter Allgemeine Zeitung», de 18-11-1964; «Tübinger Forschungen», n.º 19, 1964; «Civitas» 4 (1965) 188-199; «KNA-Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil», n.º 8-9-1965. *The Council — End or Beginning?*, en «The Commonwealth» 81 (1965) 631-637. *Het Concilie: Einde of Begin?*, en «Elseviers Weekblad», de 6-2-1965. *Początek czy koniec Soboru*, en «Zycie i Myśl», Varsovia, I (1965); 104-113.

cesos y deficiencias debe ser mirado en conjunto como un éxito grandioso. Esto puede proclamarse aun ahora y precisamente ahora. No se cerró ninguna puerta; se abrieron antes bien puertas innumerables, respecto de las otras Iglesias cristianas, respecto de los judíos, de las grandes religiones universales y de los problemas del mundo secular en general, respecto finalmente de la interna estructura de la Iglesia católica misma. Se ha hecho realidad un nuevo espíritu, una nueva libertad de pensar, discutir y obrar, una nueva relación con la verdad misma. Las constituciones, decretos y declaraciones del Concilio contenían, a vueltas de todo lo negativo, tantos elementos positivos que pudo escribirse entonces fundadamente en un balance del Concilio<sup>2</sup>: «Después de todo, lo que importa ahora no es lamentar, como defectos del pasado, las indiscutibles oscuridades, compromisos, omisiones, parcialidades, retrocesos y deficiencias en una crítica de maniobra dirigida hacia atrás, sino mirar con esperanza hacia adelante, como tareas del futuro en el sentido del Concilio, que no ha querido cerrar ninguna puerta. En cierto sentido el Concilio, ha comenzado el 8 de diciembre de 1965. Y precisamente para preparar el futuro mejor, es deber nuestro en la actualidad hacer que lo mejor no sea enemigo de lo bueno, sino que lo bueno anuncie lo mejor.»

El Concilio ha ofrecido un grandioso programa para la renovación de la Iglesia del futuro<sup>3</sup>, y en innumerables

---

2. Cf. *Was hat das Konzil erreicht*, en «Vaterland», de 17/18-12-1965; «Tübinger Forschungen» n.º 27, 1966; «Universitas» 21 (1966) 171-186; «Deutsche Tagespost», de 8/9-4-1966. *The Reform of the Roman Church*, en «The Sunday Times», de 12-12-1965; *What has the Council done?*, en «The Commonwealth» 83 (1966) 461-468. *Sobór Jest Początkiem*, en «Tygodnik Powschny», Cracovia, 13. Luty 1966. *Co Sabor osiagnal?* en «Kultura», París (1966) 69-82, en forma variada: *Die 16 neuen Pfeiler von St. Peter*, en «Epoca» (1966) 12-19; «Neue Bildpost» n.º 3-8, 1966, finalmente como separata: *Konzilsergebnis. Dokumente der Erneuerung* (Kevelaer 1966).

3. Cf. H. KÜNG, *Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1970, B VI: *Comienzo de una transformación*.

comunidades y diócesis de todo el mundo se ha acometido con energía su realización. También el papa ha exhortado a sus renitentes curiales a que tomen en serio los decretos del Concilio, ha provisto sucesivamente puestos importantes particulares con hombres más moderados, incluso extranjeros, sobre todo franceses y, en aspectos varios, se ha reformado la administración central romana, siquiera se haya reforzado también internamente. En breve tiempo, se ha impuesto, por lo menos teóricamente, en la Iglesia católica una nueva inteligencia de la Iglesia misma como pueblo de Dios, y del oficio eclesiástico como servicio a este mismo pueblo. La reforma de la liturgia y la introducción de la lengua materna con nueva ordenación de perícopas ha significado un progreso que apenas cabe sobrestimar. Se ha fortalecido la colaboración ecuménica tanto a nivel comunitario (actos comunes de culto), como a nivel de Iglesia universal (por mutuas visitas y comisiones mixtas de estudio). La reforma de los seminarios sacerdotales y de las comunidades religiosas ha sido impulsada en parte muy enérgicamente. Se han fundado consejos diocesanos y parroquiales con fuerte participación del laicado y han comenzado a actuar ya activamente. Ha corrido nueva vida por la teología y se ha impuesto a ojos vistas una nueva apertura de la Iglesia a los problemas de los hombres y de la sociedad actual. Nada es todavía perfecto, pero todo es teóricamente bueno y esperanzador.

Sin embargo, por la conducta del papa y por no haber protestado a tiempo los obispos, han quedado sin resolver importantes problemas intraeclesiásticos, que, con el correr del tiempo, ocuparían más que ningún otro al público: la regulación de la natalidad, la cuestión de los matrimonios mixtos, el celibato sacerdotal en la Iglesia latina, la reforma estructural y personal de la curia romana, la intervención

eficaz de los correspondientes territorios eclesiásticos en el nombramiento de nuevos obispos idóneos. Todo ello no constituye ciertamente el centro de las cuestiones teológicas de la predicación cristiana, pero son, no obstante, de máxima urgencia para la predicación fidedigna hoy día del mensaje cristiano y para las gentes sin número a quienes afectan. Pero cabalmente en estos puntos neurálgicos, en que eran y son posibles en el fondo y en todas partes soluciones, ha fallado la dirección: se ha echado de menos el grande, fuerte y esperanzador *leadership* espiritual que arrancó de Juan XXIII. En lugar de ello, han llovido en medida creciente exhortaciones y advertencias, quejas y acusaciones en buena parte muy sombrías, a los obispos y conferencias episcopales, a los teólogos, a los sacerdotes y a la juventud en la Iglesia y en el mundo... Las razones de tipo personal y estructural de esta reacción son múltiples. Cualesquiera que fueren, en lugar de tomar por polos de orientación el audaz mensaje de Jesucristo mismo y las nuevas provocaciones de un tiempo nuevo, se han concentrado mente y corazón angustiosa y nerviosamente y cada vez con más fuerza en el mantenimiento del *status quo* y del propio poder personal, del que no quiere renunciarse un ápice. De nuevo se impone la política y teología curial tradicional y Roma cae en gran parte en el absolutismo, juridicismo y centralismo preconciariales, todo según el santo y seña citado en los días del Concilio: «Los concilios pasan, los papas pasan, pero la curia romana sigue en pie.» La curia fue reorganizada, pero no suprimida, y su centralización en la secretaría de estado significa la posposición de todas las otras oficinas o departamentos curiales, de forma que ahora, los responsables de las más importantes decisiones no son de hecho tanto las congregaciones competentes cuanto algunos *super periti* secretos, que son perfectamente conocidos.

Frente a este endurecimiento de Roma, aún en el tiempo posconciliar, muchos obispos y conferencias episcopales quedaron indecisos, tímidos y pasivos. En lugar de acometer inmediata y animosamente la aplicación de los decretos conciliares a los países particulares, se impuso un largo compás de espera. No se aprovechó la oportunidad que aprovecharon de manera única y admirable los obispos holandeses de identificarse con las preocupaciones y necesidades del propio clero y pueblo. Mientras algunos obispos ensayaban un estilo nuevo, otros gesticulaban de nuevo y sin disimulo con autoridad preconiliar. Roma siguió siendo modelo. La colaboración entre obispos y teólogos, que tan bien había funcionado en el Concilio y fue uno de los elementos esenciales de su éxito, sucumbió en gran parte en el tiempo posconciliar. Se quería estar de nuevo *inter nos*, y los resultados han sido los que eran de esperar. Sólo cuando se tocaba a fuego o se necesitaban, como en el Concilio, documentos latinos, se pedía de buena gana la ayuda de los teólogos. Pero en todo lo demás, los teólogos pasan para muchos obispos como especie incómoda y vitanda de hombres a quienes se les reprocha de buena gana falta de humildad, de fe y amor a la Iglesia. No se quiere reconocer que los teólogos no producen las crisis, sino que simplemente las señalan. Siete años posconciliares han sido menester en Alemania para que, finalmente, en 1972 se quiera congregar un sínodo, que debiera haberse proyectado ya antes de 1965. En muchos otros países no se ha hecho a este respecto absolutamente nada; pero seguramente resultará engañosa la esperanza de que todo haya de quedar como estaba.

Entre tanto, la curia romana se ha tomado buen cuidado de mantener en sus cargos a obispos de espíritu preconiliar aun más allá de la edad límite deseada por el

Concilio (teóricamente 75 años): el antiguo sistema romano de dispensas y privilegios principescos ha funcionado de nuevo. Y, en cuanto se ha tenido mano libre, se han elegido con el mayor gusto a los nuevos obispos según los dos bien acreditados principios: decente nivel moral y fidelidad romana, lo más acrítica posible, que se decora con el nombre de «obediencia». Afortunadamente, en muchos casos se han dado equivocaciones y se han colocado al timón hombres que se han distinguido luego como obispos por su juicio independiente, su acción valerosa y sus inesperadas iniciativas. Esto no se ha estimado en Roma — piénsese en las torpes reacciones a las iniciativas del episcopado holandés y a la entrevista, famosa, tan moderada y objetiva del cardenal Suenens, que luego comentaremos — y se ha preferido aquel tipo de obispo que permanece siempre dócil a Roma, aun cuando a cambio de ello se le escurra cada vez más de entre los dedos el verdadero gobierno de la diócesis, como cabe palparlo con las manos en muchos casos. En estas circunstancias, la creciente solidarización, particularmente entre el clero joven, en grupos de solidaridad sacerdotal y otros semejantes, como también entre muchos laicos, ha parecido una necesidad y para muchos incluso un signo de esperanza dentro de un sistema eclesiástico que se está afianzando de nuevo. La misma dirección de la Iglesia tendrá que confesar que, en conjunto, la mayor parte de estos grupos sacerdotales se han portado con extraordinaria moderación, con espíritu razonable y constructivo.

A decir verdad, no estaría bien buscar en Roma toda la culpa de la presente situación crítica. Una medida, colmada y sacudida, de responsabilidad cabe también a los muchos teólogos que han callado cuando debieran haber hablado. Pero no cabe pasar por alto que la reacción romana es la principal responsable de la actual agudiza-

ción de la crisis. El papa, claro está, está convencido de haber hecho mucho, muchísimo, por la renovación de la Iglesia. Digámoslo una vez más: su pureza de espíritu y sus buenas intenciones no pueden ponerse por un momento en tela de juicio. Pero lo que desde la estrecha perspectiva romana parece revolucionario — la supresión de algunas tradiciones cortesanas del Vaticano de muy atrás trasnochadas, la simplificación de vestiduras y títulos que siguen siendo extraños, la introducción en la curia de prelados extranjeros, pero de espíritu patentemente muy romano —, apenas si merece ser mentado para el mundo y la mayoría de la Iglesia. Para éstos cuentan cosas más importantes.

Cierto que se ha suprimido el *Índice* de libros prohibidos y se ha dado otro nombre a la inquisición romana; pero todavía siguen abriéndose procesos inquisitoriales contra teólogos poco gratos y la ordenación del procedimiento de esta «congregación para la doctrina de la fe» no se ha publicado todavía a pesar de haber sido ordenado por el papa ya el año 1965. Cierto que se ha fundado finalmente una comisión internacional de teólogos; pero la nueva teología conciliar y posconciliar apenas ha entrado en la curia, como lo prueban entre otras cosas los penosos incidentes en torno al *Catecismo Holandés*; teólogos como Daniélou, que antes fueron perseguidos por la inquisición, y ahora se las echan de grandes inquisidores que actúan pseudocientíficamente, son creados cardenales de la santa Iglesia romana y cumplen lo que se esperaba de ellos.

Cierto que se ha congregado ya por dos veces un sínodo episcopal y se habla en general muy reverentemente de la importancia del episcopado; pero hasta las sobrias recomendaciones de este alto gremio de la Iglesia universal han tenido poco efecto visible y desaparecen en las oficinas vaticanas, donde, por motivos comprensibles, en

lugar de posiciones públicas se prefieren manifestaciones de deseos lo más privadas posible. Ciertamente que se devuelve a los obispos, por ejemplo, en la praxis de dispensas, algunos derechos por lo general insignificantes; pero contra los deseos del Concilio se fortalece simultáneamente por un *motu proprio* la posición de los nuncios (1969) y, excluyendo toda publicidad eclesiástica (incluso a los especialistas progresistas como los de la «Canon Law Society» americanos) se ordena a una comisión pontificia para la reforma del derecho canónico elaborar una «ley fundamental de la Iglesia católica», que, con palabras del concilio Vaticano II, se propone cimentar de nuevo el absolutismo romano. Ciertamente que «se reforma» —de la manera más torpe— el calendario de la Iglesia a costa de algunos santos no históricos, pero se piensa al mismo tiempo poder identificar los huesos del apóstol Pedro bajo la basílica vaticana, aun cuando tal identificación está rechazada por los historiadores más competentes. La reforma de las órdenes y congregaciones religiosas femeninas ha sido exigida, pero cabalmente en América, donde se había intentado más seriamente, ha sido parada por la congregación de religiosos. Las ropas rozagantes de los cardenales han sido acortadas, pero no totalmente recortadas; se han «reformado», pero no se han abolido las indulgencias; se han rebajado las costas de los procesos de canonización, pero no se han suprimido absolutamente los procesos.

Ciertamente que durante el Concilio se levantó, después de más de 900 años, la excomunión del patriarca de Constantinopla y de sus Iglesias y hubo intercambio de visitas; pero tras el levantamiento de la excomunión no se ha restablecido la comunión, la comunidad de la cena, sino que se mantienen todos los privilegios y prerrogativas romanas usuales desde la edad media. Ciertamente que se han establecido relaciones con el Consejo mundial de las Igle-

sias y, con ocasión de una visita a la oficina internacional del trabajo, se visitó también el secretariado general de aquel Consejo; pero a las grandes palabras ecuménicas sólo han seguido exiguos hechos ecuménicos. En la cuestión de los matrimonios mixtos, se trata de seguir eludiendo e impidiendo con un nuevo *motu proprio* (1970), por medio de una praxis discriminadora de dispensas, un reconocimiento general de la validez de todos los matrimonios mixtos, unas celebraciones nupciales ecuménicas fundadas en la igualdad de derechos de las Iglesias y una decisión responsable de conciencia por parte de los padres respecto del bautismo y educación de los hijos.

Cierto que se ha viajado a Jerusalén y se saludó también al gobierno israelita; pero, por consideraciones políticas, sigue sin reconocerse al estado de Israel y, ante la amenaza de exterminio del pueblo israelí, se envían a estilo del maestro Pío XII, prudentemente, a las dos partes las mismas exhortaciones de paz. A los viajes a las Naciones Unidas y a los discursos en pro de los derechos del hombre se contraponen el silencio diplomático ante la persecución y tortura de sacerdotes y seglares católicos en las dictaduras militares sudamericanas, y un viaje a Portugal, en que también se pasó en silencio la opresión de la libertad en el Estado y en la Iglesia con los más rudos métodos totalitarios y se rindió en cambio tributo a un santuario mariano histórico y teológicamente muy discutible. Frente al derecho razonable de divorcio civil, como es ya ley de mucho tiempo atrás en amplias partes del mundo, sólo se ha producido en Italia una violenta protesta y se ha intervenido con todos los medios, aunque por otra parte, al no reconocer la validez de tantos matrimonios mixtos, se fomenta francamente el divorcio a la ligera. Cierto que se hacen viajes a África, Asia y Sudamérica, que, como esfuerzos en favor del tercer mundo, representan un gran

éxito de publicidad; pero se cree poder resolver el problema central de aquellas partes del mundo, que es la explosión demográfica, con el consejo de la continencia y la prohibición de medios contraceptivos.

En todo esto es particularmente opresor tener que contemplar, y con ello pasamos desde un contexto más amplio, sin duda necesario, al tema capital, el hecho de que cuanto más intenta el papa tomar en serio su magisterio, tanto más parece haberse de pagar a costa del crédito del magisterio mismo y de la unión interior de la Iglesia. Las declaraciones doctrinales pontificias aparecen a muchos como documentos de partido inspirados por estrecha teología e ideología romana, que luego lógicamente no pueden imponerse en la Iglesia católica como fuera de desear. Sólo en el terreno dogmáticamente innocuo de la encíclica *Populorum progressio* (1967) y de la ayuda a los pueblos en vías de desarrollo se atrevió a avanzar el papa, sin sacar desde luego consecuencias demasiado claras para la Iglesia y el Vaticano sobre una ayuda inmediata. Pero los restantes documentos doctrinales de mayor importancia ostentan en lo esencial rasgos reaccionarios. Ya la primera encíclica *Ecclesiam suam* (1963) desilusionó por su romanismo poco ecuménico y su deficiente fundamento bíblico. También la encíclica *Mysterium fidei* sobre la eucaristía (1965), que Pablo VI publicó con disgusto de muchos obispos apuntando a Holanda inmediatamente antes de reunirse el Concilio para su cuarto período de sesiones, muestra al papa ligado a una teología de escuela, sobre la que no ha producido impresión alguna ni la exégesis ni la investigación histórica de los últimos decenios; se echa por el suelo la tesis de Juan XXIII de la vestidura cambiante de las fórmulas de la fe manteniendo constante su sustancia. La encíclica *Sacerdotalis coelibatus* (1967) estudia de manera francamente penosa las más altas verdades del

Evangelio cabalmente para no poder probar lo que debía probarse, que una vocación libre y razonable según el Evangelio al celibato o castidad perfecta pueda convertirse en una ley obligatoria que suprime la libertad por imposición de los dirigentes de la Iglesia. La encíclica *Humanae vitae* (1968) pone de manifiesto aun para la maravillada opinión mundial la debilidad y retraso de la teología romana y desencadena dentro de la Iglesia católica una contradicción nunca antes vista de sencillos miembros de la Iglesia, de teólogos, obispos y conferencias episcopales. El «credo» del papa (1968) que éste declara con gesto de identificación típicamente romano, sin consultar a la Iglesia, «credo del pueblo de Dios», se desentiende completamente de la «jerarquía de verdades» afirmada por el concilio Vaticano II y hasta pone teológúmenos problemáticos de la tradición romana en la misma escala de tesis centrales de la fe cristiana. El novísimo decreto sobre matrimonios mixtos (1970) muestra finalmente una vez más, detrás de todas las aseveraciones ecuménicas, la posición más profundamente antiecuménica de la administración central romana<sup>4</sup>.

A todo esto se añade que, frente a la justa y fundada exigencia de los obispos holandeses y de su Iglesia de revisar la ley del celibato, respondió el papa con un rudo «no» desde la ventana de su palacio, como si se tratara de un dogma de la Iglesia o de un asunto que hubiera de decidir él a sus solas; se añade que, en lugar de entablar diálogo con sus hermanos holandeses en el episcopado,

---

4. Cf. sobre la polémica del autor en «Frankfurter Allgemeine Zeitung», de 9-5-1970. *Mischehenfrage: was tun?*, en «Neue Zürcher Nachrichten», de 16-5-1970. *Mixed Marriages: What is to be done?*, de 30-5-1970; «The National Catholic Reporter», mayo 1970. *Que faire à propos des mariages mixtes*, en «Le Monde», de 7/8-6-1970.

La posición de la conferencia episcopal alemana y mi réplica en «Publik», de 5-6-1970.

prefirió entablarlo con el cardenal secretario de estado que mora un piso más abajo y a quien dirigió una carta; se añade finalmente que, como medida represiva de una desconfianza abismal, quisiera imponer a todo el clero la renovación anual de las promesas sacerdotales dentro de la liturgia de jueves santo, como si a fuerza de promesas y juramentos pudiera compensarse la deficiente razón y fundamento bíblico.

*Quousque tandem...* podría exclamarse con el romano Cicerón, si no supiéramos que aquí no falla simplemente un particular de buena fe, sino que todo esto va anejo con el sistema romano, que está todavía definido por un absolutismo espiritual que espanta seriamente al hombre de hoy, por un juridicismo formalista y en muchos casos inhumano y por un tradicionalismo que mata la auténtica renovación. Para descartar toda mala inteligencia y toda duda que almas piadosas me han expresado por carta, conste que el autor de este libro es y seguirá siendo, a vueltas de toda su crítica, teólogo católico convencido; pero cabalmente como teólogo católico que se siente profundamente obligado a su Iglesia, cree tener derecho y desgraciadamente también deber de protestar con toda modestia y con plena conciencia de su propia insuficiencia y falibilidad humana, pero de manera inequívoca y que no pueda desoírse, contra la manera como, con la mejor voluntad, pero ciegamente, se le arrebatan al pueblo de Dios los frutos del Concilio. El ministerio de Pedro tiene razón de ser en la Iglesia y todo católico lo aceptará; pero el papa está para la Iglesia y no la Iglesia para el papa. Su primado no es un primado de dominio, sino de servicio. Y el representante de este ministerio de Pedro no puede presentarse ni como señor de la Iglesia ni como señor del Evangelio, cosa que hace si, todavía hoy, después de todas las experiencias negativas de tiempos pasados y

de la experiencia positiva del Concilio, interpreta teórica y prácticamente la teología y la política de la Iglesia a base de una tradición aceptada sin crítica. Esta política romana en teología y gobierno de la Iglesia fue sobre todo la que regaló a nuestra Iglesia la separación primero de las Iglesias orientales y la escisión más tarde de las Iglesias de la reforma protestante y la encapsuló finalmente en el *getto* de la contrarreforma. ¿No sería mejor levantar la voz oportuna, clara y públicamente en una crisis provocada de nuevo por la intransigencia romana, antes de que muchos más sacerdotes abandonen su oficio, muchos más candidatos al sacerdocio se salgan de los seminarios y muchos más hombres vuelvan ruidosa o calladamente las espaldas a la Iglesia y ésta degenera más todavía en una cultura inferior? Es indescriptible la cantidad de desilusión, paralización y hasta derrotismo y desesperanza que se ha acumulado en el último tiempo cabalmente en los corazones de nuestros mejores hombres del clero y del pueblo.

Es menester soportar y superar la crisis. Sin amargura ni resentimiento de ningún linaje, pero sin dejarse tampoco impresionar por todas las hipócritas exhortaciones al silencio, a la humildad de obediencia y amor a la Iglesia, hay que seguir luchando de palabra y obra, inspirados por la fuerza del mensaje de Jesucristo mismo y de su espíritu, dentro de la línea del concilio Vaticano II, por la reforma y renovación de nuestra Iglesia. ¡Por la reforma y renovación! Porque también hay que decir claramente que, como no esperamos nada en la Iglesia de la reacción, tampoco esperamos nada de la revolución en el sentido de un cambio violento de dirección y de valores. Ciertamente sigue en pie la pregunta: ¿Puede superarse un sistema absolutista — y el sistema romano es el único sistema absolutista que ha sobrevivido sano a la revolución francesa —

sin revolución violenta? Sin embargo, partiendo cabalmente del mensaje cristiano que tiende ciertamente a la conversión constante, pero no a la revolución violenta, se plantea también la contrapregunta: ¿No sería posible, por la fuerza del mensaje de Cristo, en la Iglesia lo que en el mundo y en la política mundanal tan raras veces parece ocurrir, superar un sistema absolutista sin revolución violenta por la interna renovación de las personas y estructuras? No podemos ni debemos abandonar la lucha por la renovación y reforma, pero tampoco nos es lícito abandonar el diálogo y la esperanza de una inteligencia mutua.

En conclusión, en este libro vamos a plantear el conjunto de cuestiones que atañen a la autoridad docente de la Iglesia y señaladamente la cuestión de la infalibilidad. En el libro precedente sobre la Iglesia, la cuestión de la infalibilidad está tratada, por buenas razones, sólo marginalmente. Pero, también con buenas razones, algunos reseñantes han pedido que se trate *ex professo*, y la actual evolución dentro de la Iglesia impone francamente ese tratamiento. El absolutismo y tradicionalismo romano en la doctrina y en la práctica ha de investigarse teológicamente en el lugar en que aparece particularmente puntuado y también particularmente eficaz: la pretensión de infalibilidad en la Iglesia está presente bajo las cenizas aun allí donde no se expresa en forma total. Esta pretensión de infalibilidad se estudiará aquí partiendo precisamente de aquella encíclica de Pablo VI que, por su repulsa apodíctica a toda regulación «artificial» de la natalidad, ha conmovido tan profundamente el crédito de la Iglesia católica y de su magisterio. En este punto se ha hecho patente que una concepción de la continuidad, autoridad e infalibilidad de la Iglesia y de su doctrina, que no ha sido objeto suficiente de reflexión, ha metido a la Iglesia católica

en un peligroso callejón sin salida. Si tenemos la fuerza (y la humildad) de romperlo con algún esfuerzo, el provecho a la postre sería mayor que el daño. En tal caso se nos abriría un ancho campo libre por donde podríamos marchar sin acudir constantemente a las sendas laterales y tenernos que asegurar constante y tímidamente, y donde podríamos también darnos otra vez la mano con nuestros hermanos cristianos, que, cabalmente en este punto, nos han dejado ya de entender desde bastante tiempo atrás.

En este libro, cabe renunciar al *Imprimatur*; no porque el libro no quiera ser católico, sino porque esperamos que sea católico también sin *Imprimatur*. Cabalmente en los últimos años se ha demostrado cada vez más que el *Imprimatur* es medida sin sentido. Por una parte, no impidió que el libro *La Iglesia* fuera envuelto en un proceso inquisitorial romano, que todavía no ha concluido. Por otra parte, más de un obispo ha pedido que en determinados libros se renuncie voluntariamente a solicitar el *Imprimatur*, pues en Roma y en otras partes pudiera éste entenderse como recomendación episcopal de la obra. La abolición del *Imprimatur* que, como demuestra la experiencia, sólo significa en muchos casos la previa censura de una escuela teológica por otra, es urgente desde mucho tiempo ha; pero Roma, que piensa en siglos, no encuentra a menudo tiempo para resolver los problemas de la hora. En tiempo del absolutismo de los príncipes, la licencia de impresión de todo libro era cosa corriente y moliente, y la Iglesia no fue aquí excepción; pero para el tiempo actual la libre manifestación del pensamiento es derecho básico del hombre, que no puede ser negado a un teólogo católico en la comunidad eclesial, con tal de que trabaje por la verdad de la predicación cristiana<sup>5</sup>.

---

5. Cf. J. NEUMANN, *Zur Problematik lehrämthlicher Beanstandungsverfahren*, en «Tübinger Theologische Quartalschrift» 149 (1969) 259-281.

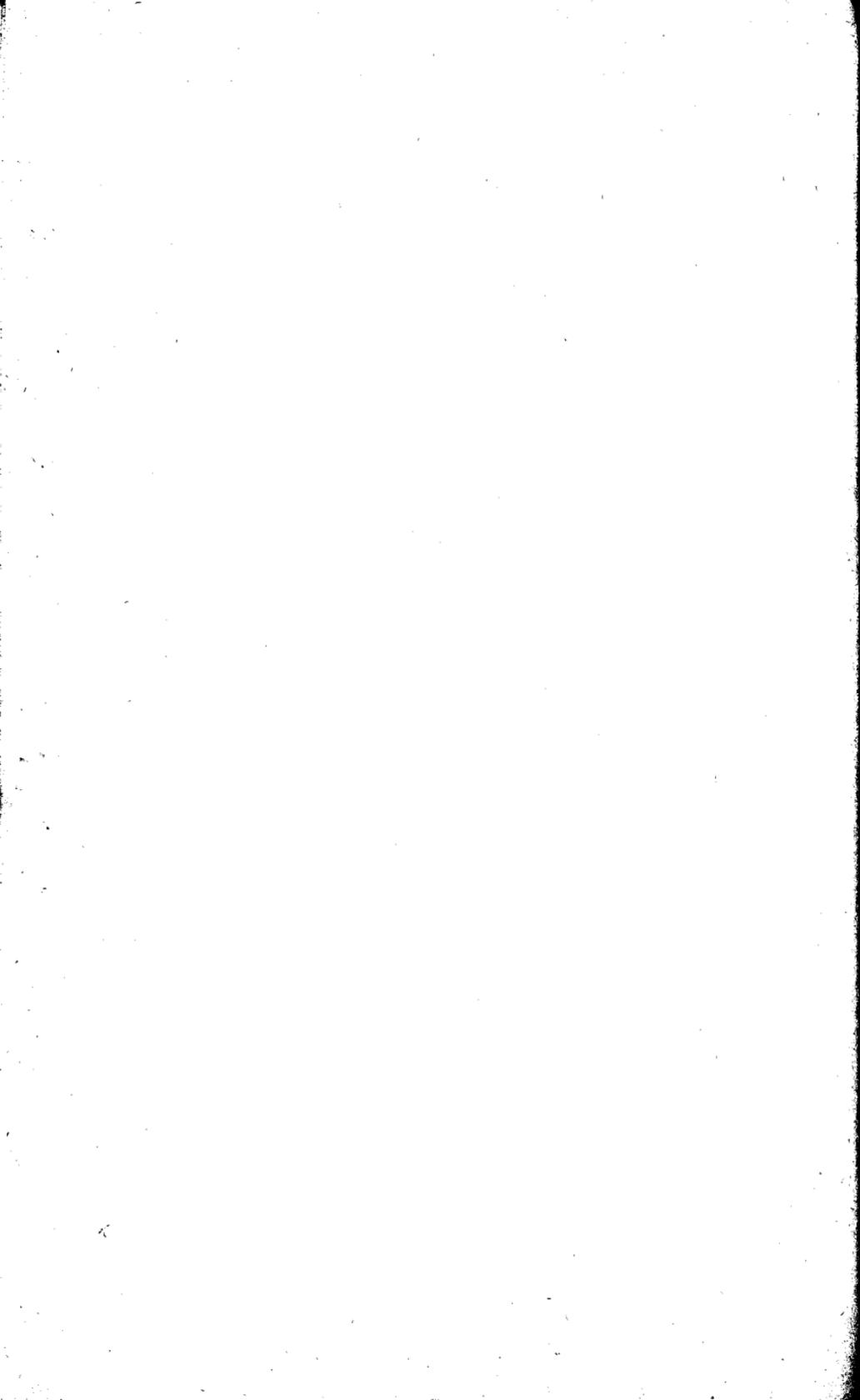
Tal vez sea lícito recoger al final de este franco prólogo una palabra que el cardenal Bernhard Alfrink pronunció en otro contexto en su importante discurso final del concilio pastoral holandés — una palabra que es uno de los pocos grandes signos esperanzadores para tantos hombres de este tiempo posconciliar: «Hemos llevado el diálogo con toda franqueza y hemos ofrecido a los demás la oportunidad de ser testigos, en la medida que quisieran, de nuestro obrar y de incorporarse al mismo. Digámoslo una vez más: no por afán de propaganda, sino para prestar un servicio, pues las cosas que hemos discutido no son, en verdad, un problema que sólo nos afecte a nosotros. Nadie puede disponer como sobre propiedad exclusiva del mensaje del Señor. Nosotros debemos sentirlo siempre como mensaje provocante y, por ende, también a veces doloroso para nosotros mismos. Con ello confiamos contribuir también en algo a la reconciliación de las Iglesias»<sup>6</sup>.

Con este espíritu y con este tono quisiera el autor presentarse precisamente con este libro ante el público y ayudar a la paciencia y perseverancia en «la larga marcha a través de las instituciones», en un empeño que el inolvidable John F. Kennedy caracterizó así para su tarea: «Todo esto no terminará en los cien primeros días. No terminará en los mil primeros días, ni durante esta administración y tal vez ni siquiera durante nuestra vida sobre este planeta. Pero, ¡comencemos! En vuestras manos más que en las mías está el éxito o fracaso último de nuestro camino.»

Tubinga, pentecostés de 1970

---

6. El texto entero en «Herder Korrespondenz» 24 (1970) 230-234.



## ¿MAGISTERIO INFALIBLE?

---

### 1. Los errores del magisterio infalible

La afirmación de una «infallibilidad» del magisterio en la Iglesia católica fue siempre para los no cristianos y para los cristianos de fuera cosa inaceptable. Pero, en tiempo novísimo, se ha hecho también, en medida sorprendente, cosa por lo menos problemática aun dentro de la Iglesia católica. Por eso, la cuestión que hoy día se sospecha más que se expresa, pero se ventila también y discute cada vez con mayor fuerza entre teólogos y laicos, debe tomar aquí la forma de un *interrogante* teológicamente pensado a fondo y que apunte a una respuesta determinada.

Se comprende fácilmente por qué se impone la cuestión. Los errores del magisterio de la Iglesia son muchos y graves; hoy, que no está ya vedada la discusión abierta, no pueden ser ya puestos en tela de juicio ni siquiera por los teólogos y dirigentes de la Iglesia más conservadores. Errores por decirlo así clásicos y hoy día ampliamente confesados del magisterio de la Iglesia son la excomunión de Focio, patriarca ecuménico de Constantinopla, y juntamente de la Iglesia griega, excomunión que convirtió en formal el cisma de la Iglesia oriental del que pronto se

cumplirá un milenio; la prohibición de la usura o interés al comienzo de la edad moderna, punto en que el magisterio eclesiástico, tras múltiples componendas, cambió demasiado tarde su concepción; la condenación de Galileo y las medidas correspondientes, que tienen esencialmente la culpa del extrañamiento no superado aún hoy día entre la Iglesia y las ciencias naturales; la condenación de nuevas formas litúrgicas en la disputa sobre los ritos, que es una de las causas capitales del amplio fracaso de las misiones católicas modernas en la India, China y Japón; el mantenimiento del poder temporal del papa, que viene de la edad media hasta el concilio Vaticano I, con todos los medios profanos y sagrados de la excomunión, lo que hizo al papado como servicio espiritual indigno en gran parte de crédito; finalmente, a comienzos de nuestro siglo, las numerosas condenaciones de la nueva exégesis histórico-crítica respecto de la paternidad de los libros bíblicos, la investigación de las fuentes del Antiguo y Nuevo Testamento, de la historicidad y géneros literarios, del *Comma Ioanneum*, de la Vulgata; pero también las condenaciones en terreno dogmático, principalmente en el contexto del «modernismo» (teoría de la evolución, inteligencia de la evolución de los dogmas) y, en tiempos novísimos, en contexto con la encíclica *Humani generis* de Pío XII y las correspondientes medidas disciplinares eclesiásticas, etc.

Los errores del magisterio eclesiástico han sido numerosos e indiscutibles en cada siglo; una exacta investigación del índice de libros prohibidos sería aquí prueba particularmente instructiva. Y sin embargo, al magisterio eclesiástico le ha costado siempre mucho trabajo confesar franca y sinceramente estos errores. Por lo general sólo se ha corregido «implícitamente», a ocultas, sin franqueza alguna y sobre todo sin franca confesión de culpa. Se ha temido que el reconocimiento y confesión de falibilidad en deter-

minadas cuestiones importantes pudiera recubrir y hasta impedir definitivamente la perspectiva de la pretendida infalibilidad en otras más importantes decisiones. Y la apologética de teólogos católicos tuvo durante mucho tiempo por más acertado rechazar, en servicio del magisterio eclesiástico, el planteamiento de la cuestión de la infalibilidad con la receta simple en el fondo: o no hubo error o — de no poder finalmente discutir ya el error, tergiversarlo, quitarle importancia o colorearlo — en tal caso no se trató de una decisión infalible. De esta manera acudía la teología en ayuda de la jerarquía y en este sentido favorecía la jerarquía a la teología. Como ejemplo ya muy alejado de tales maniobras teológicas, que producen a menudo tan penosa impresión, citemos sólo el caso del papa Honorio, discutido también en el concilio Vaticano I. Honorio fue condenado como hereje por un concilio ecuménico y por varios papas sucesivos. Como ejemplo no tan remoto de una errónea posición del magisterio de la Iglesia, en que no son ya posibles tales maniobras teológicas, citemos la novísima resolución magisterial sobre la ilicitud de la regulación de la natalidad. Sobre este novísimo caso de prueba, extraordinariamente instructivo para el problema de la infalibilidad, vamos ahora a iniciar nuestro análisis.

No sólo en los experimentos de las ciencias naturales, también en la teología y en la Iglesia son no raras veces los efectos secundarios no intencionados más importantes que el efecto principal intencionado. ¡Tantos descubrimientos se han hecho por «casualidad»! También la encíclica *Humanae vitae* del papa Pablo VI sobre la regulación de la natalidad pudiera ser histórica no sólo por el efecto principal intentado: la aplicación de medios «artificiales» para impedir la concepción o por lo menos para frenarla no ha sido lograda por la encíclica, si nos atenemos a las

encuestas llevadas a cabo en los más varios países; evidentemente, las razones no han podido convencer a la mayoría ni siquiera dentro de la Iglesia católica, y el empleo de tales medios seguramente aumentará, en vez de decrecer, en lo futuro. «De todo lo hasta aquí dicho cabe sin duda sacar serenamente la conclusión de que, tras la encíclica papal, no cambiará de hecho la situación respecto de la mentalidad y la práctica de la mayoría de los católicos» (Karl Rahner)<sup>1</sup>. Pero el efecto secundario no intentado y todavía imprevisible en sus consecuencias de esta encíclica es un examen de conciencia sobre qué sea en la Iglesia la autoridad y señaladamente la autoridad docente.

## 2. Una encíclica, ocasión de examen de conciencia

Se trata de un examen de conciencia cuya universalidad y radicalismo ha sorprendido incluso a quienes ya antes habían reflexionado sobre las repercusiones de una posible resolución negativa por parte del papa. Pero, ¿no es ello comprensible? En primer lugar, se trata de una cuestión que no deja indiferente ni al trabajador ni al profesor universitario, ni al labriego ni al oficinista, e interesa igualmente a los neoyorquinos y a los romanos, a los indios y a los canadienses. En una palabra, todo el mundo se siente aludido y, positiva o negativamente, provocado. En segundo lugar, se trata de una cuestión que obliga a una respuesta radical, a la alternativa de esto o aquello: ¿es lícito o no es lícito tomar la píldora? Aquí tienen que responder a la postre con «sí» o «no» hasta aquellos teólogos que, en otros casos, juegan con dialéctica de virtuosos, con la evasiva católica del «como si».

---

1. K. RAHNER, *Zur Enzyklika «Humanae vitae»*, en «*Stimmen der Zeit*» 93 (1968) 204.

Adóptese la postura que se quiera ante la decisión del papa: Pablo VI merece respeto, porque ha tenido valor para tomar una resolución impopular y, a par, inequívoca. A vueltas de toda la anfibología de la motivación, respecto de sus intenciones y de sus exigencias, está formulada con claridad francesa (se conoce, por lo demás, al autor principal de la redacción). En el peor de los casos, se había esperado una respuesta *modo romano*: en la oración principal el «no» tradicional y, escondido en la oración secundaria, un «sí» dilatable. Pero, afortunadamente, no hay nada de eso; falla toda hermenéutica teológica y política, quedan excluidas las malas inteligencias y todas las evasivas — como la interpretación amplia del «tratamiento terapéutico» con medios hormonales moralmente permitido en la encíclica — son pecados contra la honradez científica. La encíclica es clara y tajante: los medios «artificiales» para impedir la concepción — en contraste con los períodos «naturales» de continencia — no están permitidos y no lo están por razón de la ley natural que emana del Creador mismo. Aun cuando el papa se esfuerze visiblemente por no hablar con dureza, sino pastoralmente, y aun cuando recomienda comprensión y misericordia respecto de pecadores particulares, con ello no se hace en el fondo sino poner más en claro que, según él, se trata efectivamente de culpa y pecado. En conclusión, por esta vez se sabe muy puntualmente de qué se trata, y ello es de agradecer. Dado el tono muy definido de la encíclica en su punto decisivo, sería también una ilusión pensar que este documento haya de ser revocado o revisado en tiempo previsible. La Iglesia tendrá que aprender a vivir con esta encíclica.

De todos modos, es nuevo en toda la discusión que no se discuta ya tanto sobre la argumentación objetiva de la encíclica, sino sobre su autoridad. Dada la finalidad de

nuestras disquisiciones, no tenemos por qué discutir cuáles sean los puntos problemáticos de esta argumentación objetiva. Las razones que se alegan contra la encíclica, repiten en buena parte los argumentos que había aducido ya el informe de la mayoría progresista de la comisión pontificia: el fundamento de derecho natural de la encíclica no convence; su concepto de naturaleza es ingenuo, estático, estrecho y completamente anhistórico; se pasa por alto la historicidad del hombre y se lo disecciona partiendo de una consideración abstracta de su esencia; la limitación de los conceptos de naturaleza y ley natural a leyes físicas y biológicas sería un retroceso a ideas de derecho natural de tiempo atrás superadas, de origen aristotélico, estoico y medieval; la distinción entre natural y «artificial» sería arbitraria y, en el contexto de los preparados hormonales que impiden la ovulación, se convertiría en cosa del microscopio y en cuestión de miligramos; el posible abuso no suprime, según el antiguo adagio romano, el uso: *abusus non tollit usum* (el abuso no quita el uso); el método de períodos agénésicos según Ogino-Knaus, con su complicado sistema de medición de la temperatura y datos del calendario, sería cualquier cosa menos natural y a veces, en circunstancias, hasta antinatural; la artificialidad de un medio no es argumento contra su licitud (el trasplante de corazones había sido declarado lícito por el papa) y el respeto incondicional a la naturaleza significaría una especie de divinización de la misma, que contradice a la actual concepción de la responsabilidad del hombre; el acto personal quedaría fijado en el proceso biológico y así se pasaría por alto la distinción esencial entre la sexualidad animal y biológica y la humana y responsable; la «consideración total» del hombre exigiría cabalmente la regulación de la natalidad incluso por medios técnicos; la situación actual (señaladamente la enorme

superpoblación de la tierra) se desconoce y recubre en el documento con consideraciones moralizantes; la valoración de lo sexual estaría aún ocultamente lastrada por la herencia maniquea, ajena al cristianismo, y en toda la encíclica y su lenguaje campearía una ausencia completa de experiencias concretas, etc.

¿Es sorprendente en estas circunstancias que se haya ampliamente difundido la concepción de Johannes Neumann, profesor de derecho canónico de Tubinga? «Pero si el llamado magisterio de la Iglesia, fundándose en una imagen pasada del mundo, en una teología anacrónica y una idea desacertada de la fe, por ser abiblica, no predica el mensaje de Jesús crucificado y resucitado, sino que se imagina ser “maestro de las naciones” y ofrece una “doctrina” sacada de una inadecuada mezcolanza de ideas platónicas, aristotélicas y tomistas, en tal caso sobrepasa su mandato y no puede pretender obediencia ni crédito. Pero lo lamentable cabalmente es que esta encíclica, en sus fundamentos — no en su buena intención, que pudo haber también desempeñado su papel en su redacción —, filosófica y teológicamente, para no decir nada de las ciencias empíricas como la medicina y la sociología, estaba ya refutada incluso antes de que fuera promulgada»<sup>2</sup>. En un tiempo en que de buena gana se anularía el proceso de Galileo, estamos en peligro de crear un nuevo «caso Galileo»: «El propósito de plantear una vez más el caso de Galileo para intentar su rehabilitación, cosa que debe hacerse sin tardar, da una impresión... a vista de esta encíclica y de la “concepción del mundo”, llamémosla así, filosófica y de derecho natural que le sirve de base, da una

---

2. J. NEUMANN, *Rundfunkinterview*, en *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu «Humanae vitae»* (ed. por F. BOKLE y C. HOLENSTEIN, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1968), 47. Este instructivo tomo colectivo se cita en lo que sigue, abreviadamente, como *Dokumentation*.

impresión realmente grotesca. Hoy día no hay que tratar el vergonzoso caso de Galileo, que procede de la misma mentalidad que esta encíclica — la Iglesia lleva en esto 350 años de retraso —; hoy hay que responder más bien a la cuestión sobre el sentido general del matrimonio y de la paternidad responsable. Este “caso Galileo” actual, a saber, la cuestión sobre el sentido personal del matrimonio, es el que debe decidirse y contestarse con espíritu de ayuda al hombre actual. Sólo por este camino, es decir, como orientación objetiva, que corresponda a la situación humana en el sentido de Cristo, puede esperar hoy día la Iglesia ser de nuevo oída y tomada en serio por los cristianos, señaladamente por los católicos, pero también por todos los hombres de buena voluntad»<sup>3</sup>.

Frente a la actitud inequívocamente negativa en el punto principal y frente al peso de las objeciones, palidecen los «progresos» de la encíclica alabados por teólogos y obispos de espíritu o pensamiento apologético. Estos progresos se miran en la mayor parte de la Iglesia como cosas que se caen de su peso; por ejemplo, cuando Pablo VI, en contraste con Pío XII, renuncia a exhortar a la continencia completa, o cuando toma por punto de partida de su argumentación la paternidad responsable, o cuando ya no se mira, como en el *Codex Iuris Canonici*, la unión matrimonial como remedio de la concupiscencia. Estos progresos en el cambio de anteriores frentes del magisterio son en parte aprovechados para encarecer la argumentación negativa de la encíclica; por ejemplo, cuando el amor sexual no se subordina ya ahora a la generación como fin primario del matrimonio, para poner así cabalmente de relieve la «unión inseparable» de ambas cosas y rechazar la contracepción. En conclusión, la

---

3. Ibid. 46s.

encíclica es de todo punto, en su núcleo negativo, una píldora amarga, aunque se ofrezca endulzada y coloreada con un tono moderno. De ahí que, desde la aparición de la encíclica, apenas si se ha dado un paso adelante. En el fondo, ambos bandos no hacen sino repetir cosas de antaño conocidas, porque las opiniones estaban ya muy de atrás formadas; la encíclica no cambió evidentemente nada y el campo de los defensores incondicionales se está desmigajando en la Iglesia católica, como lo prueban las mismas posiciones de distintas conferencias episcopales. Es deprimente que un teólogo católico haya de afirmar: «Por mucho que la crítica mundial se ocupe de los problemas planteados en la encíclica, apenas si tiene interés alguno: tras las conclusiones una vez adquiridas no cabe retirada de ninguna clase; las exposiciones del papa no son aquí interesantes ni siquiera como punto de discusión... En tiempo próximo habrá que ocuparse intensamente en la cuestión de la autoridad del magisterio papal. Así tendrán que mostrar ahora los teólogos hasta dónde se extienden las competencias del magisterio papal y que el abuso autoritario del poder comienza tan pronto como opiniones doctrinales teóricamente falibles de un papa se manejan en la práctica como decisiones infalibles. Y así posiblemente la grave falsa decisión de Pablo VI sobre la regulación de la natalidad provocará el esclarecimiento teológico de muchas cuestiones sobre el primado papal, que quedaron abiertas desde el concilio Vaticano I»<sup>4</sup>.

---

4. W. SCHAAB, en «Die Zeit», n.º 32, 1968 (*Dokumentation*, 44s).

### 3. La cuestión de la autoridad

En conclusión, en este contexto no nos interesa la cuestión de la regulación de la natalidad, sino la cuestión del magisterio. Desde su aparición, la autoridad de la encíclica ha sido puesta en duda de múltiples maneras, pero con argumentos a menudo hartamente superficiales.

Unos dicen que sólo en cuestiones propiamente dogmáticas y no en cuestiones específicamente morales puede tomar el papa decisiones doctrinales auténticas; ahora bien, la cuestión de la regulación de la natalidad es una cuestión específicamente moral. Cierto, la mayor parte de las decisiones papales y conciliares se mueve en el terreno del dogma, y la cuestión de la regulación de la natalidad pertenece al campo de la teología moral. Pero cabe preguntar: ¿Por qué si se concede lo uno al papa, no ha de concedérsele también la otra? ¿Cabe separar dogma y moral? ¿No tiene el dogma consecuencias morales y la moral presupuestos dogmáticos? ¿No se funda en el dogma cabalmente la moral católica del matrimonio?

Otros dicen que el papa sólo es competente para interpretar los postulados de la revelación cristiana misma y no para hacer deducciones del llamado derecho natural. Hay que conceder que, para su tesis negativa, la encíclica no alega ni un solo argumento bíblico y que en la encíclica en general la Biblia tiene más bien función decorativa; pero también aquí cabe la contrapregunta: ¿Cómo separar adecuadamente entre sí los postulados de la revelación cristiana y los del derecho natural (si se quiere operar todavía con esta problemática expresión)? ¿No contiene también la Biblia «derecho natural»? ¿Y no es el decálogo en gran parte una y otra cosa a la vez? ¿Y no podría, de ser necesario, unirse la prohibición de la regulación de la

natalidad con la dignidad del matrimonio afirmada en la Escritura?

Un tercer grupo dice que, de acuerdo con el concilio Vaticano II, está el papa obligado a gobernar colegialmente a la Iglesia, y la encíclica habría sido dictada a solas por el papa sin miramiento a la colegialidad. Ello es cierto y pesa como plomo realmente sobre la autoridad de la encíclica el hecho de que el papa decidiera contra la inmensa mayoría de la comisión por él mismo convocada, de peritos teólogos y obispos, médicos, demógrafos y otros especialistas que trabajaron y discutieron durante años y que el único dictamen oficial de esta comisión no fue seriamente utilizado ni tampoco seriamente refutado; es además cierto que en el Concilio se impidió autoritariamente una discusión y resolución de la cuestión y, tras vacilación inicial, se eludió también una consulta posterior del episcopado universal o por lo menos del sínodo episcopal; cierto, finalmente, que el papa decidió aun cuando la Iglesia misma estaba *in statu dubii* del que, en virtud de estas circunstancias, no ha salido. El crédito de la encíclica fue puesto en tela de juicio de la manera más grave por el papa mismo al apelar a tal procedimiento. Y, sin embargo, también aquí cabe preguntar: ¿No permitió el episcopado mismo en el Concilio de forma más o menos pasiva — si quiera con la esperanza de un desenlace positivo — que el papa recabara para sí mismo esta decisión, lo mismo que la otra igualmente grave sobre la reforma de la curia, sin serios motivos, simplemente para decidir por sí solo al estilo absolutista corriente desde la alta edad media (de hecho se había nombrado en secreto una supercomisión, que por su composición curial garantizaba de antemano el resultado deseado)? ¿No se han repetido simplemente en el concilio Vaticano II las problemáticas determinaciones del concilio Vaticano I sobre el primado pontificio,

sin asegurar a la Iglesia por contrastes o inspecciones eficaces contra un posible abuso absolutista del poder papal? ¿No se le ha concedido *volens nolens* al papa que pueda teóricamente obrar también a solas? ¿No se eludió implacablemente en la discusión conciliar la cuestión planteada ya por la tradición antigua y la medieval sobre si también el obispo de Roma puede separarse de la Iglesia y hacerse así cismático? ¿Cabe lamentarse todavía, dadas todas estas circunstancias, de un proceder del papa ilegítimo y sin respeto a la colegialidad? ¿No deberían plantearse aquí cuestiones mucho más fundamentales sobre el gobierno de la Iglesia y el magisterio?

Así pues, no hay que entrar en esta discusión armados teológicamente a la ligera. Los argumentos aducidos son en el mejor de los casos de valor secundario. Y todavía hay que rechazar más resueltamente el argumento que se oye muy a menudo de que Pablo VI sea un reaccionario de primera categoría, que desde el principio hubiera deseado una decisión negativa. Este argumento, si no nace de la malicia, nace ciertamente de la ignorancia, pues desconoce al papa Montini y sus intenciones pastorales. En el fondo, hubiera deseado una respuesta positiva, pero tenía que ser desde luego responsable. Y es cosa que le honra haber tomado tan en serio su propia responsabilidad y haber luchado durante años para lograr una decisión. A decir verdad, la hubiera podido tener más barata, a menos costa para sí mismo y para su autoridad. Si hubiera sido de su cosecha simplemente un reaccionario de primer orden, no tenía sino confirmar la resolución negativa de Pío XI. Hubiera podido también callarse simplemente. Pero el papa subrayó en diversas ocasiones que la cuestión tenía que ser estudiada y dejó abierta la posibilidad de una nueva orientación. Recalcó que seguía válida la doctrina tradicional, «por lo menos mientras Nos no nos

sintamos obligados en conciencia a modificarla» (alocución al colegio cardenalicio de 23 de junio de 1964)<sup>5</sup>.

Sin embargo, con esta actitud vino a parar a una situación difícil en cuanto los teólogos le hicieron notar que la mera apertura de posibilidad de un cambio hecha por el papa mismo, el nombramiento de una comisión para el examen de todo el complejo de cuestiones y la intensa discusión teológica que entretanto se había abierto en la teología y en la Iglesia demostraban claramente que la prohibición de los medios contraceptivos era una obligación dudosa y, según la teología moral general católica, vigía el antiguo aforismo romano: *Lex dubia non obligat* (la ley dudosa no obliga). A este axioma se referían en medida creciente también los pastores de almas y los fieles de dondequiera. Ello obligó al papa a negar en una alocución al Congreso nacional italiano de ginecólogos y tocólogos de 29 de octubre de 1966<sup>6</sup> que el magisterio de la Iglesia no se encontrara aquí «en esta cuestión amplia y delicada», como él mismo confiesa, «en estado de duda». Sólo se encontraba en «estado de estudio», no *in statu dubii*, sino *in statu studii*. De ahí que se acusara por diversos lados al papa de mentira — lo mismo que en su alocución al Congreso de los católicos alemanes en Essen, el año 1968, donde afirmó que «la inmensa mayoría de la Iglesia había aceptado la encíclica con asentimiento y obediencia»<sup>7</sup>, cuando el más importante teólogo católico de Inglaterra alegó como ocasión inmediata para salirse de la Iglesia la universal insinceridad de la Iglesia católica («Observer», de 1.º de enero de 1967)<sup>8</sup>.

Pero se comete una injusticia con el papa, si se hace

---

5. «L'Osservatore Romano», de 24 de junio de 1964.

6. «L'Osservatore Romano», de 30 de octubre de 1968.

7. 8 de septiembre de 1968, en *Dokumentation* 38.

8. Cf. también *A Question of Conscience* (Londres 1967) 93ss.

de todo ello simplemente cuestión moral personal. Lo que hace obrar así al papa no es insinceridad personal, sino una concepción perfectamente definida de la doctrina y del magisterio de la Iglesia, como lo dice él mismo en la misma alocución: «por conciencia de los deberes de nuestro oficio apostólico». Debe decirse una vez más en su loa que no se ha hecho tampoco aquí fácil el ejercicio de su ministerio, en cuanto que se ha ocupado personalmente de manera muy intensa en el estudio de las cuestiones, como él mismo expuso con palabras conmovidas en su apología de la encíclica el 31 de julio de 1968; allí confesó también sinceramente sus propias dudas: «¡Cuántas veces no tuvimos la impresión de quedar casi aplastados por la masa de documentos y cuántas veces no hubimos de comprobar, humanamente hablando, la incapacidad de nuestra pobre persona ante el enorme deber apostólico de dar una decisión sobre este problema! ¡Cuántas veces no temblamos ante la doble posibilidad de dar un juicio que correspondiera fácilmente a la opinión dominante, o un juicio que fuera de mala gana recibido por la sociedad actual y que por puro capricho resultara también demasiado grave para la vida matrimonial!»<sup>9</sup>. *È più facile studiare che decidere* (es más fácil estudiar que decidir), había dicho ya tres años antes con la misma franqueza desarmante en la primera entrevista de un papa apuntando a las muchas actas sobre su mesa de estudio<sup>10</sup>. Y en este sentido se distinguía a ojos vistas de algunos de sus antecesores que, en materias teológicas, hallaron siempre más fácil decidir que estudiar (por ejemplo, Pío IX respecto del *Syllabus* y hasta Pío XII respecto de la encíclica *Humani generis*).

Pero se plantea, a par, la cuestión de si, con sus mejo-

---

9. «L'Osservatore Romano», de 1 de agosto de 1968.

10. «Corriere della Sera», de 3 de octubre de 1965.

res intenciones, no se pide demasiado al papa en su oficio de predicación pastoral, que, como demostró Juan XXIII, puede tener en la Iglesia una función muy positiva, si en cuestiones teológicas evidentemente discutidas, quiere estudiar como un teólogo, es decir, como un representante del magisterio científico, y decidir luego para toda la Iglesia. En todo caso hay que darse cuenta de la profunda tragedia del papa que, según su alocución de apertura en el segundo período de sesiones conciliares, quería ser moderadamente progresivo, y se ha sentido cada vez más obligado a acciones reaccionarias; que él precisamente que, por compromisos diversos de índole personal y objetiva, ha querido satisfacer a todos en la Iglesia, ha venido a ser como pocos antes de él un papa de partido; que él precisamente que ha querido hacer más que nadie por la unidad de la Iglesia católica y por el cristianismo, ha expuesto a la Iglesia católica a la mayor prueba de desgarrarse acontecida en el siglo presente y que, en fin, él precisamente, que ha querido ser por su programa sucesor de Juan XXIII y de Pío XII, amenaza perder de nuevo de manera alarmante y por toda su actitud el crédito que Juan XXIII y el Concilio habían ganado para la Iglesia católica, porque en Pablo VI tenía que mostrarse más fuerte Pío colocado al mismo nivel que Juan y destinado como éste a la canonización. Es muy triste tener que decir todo esto. No debiera haber sido así. El teólogo francés Jean-Marie Paupert dice: «Ahora bien, el papa se ha puesto patente y definitivamente al otro lado, al lado de la conservación de estructuras más que envejecidas. La *Humanae vitae* constituye sólo un elemento de esta decisión, al que se podrían añadir sin dificultad otros varios: la encíclica del papa sobre el celibato de los sacerdotes (junio de 1967); la declaración sobre el cuerpo de san Pedro (junio de 1968); el credo de Pablo VI (30 de junio

de 1968) y las masivas invectivas contra el *Catecismo Holandés*. Yo creo, y lo siento profundamente, pero tengo que decir con toda claridad que creo que, a vista de la encíclica *Humanae vitae*, podemos estar ciertos de que la puerta abierta por vez primera por el Concilio se cierra de nuevo, ya antes de que la Iglesia haya podido entrar por el camino al que daba acceso esta puerta»<sup>11</sup>.

#### 4. Magisterio y conciencia

Habría, desde luego, que conocer mal al papa Montini si no se viera que mucho de todo esto lleva él muy atravesado en su corazón y grava insoportablemente su pontificado. Y aun cuando pueda uno ser objetivamente de otra opinión que el papa y haya de tomar en muchos casos públicamente otra posición, por lo menos hay que tributar al hombre que ha cargado sobre sí este poderoso peso sincera simpatía y respetar sobre todo la decisión de su conciencia. Bien dice el teólogo pastoral de Friburgo (Suiza), profesor Alois Müller: «En esta nueva situación difícil de la Iglesia no cesa el respeto al papa, sino que más bien comienza. Sólo debemos rechazar que este respeto haya de serle tributado en una obediencia no adulta, contra la propia inteligencia. Debemos tomar en serio al papa en su miseria y en sus límites. Debemos compartir la responsabilidad en la Iglesia para que la suya no sea demasiado pesada. Debemos, aun en la oposición o resistencia, prestarle el servicio de conducir a la Iglesia a ideas que le devuelvan en la comunión con sus hermanos en el episcopado y con todo el pueblo de Dios la seguridad en la fe»<sup>12</sup>.

11. J.M. PAUPERT, en «Le Monde», de 11-12 de agosto de 1968.

12. A. MÜLLER, en «Neue Zürcher Nachrichten», de 10 de agosto de 1968 (*Dokumentation*, 79).

Así pues, el respeto a la decisión de conciencia del papa significa por otra parte también el respeto a la decisión de conciencia de todos los que piensan no poder sentir con el papa. Aquí es menester ver ya con toda precisión también el otro lado de la problemática, como explica Hanno Helbling: «Porque no hay que asegurar únicamente la libertad frente a la coacción estatal, sino también la libertad frente a la tutela de la Iglesia, si la familia cristiana ha de llegar a la propia configuración responsable, que el papa mismo señala como meta de su enseñanza. Mientras falte esta libertad en cosas que entran esencialmente en la realización de la existencia individual; mientras la decisión de conciencia no se eleve a criterio de la vida de los cónyuges y de sus hijos, le falta también a la dignidad de la persona aquella independencia, única en que puede acreditarse completamente. Esto no quiere decir que la Iglesia dé rienda suelta a una evolución cuyos peligros conoce. Al contrario, también la cura de almas llegaría a su más alta tarea y, a la verdad, a su tarea más ambiciosa, si pudiera ofrecer su ayuda tras sopesar libremente los problemas vitales y las cuestiones de conciencia particulares. Sin embargo tampoco a ese acreditamiento permite el papa que se llegue; con su encíclica somete a los pastores de almas a una regla rigurosa. No puede negársele el valor para obligar, pero no encuentra el valor para dejar en libertad»<sup>13</sup>.

Teóricamente y en buena teología, respecto de la libertad de conciencia de los individuos sólo hay que repetir aquí lo que hubo de decirse inmediatamente después de la aparición de la encíclica y que está formando cada vez más un consenso internacional de los teólogos: los que después de seria y madura reflexión ante sí mismos, ante

13. H. HELBLING, en «Neue Zürcher Zeitung», de 30 de julio de 1968 (*Dokumentation*, 81).

su cónyuge y ante Dios, llegan a la intuición de que para conservar su amor y la firmeza de su dicha en el matrimonio deben obrar de otra manera de la que prevé la encíclica, están obligados, según la doctrina tradicional incluso de los papas, a seguir su conciencia. Así, no se acusarán de pecado cuando hayan obrado según su mejor ciencia y conciencia, sino que tomarán parte tranquilamente y seguros de su convicción en la vida de la Iglesia y en sus sacramentos.

Acaso no sea aquí superflua una referencia a la tradición católica<sup>14</sup>. Es concepción de la teología clásica y del derecho canónico que ni siquiera la amenaza de excomunión debe apartar al cristiano de seguir el dictamen de su conciencia. Si un cristiano o un teólogo se encontrara en tan trágico conflicto, cabalmente como cristiano creyente debería soportar con fe la excomunión, por mucho que le costara a su fidelidad a la Iglesia. Apelando a las palabras de Pablo una y otra vez citadas con razón en tales casos: «Todo cuanto se hace sin convicción de fe, es pecado» (Rom 14, 23), ya Inocencio III da la siguiente respuesta: «...Lo que no procede de la fe, es pecado, y todo lo que se hace contra la conciencia lleva al infierno..., pues nadie puede obedecer en eso a un juez contra Dios, sino que debe más bien soportar humildemente la excomunión»<sup>15</sup>. El historiador de la Iglesia Sebastián Merkle, que en un artículo sobre Savonarola habla de estas concepciones, nota a su propósito: «Según eso, santo Tomás de Aquino, el gran maestro de la orden de predicadores, y con él una serie de otros escolásticos, habrían enseñado que un excomulgado por suposiciones erróneas debe morir en la

---

14. Cf. para lo que sigue: H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, 370ss.

15. *Corpus Iuris Canonici*, ed. A.E. FRIEDBERG (Lipsiae 1881) II, 287; cf. II, 908.

excomuni3n antes que obedecer a una ley del superior que seg3n su entender no corresponde a la realidad. Porque esto ir3a contra la verdad (*contra veritatem vitae*), que no se debe traicionar ni siquiera por raz3n de un posible esc3ndalo»<sup>16</sup>. Y todav3a en el tiempo mismo de la contrarreforma, mucho m3s r3gido en esta cuesti3n, tiene que conceder el cardenal Belarmino, a vueltas de toda su exaltaci3n de la autoridad del papa, que, as3 como ser3a l3cito resistir al papa que atacara corporalmente, as3 tambi3n si ataca a las almas, si siembra la confusi3n en el Estado y sobre todo si intentara destruir a la Iglesia; ser3a l3cita la resistencia pasiva, no ejecutando sus3rdenes, y tambi3n la activa impidi3ndole llevar a cabo su voluntad<sup>17</sup>.

Pero, por mucho que se recalque la libertad de conciencia, no es l3cito sucumbir al c3modo sofisma de que, por la mera referencia a la conciencia subjetiva, quede resuelta la cuesti3n. Hay que acometer tambi3n la problem3tica objetiva.

## 5. El punto neur3lgico

Tanto m3s apremiante se hace ahora la pregunta: ¿Por qu3 pudo llegarse tan lejos? Hecha concretamente la pregunta respecto de la enc3clica (lo mismo pudiera preguntarse respecto del credo del papa): ¿Por qu3 se decidi3 el papa por la doctrina conservadora? Aqu3 hemos de mirar con alguna mayor precisi3n y atender sobre todo a las declaraciones del papa mismo.

Es un hecho excepcional en la historia de las enc3clicas

---

16. S. MERKLE, *Der Streit um Savonarola*, en «Hochland» 25 (1928) 472s; cf. TOM3S DE AQUINO, *In IV Sent. dist. 38, expos. textus in fine*.

17. R. BELARMINO, *De summo pontifice* (Ingolstadt 1586-1593. Paris 1870), lib. II, cap. 29, I, 607.

papales que una verdadera tempestad de repulsa aun dentro de la Iglesia católica haya obligado a un papa, apenas publicada una encíclica, a emprender una pública defensa de la misma. El papa no aduce en su apología nuevos argumentos objetivos, sino únicamente los motivos subjetivos de su decisión: «El primer sentimiento fue de una responsabilidad de todo punto grave... Nunca habíamos sentido la carga de nuestro oficio tanto como en este caso»<sup>18</sup>. ¿Y por qué? El papa nombra en primer lugar... «Teníamos que dar una respuesta a la Iglesia y a toda la humanidad; teníamos que sopesar nuestra obligación, y también la libertad de nuestro oficio apostólico, a par de una tradición doctrinal de siglos y, en los tiempos novísimos, la tradición de nuestros tres inmediatos predecesores»<sup>19</sup>. A este propósito afirma Johannes Neumann: «Efectivamente, a una decisión objetiva y justa de Roma se le cruzaba en el camino como obstáculo insuperable la encíclica de Pío XI *Casti connubii* de 1930. Las afirmaciones de esta encíclica que apelaban ya a un derecho natural inmutable han impedido evidentemente al papa actual decidir con la necesaria apertura y libertad de corazón y de espíritu»<sup>20</sup>.

Según su propio testimonio, el papa no reflexionó evidentemente a fondo sobre el primigenio mensaje bíblico. Probablemente estaba convencido que de aquí no podrían sacarse argumentos adversos a la contracepción. Y ello particularmente después que hoy día, según la opinión general de los teólogos y de los papas, nada tiene que ver con nuestra cuestión el ejemplo bíblico, anteriormente tan mentado, contra la contracepción, de aquel Onán,

---

18. Audencia general de 21 de julio de 1968; «L'Osservatore Romano», de 1 de agosto 1968 (*Dokumentation*, 33).

19. *Ibid.* 33s.

20. *L. c.* 45s.

que pecó contra el deber del israelita en un caso de levirato. Pero tampoco ha sacado el papa consecuencia alguna del extraño silencio de los documentos originarios de la fe, en que sin remilgo alguno se nombran en otros casos por sus nombres todos los pecados. Para él había evidentemente algo más importante.

¿Qué dio el golpe decisivo para la respuesta negativa del papa: el «derecho natural» sobre que estriba toda la argumentación? Cierto, pero cabalmente este «derecho natural» es discutido sobre este punto por lo menos desde el Concilio en toda la Iglesia y hasta dentro de la comisión pontificia. Luego no fue el «derecho natural» en sí mismo, sino una determinada interpretación eclesiástica de este derecho natural lo que dio el golpe decisivo. ¿Qué interpretación? Según las palabras del papa antes citadas, la interpretación dada por la doctrina tradicional de la Iglesia y particularmente por los últimos papas. Unas veinticinco veces se remite en esta breve encíclica a la «doctrina de la Iglesia» y al «magisterio de la Iglesia», mientras el Evangelio sólo aparece dos veces y únicamente como «ley evangélica» (como si ley y Evangelio no fueran, según Pablo, antítesis). Unas treinta veces se habla de maneras varias de la «ley», que la Iglesia custodia y propone; y aunque se cita, desde luego, el libre albedrío y la libertad civil, no se mienta la «libertad de los hijos de Dios» (como si, según Pablo, Cristo no nos hubiera liberado de la ley para esta libertad). Cuarenta veces se citan declaraciones pontificias, trece veces declaraciones del concilio Vaticano II (por un papa que le prohibió al mismo Concilio situarse ante esta cuestión), mientras la Sagrada Escritura es citada dieciséis veces sobre todo en contexto moralizante y nunca en todo caso para fundar la tesis capital.

Todo ello son señales de hasta qué punto en este docu-

mento la ley recubre a la libertad cristiana, el magisterio de la Iglesia al Evangelio de Jesucristo, la tradición papal a la Sagrada Escritura; signos, por ende, de hasta qué punto el magisterio de la Iglesia católica sigue adoleciendo de legalización moralizante, de ideologización utópica y de papalismo triunfalista. No habrían sido menester las más variadas presiones por el camino acreditado que pasa por las nunciaturas y órdenes religiosas, ni de la carta secreta, publicada por el «Times» de Londres el 4 de septiembre de 1968, del cardenal secretario de estado Cicognani a los obispos del mundo, en que con estilo orlado, pero típico de un organismo central de un partido totalitario, se pide a los súbditos empleen todo su poder espiritual para exponer o imponer «renovadamente y en toda su pureza la doctrina constante de la Iglesia». Ahora bien, el papa se dirige a todos los sacerdotes seculares y regulares, principalmente a los representantes de responsabilidad especial, como los superiores generales y provinciales de las órdenes y congregaciones religiosas, invitándolos a que defiendan entre los cristianos este delicado punto de la doctrina de la Iglesia, lo expliquen y razonen los profundos motivos que la sostienen. El papa confía en su devoción a la sede de Pedro, en su amor a la Iglesia y en su celo pastoral por el verdadero bien de las almas. El papa sabe igual que ellos de las ideas y conductas actualmente imperantes en la sociedad y se da cabal cuenta de los esfuerzos que son menester para educar rectamente en este punto a los hombres. Sabe también de los sacrificios, a veces heroicos, que lleva consigo la aplicación de los principios católicos a la vida matrimonial. Es su deseo que los obispos y sacerdotes, los centros cristianos de los diversos movimientos y organizaciones católicos se conviertan con alegre devoción y acatamiento en apóstoles de la doctrina de la santa madre Iglesia y encuentren el recto len-

guaje para asegurar su aceptación... Y es finalmente esencial que en el confesonario y en el púlpito, en la prensa y por los medios de comunicación social pongan todos el necesario esfuerzo pastoral a fin de que entre los fieles y hasta en los de fuera no quepa la menor duda sobre el criterio de la Iglesia en esta grave cuestión»<sup>21</sup>. ¿Es ya de maravillar que muchas gentes dentro y fuera de la Iglesia católica hayan indicado paralelos con la situación de Checoslovaquia? ¿Y es ya de maravillar que obispos inilustrados se hayan sentido animados «por su devoción a la sede de Pedro» a vituperar públicamente a determinados teólogos y a suspender de sus deberes cabalmente a los más fervorosos entre sus sacerdotes, provocando así crisis en sus Iglesias?

Pero, ¡todos los honores a la doctrina tradicional de la Iglesia y de los últimos papas! ¿Por qué tan alto despliegue de todos los medios, en que se pone de golpe en juego un número tan incomprensible de cosas? Aquí llegamos al punto neurálgico: la cuestión del error en la doctrina tradicional de la Iglesia y de los últimos papas. Así resulta claramente de las declaraciones del papa mismo. El papa quería «examinar personalmente la cuestión; entre otros motivos, porque en el seno de la comisión no se había alcanzado plena concordancia de juicios acerca de las normas que proponer y, sobre todo, porque habían aflorado algunos criterios de soluciones que se separaban de la doctrina moral sobre el matrimonio propuesta con constante firmeza por el magisterio de la Iglesia»<sup>22</sup>. La cosa está perfectamente clara: la licitud de la contracepción sólo hubiera podido concederse con una condición de todo punto inaceptable para el papa y la curia: haber desautorizado la doctrina tradicional de la Iglesia y particu-

---

21. *Dokumentation*, 28s.

22. *Humanae vitae* n.º 6.

larmente de los tres últimos papas; haber, por ende, admitido un error en esta doctrina de la Iglesia. A decir verdad, si había que jugárselo todo a una carta falsa, aparece sobre el horizonte otra posibilidad aún más sombría: que un sucesor haya de desautorizar eventualmente a cuatro papas en vez de tres.

## 6. ¿Por qué no fue convencido el papa?

Los teólogos de la comisión de mayoría progresista estaban en realidad dispuestos a admitir un error del magisterio: «No pocos teólogos y fieles temen que un cambio de la doctrina oficial pudiera dañar la confianza de los católicos en la autoridad docente de la Iglesia. Porque preguntan cómo la asistencia del Espíritu Santo ha podido permitir por tantos siglos un error que, señaladamente en los últimos siglos, ha tenido tantas consecuencias. Pero apenas cabe definir *a priori* los criterios de distinción para lo que el Espíritu Santo ha podido y para lo que no ha podido permitir. De hecho sabemos que en la predicación del magisterio y en la tradición ha habido errores. Respecto del comercio sexual sería de notar que durante muchos siglos se ha enseñado casi unánimemente en la Iglesia, en activa concordancia con los papas, que el acto matrimonial era ilícito si no iba acompañado de la intención de engendrar, o si no era por lo menos (de acuerdo con las palabras de 1 Cor 7) una oferta de descarga de los deseos del cónyuge. Y sin embargo, no hay hoy día un teólogo que sostenga esta doctrina, que no representa tampoco el punto de vista oficial»<sup>23</sup>.

La única posición oficial de la comisión episcopal pro-

---

23. Impreso en «Herder Korrespondenz» 21 (1967), 440.

gresista (en la proporción de nueve a tres y tres abstenciones) no fue en este punto ya tan clara, pero todavía lo suficientemente clara, para que el presidente de la comisión, cardenal Ottaviani, cabeza de la reducida pero valerosa minoría curial, se negara a presentar siquiera al papa esta posición oficial concluida tras infinitas discusiones por una limpia votación (de quince obispos sólo dos habían respondido con un rotundo «sí» a la pregunta: «¿Es en sí mala la regulación de la natalidad?»). El cardenal Döpfner como vicepresidente fue luego encargado de ello y cumplió su encargo. El papa aguardó todavía varios meses; pero, a pesar de las intervenciones de varios cardenales y también del episcopado alemán durante el tiempo de espera, se decidió por Ottaviani y por la minoría conservadora. Victoria importante indudablemente de la teología curial, si no resulta ser una victoria pírrica.

Pero he aquí la gran pregunta que sólo raras veces se hace: ¿Por qué la mayoría progresista no pudo convencer al papa, cuyas buenas intenciones hemos recalcado una y otra vez? He aquí nuestra respuesta: porque, compuesta en buena parte por moralistas, no tomó suficientemente en serio la argumentación, que no era de teología moral (respecto de la contracepción), sino de teología fundamental (respecto de la autoridad del magisterio), de la minoría romana conservadora. Esta respuesta debe razonarse más despacio. Sobre dos puntos había puesto la mayoría progresista peso particular con el fin de hacer responsable ante el magisterio de la Iglesia una nueva argumentación de teología moral: 1. Se trata de una nueva situación histórica, que permite una nueva argumentación. 2. No se trata de una doctrina, que hubiera sido infaliblemente decidida en la encíclica de Pío XI, de suerte que se opusieran dificultades teóricas dogmáticas a una nueva declaración. La minoría conservadora acometió violentamente contra

ambos argumentos y, según nos parece, con razón. Aquí nos apoyamos en aquel informe de los teólogos conservadores, que se ha querido esgrimir posteriormente como «informe de la minoría» contra la única posición oficial de la comisión. Este informe es sobremanera instructivo y característico para comprender la argumentación teológica de la minoría conservadora.

1. Los teólogos progresistas habían hecho valer que una nueva situación histórica permite una nueva declaración doctrinal. Desde 1930 (encíclica *Casti connubii*) habían cambiado desde luego en el mundo muchas cosas en el campo de la psicología, de la sociología y medicina (y cambio importante era la píldora).

Los conservadores no impugnaban en manera alguna todas las diferencias. Pero su objeción decisiva era que, en teología fundamental, la situación no había cambiado. El argumento de los conservadores es concluyente: ya en 1930 se habían aducido teóricamente las mismas razones en favor de la contracepción por la conferencia episcopal anglicana, la conferencia de Lambeth (y que no se trataba sólo de la píldora es punto en que todos estaban de acuerdo en la comisión). Y cabalmente contra esta concepción había sido entonces escrita la encíclica *Casti connubii*. Así pues, las mismas razones fundamentales de hoy habían sido propuestas entonces y rechazadas por el magisterio de la Iglesia. Así que el «informe de la minoría» prosigue: «Porque en realidad la doctrina de la *Casti connubii* fue solemnemente opuesta a la doctrina de la conferencia de Lambeth de 1930 y fue propuesta por la Iglesia instituida por Dios mismo maestra y guardiana de la integridad y santidad de las costumbres... para signo de su misión divina... por boca nuestra... Algunos que propugnan un cambio dicen que la doctrina de la Iglesia no fue falsa para aquel tiempo; pero que ahora, por razón

del cambio histórico de la situación, debe ser modificada. Pero esto parece ser cosa que no puede afirmarse, porque la Iglesia anglicana enseñó exactamente por las mismas razones lo mismo que la Iglesia católica rechazó solemnemente y que ahora afirmaría. Parejo modo de hablar sería ciertamente incomprensible para el pueblo y aparecería como pretexto hipócrita»<sup>24</sup>.

Con otras palabras, el esquema de la evolución ampliamente practicado y asendereado en la teología católica desde el siglo XIX — bajo la influencia de Newman y de la escuela católica de Tubinga, particularmente de Johann Adam Möhler — falla aquí completamente. Si los progresistas hubieran podido ofrecer a Pablo VI una fórmula según la cual una doctrina hoy día positiva sólo aparecería como «evolución» de la doctrina negativa de Pío XI en 1930; según la cual, pues, Pablo VI sólo diría hoy más claramente (explícitamente) lo que ya Pío XI dijera oscuramente (implícitamente), en tal caso, no dudamos un momento de que Pablo VI se hubiera pronunciado en favor de la contracepción. Y es así que en tal caso hubiera quedado salvaguardada la continuidad de la doctrina católica y señaladamente de los tres últimos papas; no habría habido que conceder error alguno, sino sólo una imperfección, algo provisional o cosa semejante; y con la continuidad hubiera quedado también asegurada la autoridad del magisterio o se hubiera confirmado una vez más triunfalmente.

Pero es patente que eso cabalmente falló. En realidad, no es posible hacer creer con todos los ardides de la dialéctica teológica que la prohibición de la contracepción por Pío XI en 1930 es ya el permiso o licitud de la contracepción por Pablo VI en 1968, siquiera en Pío XI se

---

24. Ibid. 438.

hallara de manera implícita u oscura. En una palabra, entre Pío XI y Pablo VI no habría en tal caso «evolución», sino contradicción; no continuidad, sino discontinuidad. Y esto cabalmente no podía concederlo por ningún caso Pablo VI por razón de la continuidad de la doctrina católica y de la autoridad del magisterio. Y hay que concederle desde luego que la mayoría progresista de la comisión no le ofreció ayuda alguna para saltar por encima de este obstáculo decisivo, por lo menos en la línea tradicional de la dogmática romana. Y tampoco ofrecía esta ayuda el segundo argumento.

2. Los progresistas habían alegado que la encíclica *Casti connubii* de Pío XI no había sido a la postre una declaración doctrinal infalible. Y, en este sentido, se podía, de ser necesario, admitir un error del magisterio sin peligro mortal para su autoridad. Efectivamente, ya antes se habían deslizado errores en el magisterio, también en la moral matrimonial.

Los conservadores no negaban en modo alguno todos los errores del magisterio de la Iglesia; pero los ejemplos aducidos, objetan, serían de otra calidad, esencialmente inferior: la condenación de Galileo sólo habría afectado a una cuestión periférica (la imagen del mundo); la excomunión de Focio, patriarca de la Iglesia oriental, que Pablo VI levantó después de 900 años, habría sido únicamente un exceso en el modo de proceder. Pero en la cuestión que está ahora sobre el tapete se trataría, caso que hubiera de admitirse un error, de un error en extremo grave en materia de costumbres (*in moribus*): «Si se declarara que la contracepción no es mala en sí misma habría que conceder sinceramente que en 1930 (encíclica *Casti connubii*), en 1951 (alocución de Pío XII a las comadronas) y en 1958 (alocución a la sociedad de hematólogos en el año del fallecimiento de Pío XII), el Espí-

ritu Santo habría asistido a las Iglesias protestantes y no habría protegido durante medio siglo a Pío XI, Pío XII y a una gran parte de la jerarquía católica de un error gravísimo y sumamente pernicioso para las almas; porque así se supondría que miles de actos humanos, que ahora se aprobarían, habrían sido condenados con suma imprudencia con la pena de castigo eterno. En realidad, no cabe negar ni ignorar que estos actos habrían sido reconocidos por las mismas razones últimas que han alegado los protestantes y que papas y obispos condenaron o por lo menos no aprobaron»<sup>25</sup>.

Los conservadores no impugnan tampoco que la encíclica de Pío XI no es una manifestación doctrinal infalible; pero esta discusión no haría sino desviar del punto esencial en litigio: la verdad de la inmoralidad de toda contracepción, tal como es apoyada y garantizada — y este punto es decisivo — por el consentimiento de todo el magisterio, de los papas y de los obispos por lo menos en los últimos siglos hasta el tiempo (para los romanos «confuso») del concilio Vaticano II. Es efectivamente aplastante la documentación que aduce la minoría conservadora, que tiene a su disposición el archivo del Santo Oficio (en otros casos a nadie accesible), tomada de las solemnes declaraciones de los papas, de las conferencias episcopales de todos los continentes, de muchos cardenales y obispos eminentes, no menos que de la doctrina general de los teólogos, para probar que de acuerdo con el consentimiento universal del magisterio de la Iglesia por lo menos en nuestro siglo (y no es novedad que para mantenerlo se hayan empleado medios de coacción espiritual), se trata de una doctrina del magisterio universal y obligatoria bajo pecado grave: «Nuestra cuestión es una

---

25. Ibid. 436.

cuestión sobre la verdad de esta proposición: la contra-concepción es siempre un mal grave. La verdad de esta doctrina emana del hecho de haber sido propuesta con tal constancia, con tal universalidad, con tal fuerza y obligación siempre y dondequiera para ser mantenida y seguida por los fieles. Una investigación técnica y jurídica de la irreformabilidad e infalibilidad de la *Casti connubii* (como si la verdadera doctrina pudiera encontrarse y enseñarse por la mera eliminación de este obstáculo) desvía de la cuestión central y anticipa su respuesta»<sup>26</sup>.

Con otras palabras, el grupo curial no argumentaba con una determinada encíclica o alocución papal, no argumentaba consiguientemente, con el que se llama magisterio extraordinario (*magisterium extraordinarium*). Argumentaba con el consentimiento doctrinal ordinario del papa y de los obispos y, consiguientemente, con el que se llama magisterio ordinario (*magisterium ordinarium*). Hay muchas cosas (como, por ejemplo, en sentido estricto, la existencia de Dios o, en moral, la prohibición de matar a un inocente), que nunca han sido definidas por el magisterio extraordinario del papa o de un concilio ecuménico y que, sin embargo, son tenidas de manera generalísima como verdades de fe católica. En la lengua escolástica romana: Una cosa puede ser de *fide catholica*, pertenecer, por tanto, a la fe católica, sin que por el mismo caso sea de *fide definita*, sin estar, consiguientemente, definida por un juicio solemne de fe del magisterio extraordinario (definición por un papa o por un concilio).

Así también, según la teoría romana, la prohibición de la contraconcepción no ha sido definida por un papa ni por un concilio como verdad infalible de fe, y, no obstante, por haber sido enseñada, como ya se ha indicado,

---

26. Ibid. 432.

siempre o por lo menos desde hace medio siglo hasta el Concilio, unánimemente por el magisterio ordinario del papa y de los obispos, pertenece a la universal fe católica infalible. Frente a ese hecho, es relativamente indiferente que se pensara contra los progresistas (de tendencia teórica o pragmática) «dotar de infalibilidad formal a la declaración papal» (así el grupo de los conservadores autoritarios) o se quisiera evitar una declaración *ex cathedra* (así el grupo de los conservadores pastorales). De hecho también este grupo más moderado estaba «muy preocupado de asegurar la continuidad de las enseñanzas de Pío XII para “garantizar el ejercicio de la autoridad en la Iglesia”»: «A sus ojos, a vueltas de mantener los principios invariables, había que buscar las aberturas posibles. Por eso era menester evitar una declaración *ex cathedra*, no prohibir el uso terapéutico de medios contraceptivos (sino dejarlos eventualmente libres) y no subrayar todavía la sanción moral<sup>27</sup>. En lo demás no puede uno menos de horrorizarse sinceramente del oscuro y casi fantasmal procedimiento dentro del Vaticano después de la conclusión de la comisión oficial de trabajo «en un verdadero laberinto de comités de redacción y de dictámenes particulares, que no raras veces sabían poco o no sabían nada en absoluto sobre su recíproca existencia»<sup>28</sup>. «Sólo cabe preguntar dónde quedó con todo eso la libertad del papa, que se le representa a uno en toda la exposición como una araña en su red»<sup>29</sup>.

Sea como fuere, ahora se comprende la verdadera razón porque la mayoría progresista de la comisión no pudo

---

27. Recogemos estos últimos datos de un informe muy bien orientado de la «Herder Korrespondenz» 22 (1968), 525-526 sobre *Postkonziliare Hintergründe einer Enzyklika* (cita p. 532s).

28. Ibid. 530.

29. L. KAUFMANN, *Der Vorhang hebt sich. Zur Vorgeschichte von «Humanae vitae»*, en «Publik», de 29 noviembre 1968.

convencer al papa. A juzgar por su propio informe progresista y por la posición oficial progresista de la comisión, ésta no comprendió evidentemente toda la seriedad del argumento del grupo conservador: La ilicitud moral de la contracepción se da por evidente en sí misma y se enseña luego contra la oposición en nuestro siglo hasta el Concilio y hasta la confusión nacida en el contexto del Concilio, incluso enfáticamente, por todos los obispos del mundo en unidad y unanimidad moral como doctrina moral católica bajo amenaza de condenación eterna y debe entenderse como verdad moral infalible de hecho por razón del magisterio ordinario del papa y de los obispos, aun cuando no haya sido definida como tal.

Tal era el argumento que tenía a la postre que convencer al papa, una vez que fallaba a ojos vistas aquí la teoría de la evolución; no podía sugerírsele, así tenía que decírsele a sí mismo con razón dentro de este modo de ver, que abandonara como un error una verdad infalible de hecho, en cuanto admitida constante y unánimemente por el magisterio ordinario. Ahora se comprende muy bien su continuo recurso a la doctrina constante de la Iglesia y particularmente de los últimos papas; se comprende muy bien su tajante repulsa a toda desviación de esta doctrina. Y se comprenden igualmente muy bien otros muchos menudos pormenores:

1. Por qué Ottaviani se negó a presentar siquiera al papa la tesis de la comisión, que él hubo de tener por herética de hecho, y por qué en la curia, con creciente claridad, no decreció, sino que se acreció la resistencia.

2. Por qué en el Vaticano se proyectó primero en vez de una encíclica sólo una *declaratio* en favor de esta doctrina, de cuya autoridad había ya constancia absoluta por otras fuentes.

3. Por qué Pablo VI mismo se guarda muy bien de

calificar a su encíclica de no infalible, sino que la expone como doctrina de Cristo y se declara a sí mismo y a su encíclica «como signo de contradicción a semejanza del fundador divino de la Iglesia»<sup>29a</sup>.

4. Por qué el papa, como si se tratara de una declaración doctrinal infalible, apela al Espíritu Santo para pedir una obediencia completamente incondicional: «Sed los primeros en dar ejemplo de obsequio leal, interna y externamente, al magisterio de la Iglesia, en el ejercicio de vuestro ministerio. Tal obsequio, bien lo sabéis, es obligatorio no sólo por las razones aducidas, sino sobre todo por razón de la luz del Espíritu Santo, de la cual están particularmente asistidos los pastores de la Iglesia para ilustrar la verdad (nótese el plural, que apunta al magisterio del episcopado universal). Conocéis también la suma importancia que tiene para la paz de las conciencias y para la unidad del pueblo cristiano, que, en el campo de la moral y del dogma, se atengan todos al magisterio de la Iglesia y hablen del mismo modo. Por esto renovamos con todo nuestro ánimo el angustioso llamamiento del apóstol Pablo: “Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente, y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir.” No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas.» Y a los sacerdotes les habla el papa así: «Hablad además con confianza, amados hijos, seguros de que el Espíritu de Dios que asiste al magisterio en el proponer la doctrina, ilumina internamente los corazones de los fieles, invitándolos a prestar su asentimiento»<sup>30</sup>. Y finalmente en la conclusión: «Es grande la obra de educación, de progreso y de amor a la cual os llamamos, fundándonos

---

29a. *Humanae vitae*, n.º 18.

30. N.º 28.

en la doctrina de la Iglesia, de la que el sucesor de Pedro es, con sus hermanos en el episcopado, depositario e intérprete»<sup>31</sup>.

5. Por qué la respuesta dada por el portavoz oficial del Vaticano, monseñor Lambruschini, a una pregunta en una conferencia de prensa, a saber, que la encíclica era un documento auténtico, pero no infalible, produjo el mayor malhumor dentro de determinados sectores de la curia (según concepción romana hubiera sido a lo sumo admisible decir, si quiere formularse sutilmente: la encíclica sería un documento falible en sí mismo de una doctrina infalible ya por otras fuentes), y por qué en «L'Osservatore Romano» no se dijo una palabra sobre esta observación, que fue indudablemente más importante que todo lo demás que explicara Lambruschini (a no tardar, el mismo Lambruschini fue promovido, para ser amovido, arzobispo de Perusa).

6. Por qué posteriormente uno de los más antiguos e íntimos amigos teológicos del papa actual, el neoscolástico suizo cardenal Charles Journet, publicó en la primera página de «L'Osservatore Romano» de 3 de octubre de 1968 un gran artículo bajo el lema: «Es un contrasentido para todo hijo de la Iglesia contraponer a la autoridad de la encíclica la infalibilidad de su propia conciencia personal.» Desplegando toda la teología romana del primado, intenta Journet demostrar que el papa obra aquí en ejercicio ordinario de su suprema autoridad docente para precisar en el fondo, por fidelidad a la constante doctrina de sus predecesores, el primer artículo del credo que tiene por objeto a Dios creador, y marcar así el punto final a una controversia que ha puesto en duda una doctrina tradicional aprobada desde siglos por el magisterio. Los

---

31. Ibid. N.º 31.

argumentos aducidos en la encíclica prepararían, pero no fundarían la conclusión, que atañe a un punto fundamental de moral. La conclusión se fundaría más bien en la luz del Espíritu Santo, de que están dotados de manera particular los pastores de la Iglesia para esclarecer la verdad. El papa lo hace después de examinar una tradición que no sólo cuenta siglos de antigüedad, sino también una tradición reciente, que es la de sus tres últimos predecesores. Y Journet va muy en consecuencia tan lejos que prevé una definición futura infalible: «Una cosa es cierta y es que el magisterio ordinario del papa ha sido ejercido aquí en su plenitud. El teólogo que reflexione sobre la gravedad del asunto, sobre la altura de la luz a que ha sido puesto para su esclarecimiento y, finalmente, sobre la exactitud y certidumbre con que ha sido dada la respuesta, pudiera incluso pensar — y éste es nuestro pensamiento personal — que tiene ante sí un punto de doctrina moral, que todavía pudiera definirse más y ser confirmado así en lo futuro por un consentimiento de fe divina»<sup>32</sup>.

Y aquí se repite seguidamente el lema de lo absurdo que fuera, aun prescindiendo de pareja definición, para todo hijo de la Iglesia contraponer a la encíclica la infalibilidad de la propia conciencia.

7 Por qué, finalmente, el antiguo secretario general curial del Concilio y actual presidente de la Comisión para la reforma del derecho canónico, el cardenal Pericle Felici, explica con toda la claridad apetecible y con referencia a Journet, en un artículo de «L'Osservatore Romano» que sólo puede sorprender a los no romanos, que «respecto de la doctrina expresada en la encíclica *Humanae vitae* de manera clara y evidente y, por añadidura, de

---

32. Card. Ch. JOURNET, en «L'Osservatore Romano», de 3 de octubre de 1968.

manera auténtica y oficial, no puede alegarse un estado de duda por el hecho de que esa doctrina no haya sido definida *ex cathedra*: «Por no tener delante una definición *ex cathedra*, concluyen algunos efectivamente la no infalibilidad de la doctrina y, por tanto, la posibilidad de una mutación. En este problema hay que tener presente que una verdad puede ser segura y cierta y, por ende, obligatoria aun sin el carisma de la definición *ex cathedra*, como acaece efectivamente en la encíclica *Humanae vitae*, en que el papa proclama, como maestro supremo de la Iglesia, una verdad que ha sido constantemente enseñada por el magisterio y corresponde a las doctrinas de la revelación»<sup>33</sup>. Ésta es, sin equívoco posible, en toda su «continuidad, coherencia y firmeza», la doctrina romana, aunque tal vez no sea sin más, por el mismo caso, la doctrina católica de la infalibilidad del *magisterium ordinarium*. Hay que tomar finalmente nota de ella, si se quiere diagnosticar acertadamente la crisis.

Se trata, pues, aquí efectivamente de un dilema: La minoría conservadora tenía de su parte lo formal de la doctrina (la infalibilidad), pero tenía en contra lo material de la doctrina (la licitud de la contracepción). La mayoría progresista, empero, tenía de su parte lo material (la licitud de la contracepción), pero tenía contra sí lo formal (la infalibilidad). Contra todos los argumentos objetivos de la comisión de expertos nombrada por él mismo, el papa se decidió por la infalibilidad de la doctrina. ¡Y a qué costas! Hay que decir por desgracia que a costas imprevisibles para la Iglesia, para el papa y para su crédito. Y todavía ahora, algún tiempo después de la

---

33. Card. PERICLE FELICI, «*L'Humanae vitae*», la coscienza ed il Concilio, en «L'Osservatore Romano», de 19 de octubre de 1968. Cf. id., *Continuità, coerenza, fermezza di una dottrina. Dalla Costituzione pastorale «Gaudium et spes» alla Enciclica paolina «Humanae vitae»*, en «L'Osservatore Romano», de 10 de octubre de 1968.

decisión, una gran parte de la Iglesia y del episcopado no puede responder por ningún caso de que se adhiera al papa. El asentimiento intentado o esperado por el papa en esta cuestión está hoy día más remoto que nunca. Al contrario, el papa corre peligro de aislarse, en su *getto* curial, cabalmente de las partes y miembros más vivos de la Iglesia. De esta situación problemática resulta con apremio que el dilema no se resuelve para nada por el aferramiento a la continuidad, a la tradicionalidad, a la universalidad, a la autoridad, a la infalibilidad de la doctrina, si por otra parte el fondo de esa doctrina no puede ser aceptada ya, por lo menos en nuestro tiempo, por toda la Iglesia con asentimiento de fe y queda así el papa desautorizado en virtud de sus propios principios.

Pero, ¿cómo superar el dilema de otro modo, en dirección inversa? ¿Cómo pronunciarse en favor de la licitud de la contraconcepción con una teología seria y con la mayor parte de la Iglesia, sin abandonar así en absoluto toda la continuidad de la doctrina católica y la autoridad de un magisterio pastoral y de predicación? La cuestión podría también plantearse concretamente así: ¿Cómo hubiera podido persuadir la comisión al papa en sentido contrario? ¡Sólo, ciertamente, si no hubiera eludido el problema formal de la infalibilidad! Hubiera tenido, pues, que coger al toro por los cuernos: el problema de la infalibilidad del magisterio eclesiástico no puede darse ya hoy día por teóricamente aclarado.

Pero, ¿no está realmente aclarado el problema de la infalibilidad de una vez para siempre? ¿No puede apelar el papa en favor de su concepción de la infalibilidad a la teología de la escuela y también a los concilios Vaticano I y II? Eso es cabalmente lo que vamos a estudiar ahora.



## II

### ¿BASES CIERTAS?

---

#### 1. La argumentación de los manuales

Hubo un tiempo en que los teólogos católicos intentaban desentenderse de puntos difíciles de la doctrina de la Iglesia interpretándolos de la manera más generosa posible. Se dilataban las proposiciones, se las retorció, se las sacudía dialécticamente hasta que hubiera en ellas lugar para esto o lo otro y, a veces, para lo contrario. Ello conducía en muchos casos a una ambigüedad profunda, si no ya a una completa tergiversación y violencia del primigenio sentido de la proposición y, con ello, a una involuntaria fraudulencia científica<sup>1</sup>. Pero este método no era parte para que luego las mismas proposiciones pudieran ser empleadas en caso de necesidad por el magisterio nuevamente en su antiguo rigor, sin miramiento alguno a los artificios hermenéuticos de los teólogos. En todo caso, si se hubiera tomado en serio todo lo que podía leerse en los manuales de teología fundamental y dogmática sobre la infalibilidad de la Iglesia y se lo hubiera también cri-

---

1. Sobre las manipulaciones de la proposición: «fuera de la Iglesia no hay salvación», cf. H. KÜNG, *Sinceridad y veracidad*, Herder, Barcelona 1970, B VIII.

ticado y corregido tal vez con mayor seriedad, se hubiera procedido mejor también en la cuestión que nos ocupa sobre la regulación de la natalidad. En suma, aquí queremos proceder a la inversa — aun cuando ello no nos haga más fácil la cosa — y tomar lo más seria y literalmente posible las tesis de la teología escolástica y las declaraciones de los concilios, para no pasar luego, eso sí, tampoco en silencio nuestras interrogaciones críticas.

No hay sino consultar cualquier manual de dogmática de tradición romana neoescolástica para comprobar inmediatamente que el papa Pablo VI está cubierto, en su concepción de la tradición doctrinal obligatoria de la Iglesia, por la teología escolástica. ¿Qué se lee en cualquiera de esos manuales? Infalible no es sólo el papa cuando habla *ex cathedra*. Tampoco es únicamente infalible el concilio ecuménico que define obligatoriamente una doctrina en materia de fe o costumbres. Infalible es también — en contraste con el obispo particular — el episcopado universal, cuando, esparcido por toda la tierra, está de acuerdo con el papa en una verdad de fe o costumbres, que deben mantener todos los fieles. Como verdad de fe (*de fide*) se sienta en los manuales: «El episcopado en pleno es infalible cuando, reunido en concilio universal o disperso por el orbe de la tierra, enseña y propone una verdad de fe o costumbres para que todos los fieles la sostengan (de fe)»<sup>2</sup>.

En contraste con el magisterio extraordinario de un concilio ecuménico o de un papa que define *ex cathedra*, se trata aquí del magisterio ordinario (*magisterium ordinarium*): «Los obispos ejercen de forma *ordinaria* su ma-

---

2. L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1969, 452; sobre lo que sigue cf. entre los más recientes textos en latín J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa* I (Madrid 1955) 662-747; T. ZAPLENA, *De Ecclesia Christi* II (Roma 1954) 7-260 (part. 171-191).

gisterio infalible cuando en sus respectivas diócesis anuncian unánimemente, en unión moral con el papa, las mismas doctrinas de fe y costumbres»<sup>3</sup>. ¿Y cómo puede comprobarse esa conformidad en un punto determinado de doctrina? «La conformidad de todos los obispos en una doctrina puede comprobarse por los catecismos oficiales de las diócesis, por las cartas pastorales, por los libros de oración expresamente aprobados y por los decretos de los sínodos particulares. Basta que conste una conformidad moralmente universal, no debiendo faltar el consentimiento explícito o tácito del papa como cabeza suprema del episcopado»<sup>4</sup>.

De donde se sigue que una verdad de fe o costumbres es ya infalible, cuando es predicada unánimemente por el episcopado como verdad obligatoria, y no sólo cuando se propone como verdad infalible. ¿Y quién afirmaría ahora que, cabalmente en la cuestión de la regulación de la natalidad, no se ha dado durante siglos hasta el tiempo del concilio esa unanimidad y que cabalmente desde comienzos de nuestro siglo ha sido defendida por numerosas posiciones oficiales de conferencias episcopales y obispos particulares, apenas la cuestión fue una y otra vez discutida fuera de la Iglesia católica o cuando teólogos católicos muy aislados intentaron tímidamente formular algunos interrogantes? Así que la minoría conservadora de la comisión pontificia puede lógicamente afirmar: «La historia ofrece la más plena prueba (cf. particularmente el excelente trabajo del profesor John T. Noonan, *Contraception*, Harvard University Press, 1965), de que la respuesta de la Iglesia, desde el principio hasta el siglo presente, ha sido siempre y dondequiera la misma. No puede encontrarse período alguno de la historia, documento de

3. Ibid. 453.

4. Ibid.

la Iglesia, escuela teológica, ni apenas un teólogo católico que hayan negado ser siempre la contracepción pecado grave. La doctrina de la Iglesia es en este punto absolutamente invariable. Hasta el siglo actual, esta doctrina era también posesión pacífica general de todos los cristianos, fueran ortodoxos, anglicanos o protestantes. Los ortodoxos mantienen todavía hoy la doctrina general. La historia teológica del uso del matrimonio (*usus matrimonii*) es muy complicada... La historia teológica, en cambio, de la contracepción es relativamente sencilla, por lo menos respecto de la cuestión central: ¿Es siempre la contracepción pecado grave? Porque en la respuesta a esta pregunta no ha habido nunca cambio alguno y apenas si se ha dado evolución doctrinal. La manera de formular y exponer esta doctrina ha evolucionado, pero no la doctrina misma. Por eso no se trata de una doctrina sentada en 1930, que hubiera de modificarse por razón de nuevos hechos fisiológicos y de nuevas perspectivas teológicas, sino más bien de una doctrina que ha sido enseñada por la Iglesia de manera invariable y auténtica hasta el presente decenio»<sup>5</sup>.

¿Qué cabe decir, pues, contra pareja argumentación? Sólo hay dos posibilidades: o, como la minoría de la comisión y el papa, tratar esa doctrina como infalible y no revisable de hecho y mantenerla contra todas las dificultades y objeciones, de ser menester hasta el *sacrificium intellectus*, o poner en absoluto en tela de juicio toda esta teoría de la infalibilidad. La mayoría progresista de la comisión no pudo imponerse por no haber reconocido o no querido reconocer este dilema, como sus adversarios curiales.

Si ahora miramos las pruebas de la teología neosco-

---

5. «Herder Korrespondenz» 21 (1967), 430.

lástica en favor de las tesis antes copiosamente mentadas, encontramos el siguiente razonamiento<sup>6</sup>. La infalibilidad se define como imposibilidad de caer en error. Según el concilio de Trento (Dz 960) y el Vaticano I (Dz 1828), los obispos son sucesores de los apóstoles. Como tales son pastores y maestros de los fieles (Dz 1821) y, consiguientemente, sujetos también de la infalibilidad prometida al magisterio de la Iglesia: Una infalibilidad activa en el enseñar (*infallibilitas in docendo*), que es causa de la infalibilidad pasiva del pueblo fiel al prestar su fe y asentimiento (*infallibilitas in credendo*). Si seguimos preguntando por esta infalibilidad prometida al magisterio de la Iglesia, encontramos, por una parte, una referencia al concilio Vaticano I (Dz 1839) y, por otra, una prueba, siquiera sólo indirecta, tomada de la Escritura: Puesto que Cristo prometió a los apóstoles permanecer entre ellos (Mt 28, 20) y que con ellos permanecería el Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad (Jn 14, 16s), queda garantizada para siempre la pureza e integridad de la predicación de los apóstoles y de sus sucesores (cf. Lc 10, 16). Si ahora se quisiera objetar que en todos estos textos no hay nada que se refiera a la infalibilidad, la respuesta está a punto: «Todo esto hace suponer lógicamente que los apóstoles y sus sucesores se hallan libres del peligro de errar en la predicación de la fe»<sup>7</sup>. Igualmente en Pablo (= 1 Tim 3, 15), que habla de la Iglesia como de «columna y fundamento de la verdad»: «La infalibilidad de la predicación es presupuesto de la unidad e indestructibilidad de la Iglesia»<sup>8</sup>.

En conclusión, de la infalibilidad en el sentido de imposibilidad de caer en error no se dice una palabra en los

---

6. Cf. L. OTT, *ibid.* p. 450-452.

7. L. OTT, *ibid.* 450.

8. *Ibid.*

textos escriturarios, como tampoco en las raras citas patristicas de Ireneo, Tertuliano (el hereje) y Cipriano (en oposición al obispo romano). Lo que quiere decir que la cuestión entera es si el presupuesto hecho se hace con razón, o si los mismos textos escriturarios admiten también otro presupuesto. Aplacemos aquí el seguir interrogando críticamente. No dejemos, sin embargo, sin mentar cómo ha concebido o respectivamente deducido la teología escolástica el objeto de la infalibilidad papal y episcopal: objeto propio o deducido de la infalibilidad son no sólo las verdades formalmente reveladas de la doctrina cristiana en materias de fe y costumbres, sino también todas las verdades y hechos estrechamente relacionados con la doctrina de la revelación, como conclusiones teológicas, hechos históricos (*facta dogmatica*), verdades de razón natural, y canonización de los santos. Una vez que la canonización misma de los santos cae bajo la infalibilidad, no puede ya sorprendernos que también la regulación de la natalidad pueda ser objeto de la infalibilidad eclesiástica.

Acaso alguien y más de uno se sienta tentado a tirar al cesto de los papeles toda esta argumentación de los textos escolares, con mano ligera, como mentalidad preconiliar (¿será infalible la «deposición» de santos llevada recientemente a cabo?). Pero la cosa no es tan sencilla.

## 2. El concilio Vaticano II y la infalibilidad

Siempre se había notado que en el capítulo tercero de la constitución *Lumen gentium* del concilio Vaticano II sobre la Iglesia sopla aire distinto que en los dos capítulos precedentes<sup>9</sup>. Aquí no se habla ya, como en los capítu-

9. Sobre la historia de la *Constitución sobre la Iglesia* y sus distintos esquemas cf., además de las actas del Concilio que aprovechamos, las explica-

los sobre el misterio de la Iglesia y el pueblo de Dios, lengua sobre todo bíblica, pastoral y ecuménica, sino sobre todo — aunque a veces con unción — lengua jurídica, institucional, disciplinar y romana. El capítulo tercero «sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente sobre el episcopado» se inicia con una maciza confirmación del Vaticano I y sus declaraciones sobre el primado y la infalibilidad del papa (art. 18). Pero en lo demás, a lo largo de su exposición de la constitución de la Iglesia, quería el Vaticano II con plena conciencia y desarrollando un programa crear un equilibrio al concilio Vaticano I (inconcluso) y al relieve que diera a las prerrogativas papales. Así lo hizo por una exposición muy extensa sobre el episcopado (art. 19-27), mientras a la posición de los presbíteros (art. 28) y de los diáconos (art. 29) sólo dedicó muy breve y escasa atención, y ni siquiera aclaró a fondo exegética e históricamente qué ventaja lleve propiamente el obispo al presbítero, aparte su jurisdicción sobre un territorio eclesiástico mayor.

Las exposiciones sobre el episcopado comienzan con un párrafo sobre la institución de los doce apóstoles (art. 19) y sobre los obispos como sucesores de los apóstoles (art. 20). Luego siguen tres párrafos sobre la consagración episcopal como sacramento (que el obispo se hace obispo por la ordenación pareció punto importante como contrapeso al nombramiento o por lo menos confirmación de los obispos pretendida por Roma, art. 21), sobre el colegio de los obispos y el papa como su cabeza (aquí el párrafo violentamente atacado por la curia sobre

---

ciones del segundo secretario de la comisión teológica G. PHILIPS, en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* (Suplemento a LThK<sup>2</sup>) 1 parte (Friburgo-Basilea-Viena 1966) 139-155; cf. también G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II* (historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»), 2 vols., Herder, Barcelona 1968 y 1969.

la colegialidad y la corresponsabilidad de los obispos en el gobierno supremo de la Iglesia universal, art. 22) y sobre las mutuas relaciones de los obispos en el colegio (aquí un párrafo sobre la Iglesia oriental, fundamental para la nueva idea de la Iglesia, art. 23). Finalmente se describe el ministerio y oficio de los obispos (art. 24) y ello en triple perspectiva: como oficio de enseñar o magisterio (art. 25), como oficio de santificar (art. 26) y como oficio de regir (art. 27).

Para nuestra cuestión es decisivo el párrafo sobre el magisterio y particularmente su apartado segundo sobre magisterio del colegio episcopal. Sin embargo, este apartado supone las explicaciones del apartado primero sobre el magisterio ordinario del obispo particular, aun cuando aquí no se dice, significativamente la palabra infalibilidad. Al comienzo de todo el artículo se encuentra la frase fundamental de que entre los oficios principales de los obispos destaca la predicación del Evangelio. Como fundamento se aduce que los obispos son heraldos de la fe, que llevan nuevos discípulos a Cristo, y maestros auténticos provistos de la autoridad de Cristo. Es chocante que todas estas proposiciones sobre los obispos (lo mismo que las correspondientes sobre el papa) están en modo indicativo («los obispos son, los obispos predicán», etc.), como si ello fuera una realidad de evidencia primera, mientras las frases siguientes sobre los fieles están en riguroso imperativo «Los obispos, cuando enseñan en comunión con el romano pontífice, deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, tienen obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión de espíritu al parecer de su obispo en materia de fe y costumbres cuando las expone en nombre de Cristo».

---

10. Sobre la interpretación de los artículos 18-27 cf. el instructivo del magisterio de K. Rahner en el tomo de comentarios citado p. 210-246.

Esta religiosa sumisión de voluntad y entendimiento se debe de modo particular al magisterio auténtico del romano pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra*» (artículo 25, 1).

No debe pasarse por alto que aquí se afirma, de una parte, demasiado: ¿Se debe también obediencia religiosa de voluntad y entendimiento sin limitaciones de ninguna clase a lo que dice un obispo a quien se reconoce falible (por ejemplo, en la cuestión escolar y otras semejantes, que son declaradas por un obispo como materias de fe y costumbres)? ¿Cómo excluir propiamente en tales manifestaciones, presentadas de un modo expuesto y absoluto, el abuso de la autoridad docente episcopal, de que existen en efecto ejemplos innumerables? Mociones correspondientes de enmienda del texto fueron rechazadas por la comisión conciliar teológica como superfluas con una mera referencia a los libros escolares.

Por otra parte, se dice demasiado poco: Si aquí se supone — como se afirma expresamente al comienzo del párrafo inmediato — que «cada uno de los obispos no posee por sí la prerrogativa de la infalibilidad» (art. 25, 3), cabe, sin embargo, preguntar: ¿por qué no propiamente? ¿Por qué el obispo particular como sucesor de los apóstoles, que según esta teoría eran también infalibles en particular, no es también infalible como obispo particular? ¿Se temería ahora súbitamente ciertas consecuencias de esta teoría? Pero si tales consecuencias eran ahí de temer, ¿por qué no también en otros aspectos? Aquí parece haber un punto oscuro. Démosle, sin embargo, de mano y vayamos a la declaración central del Concilio sobre la infalibilidad, que debemos citar literalmente: «Aunque cada uno de los obispos no posea por sí la prerrogativa de la infalibilidad; sin embargo, si todos ellos, aun estando dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre

sí y con el sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que exponen como definitiva una doctrina en materia de fe y de costumbres, en ese caso anuncia infaliblemente la doctrina de Cristo. Pero esto se ve todavía más claramente cuando, reunidos en concilio ecuménico, son maestros y jueces de la fe y de la conducta para la Iglesia universal, y sus definiciones deben aceptarse con obediencia de fe» (art. 25, 3).

¿No está ya aquí todo claro? El concilio Vaticano II ha hecho suya completamente la doctrina de la teología escolástica sobre la infalibilidad del episcopado universal tanto respecto del magisterio extraordinario como del ordinario. Respecto de la infalibilidad del magisterio ordinario de los obispos por el mundo se indican claramente las condiciones. Una doctrina es infalible,

1. si se da la comunión, la conformidad de los obispos entre sí y con el papa,
2. si se propone una doctrina auténtica, no, por tanto, solamente privada, sino oficial, y ello
3. en materias de fe y costumbres, en cuanto esa doctrina,
4. se propone para ser definitivamente mantenida.

Preguntemos ahora: ¿No se cumplen todas estas condiciones para la doctrina tradicional sobre la inmoralidad de la contracepción? También aquí debe sin duda observarse que pareja doctrina infalible no es menester sea propuesta en ningún caso como infalible por el episcopado. Puede hablarse ya de una doctrina infalible cuando ésta es propuesta por el episcopado como *definitive tenenda*, con obligación definitiva de mantenerla (cosa que acaece en la cuestión de la contracepción, que fue siempre condenada bajo pena de condenación eterna). Es más, no se habla siquiera de una doctrina que deba ser definitivamente creída, sino únicamente de una doctrina que

debe mantenerse definitivamente, lo que Karl Rahner comenta rectamente: «Se dice *tenenda*, en lugar de *credenda* porque, según sentencia muy extendida, es a veces posible también una definición de la Iglesia que no se refiera a una verdad revelada propiamente dicha, única que puede creerse con fe divina (*credenda*) por razón de la autoridad inmediata del Dios que revela o se revela»<sup>11</sup>.

Esta última precisión es quizá la más importante, si se compara el texto definitivo de 1964 con el primer esquema de la comisión conciliar preparatoria de 1962. En el fondo, desde luego, se dijo ya entonces absolutamente lo mismo: El colegio episcopal es infalible no sólo en el concilio ecuménico, sino también cuando «los obispos particulares que enseñan cada uno en sus diócesis coinciden con el obispo romano en una misma sentencia como testigos de la fe en la transmisión de la doctrina revelada. Así pues, cuanto en materias de fe y costumbres es sostenido por toda la tierra por los obispos juntamente con el papa mismo y es enseñado por el magisterio ordinario, debe ser mantenido, aun prescindiendo de una definición solemne, como verdad irrevocable en el sentido en que es enseñado y, caso de que se proponga como divinamente revelado, debe ser creído con fe divina y católica»<sup>12</sup>.

En la redacción definitiva, el apartado 3 ofrece una precisión de la extensión material de la autoridad docente infalible del episcopado (y del papa): «Esta infalibilidad de que el divino Redentor quiso estuviese dotada su Iglesia cuando define la doctrina de fe o de moral, se extiende a todo cuanto abarca el depósito de la divina revelación entregado para su fiel custodia y exposición» (art. 25, 3). Al no iniciado en la teología romana pudiera parecerle que la infalibilidad está aquí limitada a la verdad revelada

11. K. RAHNER, *ibid.* 237.

12. *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia*, de 10-11-1962, p. 49.

propriadamente dicha. ¡En modo alguno! Para la extensión de la infalibilidad resultan ser las más capitales esas palabras aparentemente secundarias del final del párrafo. ¿Qué significa «custodiar fielmente» el depósito de la revelación? «Por el *sancte custodiendum* entran en el objeto de esta autoridad docente también aquellas verdades que pertenecen a la protección del depósito revelado propiadamente dicho, aún cuando no hayan sido formalmente (explícita o implícitamente) reveladas en sí mismas»<sup>13</sup>. ¿Y qué no puede pertenecer a la protección del depósito revelado propiadamente dicho? Fundándose en esa precisión, el magisterio romano no ha vacilado nunca en tomar posición auténtica en casi todas las cuestiones de algún modo importantes para él — desde cuestiones particulares exegéticas e históricas hasta cuestiones de ciencia natural, de política, de economía, de cultura y así cabalmente también de regulación de la natalidad — cuestiones todas en que las fronteras de lo «infalible» han sido en muchos casos fluidas. ¿Y qué significa «exponer fielmente» el depósito de la revelación? «Por el *fideliter exponendum* se indica escuetamente que hay una evolución histórica del dogma mismo (y no sólo de la teología)»<sup>14</sup>. A base de esta segunda precisión le pareció permitido al magisterio romano explicar «auténticamente» toda clase de cosas sobre las que ni en la Escritura ni en la tradición antigua se decía una palabra, y, como en el caso de los dos nuevos dogmas marianos, definir las también infaliblemente.

Se ve, pues, que en esta sobria frasecilla no se trata de teoría abstracta, sino de fundar o justificar de manera muy concreta una *praxis* igualmente muy concreta. Sin embargo, acaso sea positivo en la frase citada que se hable al fin por vez primera de aquella infalibilidad *de la*

---

13. K. RAHNER, *ibid.* 238.

14. *Ibid.*

*Iglesia*, de que el Redentor quiso que estuviera dotada la Iglesia, y no simplemente los obispos o el papa. Pero, ¿cómo se han de relacionar entre sí la infalibilidad episcopal y papal y la infalibilidad de la Iglesia? ¿Qué es aquí fundamental? Y si se habla de una infalibilidad de la Iglesia y no sólo de los obispos, ¿en qué medida participan entonces todos los presbíteros y laicos, que son la Iglesia, de esta infalibilidad? ¿Estarán dotados todos únicamente, como dice la teología escolástica, de una infalibilidad pasiva para oír, creer y obedecer? ¿O habrá de engendrar tal vez activamente, aun después del Vaticano II, la infalibilidad de los obispos la infalibilidad de la Iglesia? Por desgracia, sobre esta importantísima cuestión no se oye aquí palabra, sino que en el artículo 25, 3 sigue ahora una vez más, aun cuando ya al comienzo de todo el capítulo tercero fue confirmado solemnemente el Vaticano I y la infalibilidad del papa por él definida, un largo párrafo sobre la infalibilidad del papa: de romano pontífice *numquam satis*, así pudiera variarse para la mentalidad romana la conocida expresión dicha de María. Todas las formulaciones antigalicanas del Vaticano I son aquí martilleadas de nuevo como por un miedo no confesado. Sólo que ahora esta infalibilidad se amplía en una frase al colegio de los obispos, siquiera con la restricción: «si ejerce el supremo magisterio juntamente con el sucesor de Pedro» (art. 25, 3). Se calla de todo punto el caso de conflicto que surge una y otra vez en momentos dramáticos de la historia de la Iglesia entre el papa y el colegio episcopal. En cambio, la última frase de este apartado, formulada una vez más solemnemente en modo indicativo, habla de un asenso que nunca falta, de lo que se toma nota posteriormente con particular interés ante el disenso producido por la encíclica *Humanae vitae*: «A estas definiciones no puede faltar nunca el asenso de la Iglesia por la acción del Espíritu

Santo, en virtud de la cual la grey toda de Cristo se conserva y progresa en la unidad de la fe» (art. 25, 3). ¿Qué falta, pues — así se siente uno forzado a preguntar —, cuando en un caso determinado no se logra ese asenso? Porque difícilmente se podrá echar la culpa al Espíritu Santo.

El párrafo cuarto de nuestro artículo 25 describe brevemente el modo y manera como se halla la verdad infalible. Una vez más no se postula, sino que se afirma simple y rotundamente: «Cuando el romano pontífice o con él el cuerpo episcopal definen una doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la revelación, a la que deben sujetarse y conformarse todos, y que, por escrito o por transmisión de la sucesión legítima de los obispos, y, sobre todo, por cuidado del mismo romano pontífice, se nos transmite íntegra y en la Iglesia se conserva y se expone con religiosa fidelidad, gracias a la luz del Espíritu de la verdad» (art. 25, 4). Casi pudiera parecer aquí que, a la postre, el magisterio del papa y de los obispos son la última instancia que se basta a sí misma para definir la revelación. ¿Se confirma quizá aquí lo que muchos reprochan a la Iglesia y a la teología católica de que la Escritura está recubierta por la tradición y la tradición a su vez recubierta por el actual magisterio que dice lo que es tradición y, por ende, también lo que es Escritura? Según el texto parece, desde luego, que todos y, a lo que parece, también el papa y los obispos, están obligados a dirigirse por la revelación. Sin embargo, la verdadera ambigüedad surge de la fatalidad de que, 400 años después del concilio de Trento, el concilio Vaticano II no ha sido todavía capaz de determinar clara y limpiamente la relación entre Escritura y tradición, que ha sido precisamente en nuestro siglo objeto de estudio a fondo. En perspectiva histórica, los escritos del Nuevo (y Antiguo) Testamento son los únicos testimonios

que, aunque no escritos todos ni mucho menos por apóstoles, fueron conocidos y reconocidos por la Iglesia como buena tradición primitiva (y, por tanto, como escrituras «canónicas». ¿Qué se encontraba, pues, ya en la tradición divina más primitiva fuera del Nuevo Testamento? Lo que fuera del Nuevo Testamento se presenta como tradición primitiva (evangelios, hechos y cartas de apóstoles), aunque procedía, en parte, del siglo II, fue rechazado como tradición apócrifa por la Iglesia primitiva; su inferioridad respecto a la literatura canónica fue ya reconocida entonces aun por el lector superficial, y su inutilidad como fuente histórica es reconocida hoy día universalmente. Así que sólo permanecieron con razón como decisivas o determinantes las escrituras del Nuevo y Antiguo Testamento. Toda la tradición eclesiástica siguiente comenta, explica, aplica y traspone, siquiera con éxito variable, esta tradición primigenia. Lo que debe permanecer obligatorio, vinculante y normativo para la vida de la Iglesia de todos los tiempos es la Sagrada Escritura; la *norma normans*, consiguientemente, de una tradición eclesiástica que cabalmente como *norma normata* puede también luego ser tomada en serio. Así, hablando por imágenes, la Sagrada Escritura viene a ser el caño principal, que, de restañarse, se restañarían en casa todos los hontanares de la tradición eclesiástica. Sin embargo, en la *Constitución sobre la revelación divina*, del concilio Vaticano II, sólo en un capítulo último adicional sobre la Biblia en la vida actual de la Iglesia, se ha intentado tomar en serio ese hecho. La comisión cürial preparatoria, totalmente bajo la impresión de concepciones antihistóricas y de contrarreforma y de claros intereses de política eclesiástica, había defendido una teoría de las dos fuentes de Escritura y tradición. Por desgracia, no se llegó más que a un compromiso o componenda. La comisión conciliar teológica se dejó finalmente

arrastrar, bajo la presión de la minoría curial, a dejar abierta la determinación de la relación mutua; de ahí que todavía se encuentre aquí en el texto la frase: «en la Escritura o (vel) tradición.» Se consideró como progreso lo que apenas era progreso: haber juntado ahora lo más posible, en lugar de separarlas, la Escritura y la tradición y hacerlas desembocar juntas, poco más o menos como en instalaciones más modernas se hace correr por el mismo caño agua caliente y fría. Lo cual permite notoriamente una mezcla a placer, muy práctica en la vida diaria, pero pernicioso más bien en teología: lo que no da de sí la Escritura, lo da la tradición, y para una y otra funciona, como voz que determina concretamente (*proxime*), el magisterio de la Iglesia; pero cuál sea también el criterio *último* para el magisterio es punto que no se sabe. El capítulo segundo sobre la transmisión de la revelación divina en la *Constitución sobre la revelación*, presentado expresamente como compromiso por la comisión, tapa el problema con una fórmula cuasitrinitaria niveladora y con una loa, en sonoro latín, de la armonía, en que la *norma normans* queda recubierta con la apelación al designio divino: «Es, pues, evidente que la sagrada tradición, la sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, por designio sapientísimo de Dios, se traban y asocian entre sí de forma que uno no subsiste sin los otros, y todos juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salud de las almas» (art. 10). Pero el Vaticano II adoleció desde el primer día hasta el último de que quedara indecisa la cuestión sobre cuál sea propiamente la última y suprema norma para la renovación de la Iglesia. Una vez más salió ganancioso aquel grupo que, por razones comprensibles, supo evitar una decisión en favor del Nuevo Testamento: la curia romana, su magisterio y su derecho canónico.

En la *Constitución sobre la Iglesia* sigue ahora, una vez más en ambiguo indicativo, una declaración sobre el esfuerzo humano por parte del magisterio para conocer la verdad: «El romano pontífice y los obispos, como lo requiere su cargo y la importancia del asunto, trabajan celosamente con los medios adecuados para estudiar debidamente esta revelación y proponerla adecuadamente» (art. 25, 4). Sobre ello nota una vez más rectamente Karl Rahner: «Esta proposición está redactada muy concisa y formalmente. Se temía evidentemente que explicaciones más puntuales sobre las normas morales para la formación del juicio y hallazgo de la verdad por parte del magisterio pudieran interpretarse como leyes de derecho canónico, cuyo cumplimiento estaría sometido a la revisión jurídica de otra instancia»<sup>14a</sup>. Con ello queda expresado el problema de si la actividad del magisterio, que quiere decidir sobre tantas cosas, está en absoluto sometido a una norma o, sin tener que dar cuenta a nadie, es decir, según su propio parecer y arbitrio, puede o no servirse de los «medios adecuados», expresión tal vez demasiado política habida cuenta de determinadas medidas de represión. El artículo 25 acaba, sin embargo, con una frase que quizá desilusione a algunos y sea, en cambio, consoladora para otros: «(ni el papa ni los obispos) aceptan ninguna nueva revelación pública como parte del depósito divino de la fe» (art. 25, 4).

### 3. Interrogantes críticos

Frente al esquema de la comisión curial preparatoria, que de once capítulos había dedicado dos enteros al ma-

---

14a. Ibid. 240.

gisterio y a la obediencia y había querido prohibir expresamente a los teólogos discutir incluso manifestaciones doctrinales falibles de la Iglesia, el texto definitivo de la *Constitución sobre la Iglesia* representa una considerable reducción y, a par, una ampliación grata a puntos más importantes, particularmente a la idea de la Iglesia como pueblo de Dios, comunidad de creyentes, al sacerdocio general y a la dimensión carismática de la Iglesia, a la importancia de la Iglesia oriental y del ministerio eclesiástico como servicio.

Ya hemos indicado, sin embargo, que la *Constitución sobre la Iglesia*, lo mismo que la *Constitución sobre la revelación*, presenta capítulos y pasajes de muy distinto nivel teológico. Cabalmente el capítulo III sobre la constitución jerárquica mira, a pesar de los progresos notados, más hacia atrás que hacia adelante. Su base no es el Nuevo Testamento —en el artículo 25 sólo se cita tres veces la Biblia y no para fundar las tesis capitales— sino el Vaticano I, como se ve sobre todo en las declaraciones del obispo Gasser, ponente de la diputación de la fe. Para asentar la tesis fundamental de la infalibilidad del episcopado disperso por toda la tierra se cita incluso como prueba, a par de un texto del Vaticano I sobre el magisterio ordinario, en que no se habla de la infalibilidad (Dz 1712), una nota a un esquema sobre la Iglesia, que no fue discutido nunca por el Vaticano I, pero fue aceptado en su tiempo por el cardenal Belarmino y comentado por el teólogo conciliar Kleutgen<sup>15</sup>. ¿Se esperaba acaso en el Vaticano II poder domesticar de este modo la infalibilidad del papa por la infalibilidad del episcopado? Las pruebas aducidas debieran haber hecho pensar, no menos que la carta que se cita del papa del *Syllabus*, Pío IX, al

15. Extensamente citado en la nueva redacción de la *Constitución* de 1963, p. 41.

arzobispo de Munich-Frisinga sobre los congresos de teólogos alemanes (Dz 1683).

Por la *Constitución* misma y por las actas del Vaticano II resulta claro que la cuestión de la infalibilidad del episcopado no fue seriamente discutida ni seriamente revisada, sino tomada simplemente de la teología escolástica que determinó también al Vaticano I. Pero las cuestiones que se plantean no quedan resueltas por el hecho de que no se acometan, sino que se las deje simplemente estar. Ellas se vengán luego levantando cabeza cuando parece estar todo aclarado, y lo ponen todo de nuevo en tela de juicio. Particularmente peligrosas son aquellas cuestiones que plantea la historia misma cuando se las quiere tomar por base y fundamento. *Facta infecta fieri nequeunt*, dice uno de aquellos preciosos aforismos romanos antiguos: los hechos no pueden dejar de ser hechos; pero este aforismo útil particularmente para la jurisprudencia puede también invertirse para utilidad de la teología: *Infecta facta fieri nequeunt*: lo no hecho no puede convertirse en hecho.

Prescindamos aquí por ahora, por una parte, de las numerosas incongruencias del artículo 25, a que hemos ya aludido y, por otra, de la fundamentación de la infalibilidad papal en el Vaticano I, a que se refiere todo el artículo. Precisamente la compensación de la infalibilidad del papa por la afirmación de la infalibilidad del episcopado (colegialidad de los obispos con el papa), tomada con las mejores intenciones de la teología de escuela, parte en su fundamento de supuestos históricos, que por lo menos hoy día no pueden considerarse ya respaldados por la historia misma. Toda la fundamentación de la infalibilidad episcopal depende del supuesto de que los obispos son sucesores de los apóstoles de manera calificada, directa y exclusiva, y que los apóstoles mismos reclamaron para

sí la infalibilidad. Partiendo de los hechos históricos, se levantan aquí algunos interrogantes.

1. Dificilmente podría demostrarse que los apóstoles como colegio y sobre todo, como supone la teología de escuela, los apóstoles como individuos hayan reclamado una infalibilidad en sentido escolástico (imposibilidad de error). Huelga decir una palabra sobre la importancia fundamental de los apóstoles para la fundación de la Iglesia, pues es universalmente reconocida. Sin embargo, ya la vinculación de los apóstoles con los Doce («los doce apóstoles») es una formación posterior; el colegio de los Doce —representante del pueblo de las doce tribus y testigo principal de la resurrección— pasa ya completamente a segundo término en los Hechos de los apóstoles y deja de vivir como tal. Lo fundamental sigue siendo el apostolado, pero no limitado en todo caso a los Doce: los apóstoles como primeros testigos enviados por el Señor mismo son los predicadores del Evangelio y, por tanto, los fundadores y primeros dirigentes de la Iglesia. Sin embargo, los apóstoles reales no son pintados como héroes ni como genios, sino como hombres débiles y frágiles que llevan su tesoro en vasos de barro (cf. 2 Cor 4, 7) y que nada ponen de su cosecha (Jn 15, 5). Los Evangelios sinópticos ilustran más de lo que hoy día quisieran algunos las afirmaciones de Pablo y Juan a este propósito, con pruebas concretas de la debilidad y malas entendederas, la condición humana y pecadora de los discípulos escogidos de Jesús, antes y después de la resurrección. Y precisamente Pedro, príncipe de los apóstoles, es el ejemplo clásico de cómo el error no imposibilita desde luego la misión y predicación apostólica, pero sí que la empece (cada uno de los tres pasajes clásicos sobre la particular importancia de Pedro va acompañado de sombras oscuras de un fallo particular). Nada de esto es escandaloso para el

creyente, sino más bien motivo de consuelo. También los apóstoles siguieron siendo hombres y necesitados como tales, como se ve claro precisamente en el apóstol Pablo, de la intercesión, del consuelo y de la ayuda de sus hermanos en Cristo. Es más, la Iglesia «está edificada sobre el fundamento de los apóstoles (y profetas)» (Ef 2, 20; cf. 12, 28; Apoc 21, 14); pero, de una infalibilidad personal o colegial, de una incapacidad de errar, ni palabra<sup>16</sup>.

2. Tampoco pudiera fácilmente probarse que los obispos son en sentido directo y exclusivo los sucesores de los apóstoles (y mucho menos del colegio de los Doce). Ciertamente que nada cabe objetar contra el hecho de que los obispos se entiendan hoy día en la sucesión especial de su servicio apostólico, en cuanto, a imitación de los apóstoles, fundan y dirigen Iglesias; pero esta afirmación queda fácilmente al descubierto en su interpretación cabal teórica y práctica. Porque:

a) Como primeros testigos y primeros enviados inmediatos de Cristo, los apóstoles no eran de antemano reemplazables ni representables; ellos (juntamente con los profetas), y no los obispos, son y serán siempre el fundamento de la Iglesia.

b) Aun cuando no pueda haber ya nuevos apóstoles, siguen en pie el mandato y tarea de los apóstoles y, por tanto, la misión apostólica y el servicio apostólico. Sin embargo, la misión apostólica y el servicio apostólico son transmitidos primariamente por la Iglesia entera: Cada cristiano se halla en la sucesión de los apóstoles, en cuanto se esfuerza por lograr la conformidad con el testimonio fundamental apostólico (sucesión en la fe y confesión apostólica) y por mantener la conexión con el servicio

---

16. Sobre la verificación exegético-histórica del oscuro artículo 19 de la *Constitución sobre la Iglesia* en punto a la vocación de los apóstoles, cf. *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1970, D iv, 1.

apostólico (sucesión en el servicio y vida apostólica). En este sentido la Iglesia entera es y debe ser apostólica: *Ecclesia apostolica*<sup>17</sup>.

c) Claro está que desde el principio hubo gobierno o dirección de la Iglesia, ora por los apóstoles, ora por otros servicios carismáticos; pero no puede reducirse a «institución divina», sino a una larga y compleja evolución histórica:

1) los episcopos (presbíteros) se impusieron como dirigentes principales y finalmente únicos de la comunidad frente a los profetas, doctores y otros servicios carismáticos (de la «colegialidad» de todos los creyentes se pasa cada vez más a una colegialidad de determinados grupos de servicio frente a la comunidad, de forma que se dibuja una separación entre «clérigos» y «laicos»);

2) frente a una pluralidad de episcopos (presbíteros) en las comunidades, penetra más y más el episcopado monárquico de un solo episcopo (de la colegialidad de distintos episcopos o presbíteros se pasa ahora a la colegialidad de un episcopo con su presbiterio y sus diáconos, de forma que se impone definitivamente la separación entre «clérigos» y «laicos»);

3) con la propagación de la Iglesia de las ciudades también al campo, se pasa del episcopo presidente de una comunidad al episcopo presidente de todo un territorio eclesiástico, de una diócesis, etc.: el obispo en el sentido actual, para el que se formaliza ahora la «sucesión apostólica» por la enumeración de las series de sucesión en las listas sucesorias (junto a la colegialidad de episcopo y presbiterio cobra ahora cada vez mayor importancia la colegialidad de los obispos monárquicos particulares entre

---

17. Sobre la sucesión apostólica de toda la Iglesia cf. *La Iglesia*, D iv, 2; la *Constitución sobre la Iglesia*, en el art. 10, pasa inmediatamente de la misión de los apóstoles a los oficios jerárquicos.

sí y luego, siquiera sólo en occidente, con el obispo romano<sup>18</sup>.

3. Tampoco podría demostrarse, según lo que acabamos de exponer, que los obispos lleven de ventaja a los presbíteros más que la inspección superior (jurisdicción) sobre un territorio eclesiástico mayor. Es posible y razonable una delimitación canónica y disciplinar, pero es injustificada e imposible una delimitación teológica y dogmática. Originariamente, episcopos y presbíteros se distinguían entre sí de otra manera o no se distinguían en absoluto, como acabamos de mostrar. La jerarquía de tres oficios (episcopos — presbíteros — diáconos) no se encuentra en el Nuevo Testamento, sino en Ignacio de Antioquía y es consiguientemente una evolución que tiene por de pronto por escenario el territorio sirio. Es imposible ver una diferencia teórica entre la consagración episcopal, por cuya sacramentalidad se preocupó en cierto modo tanto el concilio Vaticano II, y la ordenación presbiteral. Tampoco cabe ver una diferencia respecto de la potestad comunicada en la ordenación: mientras todavía el concilio de Trento atribuye exclusivamente al obispo la potestad de confirmar y ordenar bajo pena de excomunicación (Dz 967), según el concilio Vaticano II también el presbítero puede ser ministro ordinario de la confirmación (cf. art. 26), y queda expresamente abierta la cuestión sobre la potestad de orden<sup>19</sup>.

4. Tampoco podría demostrarse, según la evolución que acabamos de esbozar, que los obispos sean los únicos

---

18. Sobre la evolución histórica del episcopado, cf. *La Iglesia*, E 11, 2a-b; con ello hay que comparar las disquisiciones sobre el sacerdocio general, que actúa también en el bautismo, en la celebración eucarística y en el perdón de los pecados: D 1, 2 y E 11, 2.

19. Sobre esta sorprendente evolución dogmática regresiva cf. las observaciones de la comisión de la fe sobre el *Schema Constitutionis De Ecclesia* (Roma 1964) 87 y 99; igualmente *La Iglesia*, E 11, 2c y f.

maestros o doctores en la Iglesia (o los únicos «auténticos»). Y si es cierto que la dirección o gobierno de la comunidad, que en el curso de la evolución histórica pasó a los episcopos y presbíteros, debe hacerse primeramente por la palabra, ello no puede significar en ningún caso la absorción de otros carismas y servicios de la predicación. Pablo ataca expresamente en 1 Cor 12 las ganas de monopolizar de algunos y nombra con énfasis junto a los apóstoles otros dos grupos: «En segundo lugar, profetas; en tercer lugar, maestros» (1 Cor 12, 28), a quienes todavía en la *Didakhe* aparecen subordinados *episkopoi* y diáconos para la celebración de la eucaristía. A par de la sucesión particular de los apóstoles, hay también una sucesión particular de los profetas y maestros. Qué signifique esto traducido al tiempo actual es punto que no hay por qué explicar aquí, pero habremos de recogerlo más adelante en el contexto del oscuro concepto de magisterio<sup>20</sup>.

Más de uno que conozca y sopesa estas cuestiones de tan graves consecuencias, se preguntará si el concilio Vaticano II no vio en absoluto estos problemas. A lo que puede responderse que, por lo menos de lejos los vio, pero prácticamente prescindió de ellos. De todos modos se corrigió la definición tridentina apodíctica de que la jerarquía, instituida por ordenación divina... consta de obispos, presbíteros y diáconos (Dz 966; cf. 960), de forma que ahora el «ministerio de la Iglesia (no la jerarquía = señorío sagrado) es ejercicio en diversas categorías (ejercido, no “consta”) por aquellos que desde antiguo (no “por ordenación divina”, sino desde el principio) son llamados obispos, presbíteros y diáconos (son llamados, no son o deben ser)» (art. 28). Pero, mirado en conjunto, precisamente el decisivo capítulo tercero sobre la «estructura jerár-

20. Sobre la cuestión de los maestros o doctores en la Iglesia cf. *La Iglesia*, E 11, 2a y g.

quica de la Iglesia» sólo ha ofrecido una descripción teológica y pastoral de la actual ordenación jerárquica, orientada al mantenimiento del *statu quo*. Así que se echa de menos una exposición respaldada ya desde los orígenes, sólidamente fundada exegética e históricamente y, por ende, a la vez crítica y constructiva, de la estructura esencial del servicio eclesiástico y de su desenvolvimiento histórico. «Sea lo que fuere del origen histórico de los presbíteros, diáconos y otros servicios y del sentido preciso de los términos que emplea el Nuevo Testamento para designarlos, se afirma...»: esta nota de la comisión teológica a la frase central que acabamos de citar del artículo 28<sup>21</sup> podría muy bien ponerse como subtítulo a todo el capítulo III.

¿Por qué entonces no se acometieron estas cuestiones verdaderamente importantes? Respuesta: 1. En el fondo, se pide demasiado a todo concilio que quiera cultivar la teología en sentido propio y no se limite a la predicación<sup>22</sup>. 2. Se le pedía en particular demasiado a una comisión conciliar, que quería elaborar no sólo algunas importantes líneas directrices para la actual inteligencia de la Iglesia, sino también una constitución general sobre la misma. 3. Precisamente la exégesis histórico-crítica, que era la primariamente competente para las cuestiones antes planteadas y para otras muchas, prácticamente apenas estuvo representada en la comisión teológica del Vaticano II o, por lo menos, no lo estuvo con suficiente eficiencia. 4. Como todos los documentos conciliares, así también particularmente la *Constitución sobre la Iglesia* fue una componenda entre una mayoría conciliar teóricamente progresista y una minoría curial reaccionaria. 5. La minoría curial que dominaba el aparato conciliar, cuidó, con

---

21. *Schema Constitutionis De Ecclesia* (Roma 1964), 101.

22. Cf. H. KÜNG, *Kirche im Konzil* (Friburgo-Basilea-Viena 1963) D 3: *Was ist und was ist nicht die theologische Aufgabe des Konzils?*

ayuda del papa, de que sólo en límites muy reducidos fuera posible una nueva redacción teórica del esquema preparado con espíritu postridentino y de que ciertas opiniones y fórmulas tradicionales entraran también sin examen en el nuevo esquema y no se plantearan determinados problemas y cuestiones importantes. Introducir algo «nuevo» en la constitución resultó más sencillo que revisar seriamente puntos tradicionales dogmáticamente fijados. Ello cabe decirse también de las cuestiones en torno al episcopado y la infalibilidad.

El resultado puso así en claro que, aun teniendo seriamente en cuenta la nueva orientación positiva de la *Constitución sobre la Iglesia* y sus nuevos y fecundos puntos de partida y aun afirmando en lo demás, a pesar de todas las cuestiones históricas, la legitimidad histórica y oportunidad pastoral en la teoría y práctica de una constitución presbiteral-episcopal de la Iglesia<sup>23</sup>, habrá, no obstante, que decir que las declaraciones sobre la infalibilidad del colegio episcopal, que se funda en la concepción tradicional anhistórica de una sucesión directa y exclusiva de los apóstoles por parte de los obispos, se apoyan exegética, histórica y teológicamente sobre pies de arcilla. A no ser que sus fundamentos sean ofrecidos por el Concilio a que se refiere el Vaticano II en el artículo 25 sobre la infalibilidad del papa y de los obispos: el Vaticano I.

Habrà, pues, que estudiar el Vaticano I y sus fundamentos de la infalibilidad del papa. Como transición del concilio Vaticano II al I puede valer nos la pregunta que no carece de importancia: ¿Habría definido el Vaticano II la infalibilidad pontificia, de no estar ya definida por el Vaticano I? Difícilmente. Y de esta dificultad pueden aducirse dos razones:

---

23. Cf. *La Iglesia*, E 11, 2e-i.

1. El Vaticano II mostró repugnancia contra el dogmatismo. Bajo el impulso de Juan XXIII, que no era un Pío IX ni un Pío XII, el Concilio no se orientó, como la comisión preparatoria, doctrinal, sino pastoralmente. En principio, no se deseaban nuevos dogmas y hasta se borraron formulaciones de timbre dogmático. El esfuerzo no se concentró en la fijación, sino en la mayor renovación posible en teoría y práctica.

2. El Vaticano II mostró repugnancia contra el centralismo. Muchos obispos y teólogos estaban más que hartos de la constante presión de la autoridad central romana. Triunfalismo, juridicismo y centralismo eran los blancos de la lucha sagrada en pro de mayor colegialidad, solidaridad, comunidad y diálogo en la Iglesia. Una vez más fue Juan XXIII quien puso de manifiesto un nuevo ideal de un ministerio de Pedro a los hermanos sin pretensiones y de espíritu ecuménico y humano (daba tan poca importancia a la infalibilidad que le fuera prometida, que pudo alguna vez manifestar riendo: «Yo no soy infalible. Sólo soy infalible cuando hablo *ex cathedra*; pero yo no hablaré nunca *ex cathedra*.» Y efectivamente nunca lo hizo).

¡Cosa notable! El Concilio mismo que en su *Constitución sobre la Iglesia* supo decir tantas cosas en el terreno teórico sobre la infalibilidad del episcopado y del Concilio ecuménico, siguió el ejemplo de Juan XXIII y, para mal talante de muchos herederos del Vaticano I, no reclamó ni una sola vez formalmente esta infalibilidad. Es más, el Vaticano II mostró en el fondo tan poco interés por esta infalibilidad, que ni siquiera la discutió seriamente. ¿Es que acaso podía a la postre pasar la Iglesia sin pareja infalibilidad? En los días alegres de primavera está uno inclinado a olvidar el triste otoño hasta que retorna. El Vaticano II no debe hacernos olvidar al Vaticano I, si no queremos habérmolas una y otra vez con los mismos pro-

blemas y preocupaciones respecto de la infalibilidad. Y de ello se ha cuidado con creces, para dolor, eso sí, de la cristiandad, el tiempo posconciliar.

#### 4. El interés del Vaticano I por la infalibilidad

Si el Vaticano II mostró interés tan sorprendentemente escaso por definiciones infalibles, ¿cómo se explica que, francamente a la inversa, mostrara el Vaticano I interés tan sorprendentemente violento por una definición infalible de la infalibilidad? No puede ser nuestra intención escribir aquí una historia del Vaticano I, ni siquiera de su debate sobre la infalibilidad, aunque fuera sólo en esbozo<sup>24</sup>. Si se quisiera escribir a fondo aquella historia, habría que tomar el agua todavía de mucho más arriba.

Habría que exponer cómo la política y teología de la Iglesia de la capital del imperio romano y de los dos príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo, a pesar de todas las resistencias y de todas las contracorrientes, a pesar de estancamientos momentáneos y de duros reveses, desde los remotos obispos romanos Víctor y Esteban, Dámaso, Siricio, Inocencio y particularmente León, luego a su vez en nuevo avance durante el siglo IX con Nicolás y Juan VIII, y programática y decisivamente bajo el influjo de las decretales pseudoisidorianas a partir de la reforma gregoriana

---

24. Junto a las anteriores obras tendenciosas de J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, t. 1-3 (Bonn 1867-1887) por su visión viejo-católica y de TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, t. 1-3 (ed. por K. KIRCH, Friburgo 1903-1906) por su visión curial, cf. la exposición de C. BUTLER - H. LANG, *Das Vatikanische Konzil* (Munich 1933), que produce una impresión en extremo viva del curso dramático del Concilio y de intervenciones particulares, y como novísima historia, de juicio superior, R. AUBERT, *Vatikanum I* (París 1964; versión al. Maguncia 1965) que seguimos en este párrafo, sobre todo para la descripción de la situación vísperas del Concilio. Cf. del mismo autor *Le Pontificat de Pie IX* (París 1952).

del siglo XI, puso siempre el timón hacia una Iglesia de la unidad organizada con rigidez jurídica bajo el episcopado monárquico universal romano, y se obstinó en lograrla. Habría que explicar además cómo, por razón esencialmente de este proceso, en el mismo tiempo de la reforma gregoriana, se hizo definitivamente añicos la unidad de Oriente y de Occidente y cómo en este momento, y en occidente sobre todo, se centralizaba la Iglesia, se ponía armazón jurídica y se romanizaba y alcanzaba en el siglo XIII el punto culminante e insuperable con la monarquía universal religiosa y política de los papas; cómo luego, en la cautividad babilónica de Aviñón y en la época de los concilios de reforma, se puso de manifiesto la decadencia religiosa y política, lo que no fue parte para que el papado del renacimiento no se diera más que nunca aires de absolutismo sin rastro de espíritu eclesiástico. Habría que exponer finalmente cómo, por remate, se deshizo también la unidad de la Iglesia de Occidente y cambió así a fondo la situación de la cristiandad, pero cómo Roma, en la época de la contrarreforma, sólo que ahora con formas más espirituales, no sólo no derribó en el residuo de imperio todos los bastiones del poder, sino que, contra toda la oposición de fuera y de dentro, los acabó de organizar tenazmente hasta dentro del siglo XIX, dejando a sus espaldas con la revolución francesa.

Si todo esto pudiera exponerse, se vería claro por qué hasta en libros católicos de historia eclesiástica de nuestro siglo pudo exaltarse el concilio Vaticano I (y el *Codex Iuris Canonici* de 1918) como la cúspide gloriosa de una historia milenaria y hasta casi bimilenaria de la Iglesia de Cristo. Sin género de duda, en esta historia se podría mostrar con creces cuánto hizo la política eclesiástica y la teología romana, particularmente desde las invasiones de los bárbaros, por la unidad y libertad de la Iglesia occi-

dental, tal como se entendía en Roma: aspectos positivos, pero que no pueden paliar los aspectos negativos de esta historia con sus consecuencias devastadoras para la unidad y crédito de la Iglesia universal. Menos comprensible, sin embargo, sería por qué historiadores y teólogos católicos han reflexionado tan escasamente sobre la legitimidad de todo este proceso; y, lo que es más decisivo, por qué tampoco reflexionó la mayoría del concilio Vaticano I. ¿Por qué?

No se entenderá nunca la definición de la infalibilidad pontificia, si sólo se analiza en el *Enchiridion* de Heinrich Denzinger el texto de la constitución conciliar, ni se la entenderá tampoco aun cuando se estudien en la gran colección de Mansi las actas del Vaticano I. La definición de la infalibilidad papal estaba ya en gran parte resuelta antes de que la decidiera el Concilio. ¿Se hubiera, pues, definido en 1870 la infalibilidad papal, si la mayoría de los padres conciliares no hubiera crecido en la era de la restauración política y del romanticismo antiilustrado y antirracionalista de la primera mitad del siglo, en que la humanidad europea, después de la confusión y excesos de la revolución francesa y de la era napoleónica, era presa de un irresistible deseo de tranquilidad y orden, de nostalgia por el buen tiempo pasado y hasta de la «edad media cristiana», y en que nadie mejor que el papa podía ofrecer la base religiosa para el mantenimiento o la restauración, según los casos, del *status quo* político y religioso? La mayoría de los hombres descollantes de la Iglesia católica en los distintos países eran mirados como pilares de la reacción política y social, y muchos seguían la corriente filosófica de moda del tradicionalismo, que era entonces nombre honorífico. ¿Y se hubiera definido en 1870 la infalibilidad pontificia, si, en la segunda mitad del siglo, no se hubiera visto de nuevo amenazada en sus

cimientos toda esta obra de la restauración por el liberalismo que rápidamente se imponía con la creciente industrialización (a par del socialismo, su antagonista, que en tantas cosas se le parecía), un liberalismo que, por su fe en el progreso y en la libertad en los campos de la economía, de la política, de la ciencia y de la cultura, parecía suprimir toda autoridad religiosa y toda tradición? Clericalismo y anticlericalismo se columpiaban recíprocamente. En forma de positivismo antiidealista y antirromántico y de mano de las pujantes ciencias empíricas de la naturaleza y de la historia, había retornado el racionalismo de la ilustración. El aferramiento de las autoridades eclesiásticas no sólo al sistema político vigente, sino también a la imagen «bíblica» y tradicional del mundo empujó en muchos casos a políticos y científicos a una violenta agresividad contra todo lo religioso.

Por razón de esta confrontación histórica y de esta situación casi violenta, dentro de la cual había en gran parte maniobrado también una dirección de la Iglesia que no entendía ya los signos del tiempo y llegaba constantemente tarde, difícilmente podía evitarse que, a diferencia del concilio Vaticano II, el Vaticano I fuera concebido de antemano no como concilio de la esperanza, sino del miedo, no como concilio de la reforma y renovación interna, sino de la reacción y encapotamiento dirigido hacia fuera, no como concilio del *aggiornamento*, sino de la defensiva y polémica; en el sentido totalmente de aquel *Syllabus errorum*, es decir, de aquella lista de errores de 1864 con que Pío IX, bajo los lemas de naturalismo, socialismo, indiferentismo, galicanismo, masonería y otros, condenó aproximadamente toda la evolución moderna y provocó enorme indignación entre los hombres progresistas de Europa.

Sin embargo, esos dos ingredientes más generales de

la evolución que acabamos de mentar, no bastan todavía para explicar el interés del Vaticano I por una definición de la infalibilidad, que, de modo totalmente diferente a anteriores definiciones conciliares, no estaba motivada por herejía especial ninguna, sino que fue impulsada por la dirección misma de la Iglesia. Hay que mentar por lo menos otros dos factores para explicar los hechos.

La infalibilidad del papa no se hubiera definido en 1870, si, para el papa y la curia, la cuestión romana no hubiera sido el problema más inmediatamente apremiante. Cierto que había además otras preocupaciones: en Francia, la polémica política e ideológica en torno a la revolución y contrarrevolución, entre la jerarquía eclesiástica y los anticlericales, entre los republicanos y los partidarios de Napoleón III, que tendía su mano protectora sobre la Iglesia de Francia y — provisionalmente — también sobre los estados de la Iglesia; en Alemania, las discusiones teológicas entre los profesores universitarios obligados a los métodos científicos contemporáneos y los teólogos y educadores de sacerdotes neoscolásticos formados en Roma y apoyados por Roma, lo que condujo luego finalmente en el Concilio mismo a una polarización de la teología católica entre la teología universitaria alemana (su cabeza Ignacio Döllinger no fue invitado), por una parte, y la neoscolástica de la universidad romana gregoriana de los jesuitas (Perrone, Schrader, Kleutgen), por otra. Sin embargo, la cuestión romana lo cubría en Roma todo con su sombra, y la cuestión era si los estados de la Iglesia — conocidos dondequiera por el desastre económico de los *monsignori* y por su atraso social — que habían sido restaurados en 1849, pero reducidos ya en 1860 por la intervención del gobierno piemontés a Roma y sus alrededores, tenían que ser abandonados, o podrían sostenerse a la larga únicamente con protección francesa contra el

movimiento de unidad italiana que apuntaba a Roma como capital de la nueva Italia. El Vaticano miraba la situación con preocupación extrema. Pero, ¿se atrevería todavía nadie a proceder contra un papa, cuyo primado universal y cuya infalibilidad hubiera proclamado *urbi et orbi*, de manera solemne y definitiva, un concilio ecuménico? Era casi el único rayo de esperanza para quienes — con referencia a Mt 16, 18 — luchaban por el mantenimiento de los estados de la Iglesia.

Pero la infalibilidad del papa no se hubiera tampoco definido en 1870 sin este papa mismo que, cada vez más patentemente, empujaba como interés suyo personalísimo hacia una definición de su infalibilidad. Saludado como liberal y reformador al ser elegido en 1846, después de sus fracasos políticos y de su destierro en 1848, Pío IX se convirtió más y más en reaccionario político y teológico. No sólo condenó, por orden de lista, sin asomo de reflexión crítica, eclesiástica o teológica, los llamados errores del tiempo, en que exigía la subordinación del Estado y de la investigación científica a la autoridad de la Iglesia católica — condenaciones que todavía dieron harto quehacer al Vaticano II, por ejemplo, en la cuestión de la libertad religiosa y de conciencia —; también contra el movimiento de unidad nacional italiana lanzó su *Non possumus*, mantenido siempre despierto con patéticas protestas, que azuzó a la prensa ultramontana y a muchos obispos y fieles, particularmente en Francia, a una violenta campaña contra Italia. Si de este modo ponía Pío IX a los católicos italianos en graves conflictos innecesarios de conciencia, así se ganó, sin embargo, en su papel de perseguido por poderes anticristianos, inmensas simpatías para su persona y su cargo. La vinculación dogmática de los católicos al papa se cargó ahora sentimentalmente. Así se llegó al fenómeno completamente nuevo de una

«devoción» sentimental al papa, que fue esencialmente reforzada por las audiencias papales y las peregrinaciones a Roma que se hicieron corrientes desde entonces. Pío IX, personalidad humana muy elocuente, de fuerte irradiación, pero peligrosamente emocional, de superficial formación teológica y ajeno de todo en todo a los modernos métodos científicos, mal aconsejado por añadidura por colaboradores fervorosos, pero mediocres, utópicos y de pensamiento dogmático, vio precisamente la crisis en torno a los estados de la Iglesia como un episodio de la lucha, en la historia universal, entre Dios y Satanás, episodio que él esperaba sobrepasar con una esperanza francamente mística en la victoria de la divina providencia. Sólo partiendo de esta actitud profunda se explica el deseo del papa de una definición dogmática de su propio poder primacial y de su infalibilidad. Sólo partiendo de la devoción o culto que se le tributaba al papa, puede también comprenderse cómo una definición de la infalibilidad encontró ambiente favorable en amplios sectores del clero y del pueblo y cómo también el proceso de adoctrinamiento y centralización administrativa, impulsado rápida y sistemáticamente por Roma después de angustiosa vacilación inicial, a mediados de siglo, no encontró ya resistencia dentro de la Iglesia: no sólo el *Syllabus*, no sólo la condena de teólogos alemanes, no sólo la puesta en el *Índice* de todos los escritos de tendencia galicana y febroniana, sino también la creciente influencia sobre las elecciones episcopales y las ingerencias de las nunciaturas en los asuntos internos de las Iglesias, la invitación a que los obispos reforzaran sus contactos con Roma, la formación consciente de sacerdotes que propagaran las ideas romanas a menudo contra sus propios obispos, la instrucción constantemente reiterada de los fieles sobre la doctrina del primado del papa...

Así que todo estaba bien preparado, cuando, para fortalecer su propia posición y hacer de la Iglesia una *acies ordinata* bajo el mando de Roma, después de una pausa de 300 años, con sorpresa para el mundo, convocó Pío IX un concilio ecuménico en Roma, en otro lugar no podía ya ni pensarse. En todo caso, la campaña ultramontana de prensa que corría a toda marcha y era una vez más fomentada por la curia, casi excediéndose en sus pretensiones de romanización de toda la Iglesia en doctrina, liturgia, disciplina y usos, despertó inmediatamente antes del Concilio entre algunos obispos, teólogos y laicos de Alemania y Francia la resistencia galicana que se daba ya por muerta, de forma que el concilio Vaticano no pudo salir a la escena tan rápida y lisamente como sus organizadores mismos y sus más fervorosos partidarios habían esperado.

Aquí sólo resta notar todavía que el breve esbozo del fondo histórico problemático de la definición de la infalibilidad no pertenece únicamente a la prehistoria de la definición, sino a la historia de la definición misma. No dice bien, como hoy hacen incluso historiadores católicos, descubrir con todos sus pormenores este fondo, para perdonar luego toda reflexión crítica a la definición misma. La problemática histórica que aquí se ha hecho patente atañe no sólo, según formulación hecha a menudo anteriormente para quitar importancia a la cosa, a la «oportunidad» de la definición de la infalibilidad, sino a su verdad misma.

## **5. La definición de la infalibilidad del papa**

Toda nuestra atención ha de concentrarse ahora en la definición misma de la infalibilidad y sus fundamentos por el Vaticano I, en que estriban también todas las declara-

ciones del Vaticano II sobre la misma infalibilidad. Los debates del Vaticano I — por muy interesante que sea a veces su historia, que produce desde luego muy penosa impresión — sólo nos interesan aquí en la medida en que se expresan en ellos motivaciones y precisiones de la definición misma<sup>25</sup>.

a) La definición de la infalibilidad papal supone la definición del primado. Ésta se dio en la misma constitución dogmática *Pastor aeternus* de 18 de julio de 1870 — contra las objeciones de la minoría y con audaz inversión del primitivo esquema sobre la Iglesia, que nunca fue discutido, se dio preferencia a los capítulos sobre el papa — y fundamenta en tres pasos la petrinidad, la perennidad y la romanidad de un primado en la Iglesia. Ya en la in-

---

25. Sobre la cuestión de la infalibilidad en el concilio Vaticano I, cf., a par de la bibliografía antigua, los trabajos aparecidos visperas del Vaticano II: R. AUBERT, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, en *Le concile et les conciles* (París 1960) 245-284; A. CHAVASSE, *L'ecclésiologie au concile du Vatican. L'infailibilité de l'Eglise*, en *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (París 1960) 233-245; W. CAUDRON, *Magistère ordinaire et infailibilité pontificale d'après la constitution «Dei Filius»*, en «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*» 36 (1960) 393-431; O. KARRER, *Das ökumenische Konzil in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart*, en *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, ed. por H.J. MARGULL (Stuttgart 1961) 237-284, part. 241-264; C. DEJAIVE, *Pape et évêques au premier concile du Vatican* (París 1961) 93-137; K. RAHNER, *Episcopado y primado* (Herder, Barcelona 1965) 99-108; G. THILS, *Parlera-t-on des évêques au concile?*, en «*Nouvelle Revue Théologique*» 93 (1961) 785-804; J.P. TORREL, *L'infailibilité pontificale est-elle un privilège «personnel»?* en «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» 45 (1961) 229-245; W. KASPER, *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I*, en «*Tübinger Theologische Quartalschrift*» 142 (1962) 68-77.

Sobre la cuestión de la infalibilidad en general es importante la obra colectiva: *L'infailibilité de l'Eglise. Journées oecuméniques de Chevetogne 25-29 sept. 1961* (Chevetogne 1963) con documentadas y luminosas contribuciones de J.J. VOM ALLMEN (sobre el Espíritu que lleva a la verdad), B. REYNERS (Ireneo), B.-D. DUPUY (el magisterio como servicio de la palabra), P. de VOOGHT (la palabra «infalibilidad» en la escolástica), G. THILS (infalibilidad en el Vaticano I), N. AFANASIEFF (punto de vista ortodoxo), H. BALMFORTH (punto de vista anglicano), J. BOSCH (punto de vista calvinista), J. DE SATCÉ (informe de la reunión). Bibliografía novísima en el capítulo siguiente.

roducción aparece claro el ambiente, por el que se llega a la definición del primado y de la infalibilidad: «Y puesto que las puertas del infierno, para derrocar, si fuera posible, a la Iglesia, se levantan por doquiera con odio cada día mayor contra su fundamento divinamente asentado; Nos juzgamos ser necesario para la guarda, incolumidad y aumento de la grey católica, proponer, con aprobación del sagrado concilio, la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico, para que sea creída y mantenida por todos los fieles, según la antigua y constante fe de la Iglesia universal, y a la vez proscribir y condenar los errores contrarios, en tanto grado perniciosos al rebaño del Señor» (Dz 1821).

El capítulo primero trata de la institución del primado apostólico en Pedro. Con referencia a Jn 1, 42; Mt 16, 16ss y Jn 21, 15ss se excomulga a quien «dijere que el bienaventurado Pedro apóstol no fue constituido por Cristo Señor príncipe de todos los apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción» (Dz 1823).

El capítulo segundo atañe a la perduración del primado petrino en los obispos romanos. Apelando a un discurso de los legados romanos en el concilio de Éfeso de 431 y a un sermón todavía posterior de León Magno, juntamente con una frase de Ireneo y otra de Ambrosio, que no tratan del obispo romano, sino de la Iglesia romana, se excomulga (*sea anatema*) «a todo el que dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el romano pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado» (Dz 1825).

El capítulo tercero determina el contenido y esencia del primado del obispo romano. Con referencia general a anteriores testigos romanos y conciliares y repitiendo una declaración del decreto para los griegos del concilio de Florencia de 1439, describiendo luego más exactamente el primado de jurisdicción y explicando la jurisdicción subordinada de los obispos, la comunicación libre y directa del papa con todos los creyentes y la posibilidad constante de recurso a su juicio último e inapelable, se excomulga finalmente (*sea anatema*) a todo el que «dijere que el romano pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como sobre todos y cada uno de los pastores y fieles» (Dz 1831).

No hay por qué repetir aquí muchas cosas, sobre todo porque nuestro tema no es el primado, sino la infalibilidad. Bastarán algunas indicaciones.

1. Aun cuando la diputación de la fe del Vaticano I, compuesta muy unilateralmente y de todo en todo bajo la férula curial, se había prohibido, por miedo antigalicano, toda formulación de límites del primado papal en la constitución misma, su ponente, sin embargo, como resulta claramente por las actas, indicó tales límites a que el papa está moralmente ligado: límites generales por parte de Cristo y de los apóstoles, del derecho natural y del derecho divino, límites dados particularmente por la existencia y ejercicio ordinario del oficio o ministerio de los obispos, así como límites también en el ejercicio del ministerio del

papa mismo, en cuanto no debe hacerse de forma arbitraria y desmedida, para la edificación y no para la destrucción de la Iglesia <sup>26</sup>.

2. La historia de la Iglesia, de la teología y del derecho canónico ponen de manifiesto que la cuestión del primado pontificio no puede verse en todo su alcance, si no se incluye la cuestión discutida y afirmada desde la edad media, pero tendenciosamente preferida en los concilios Vaticanos I y II, sobre la posibilidad de un papa cismático o herédito; la posibilidad, consiguientemente, de un papa que de sí y ante sí abandona la comunión con la Iglesia por su dominio arbitrario, pierde, por tanto, su oficio y, en circunstancias, ha de ser juzgado por un órgano representativo de la Iglesia (concilio, sínodo episcopal, colegio cardenalicio) <sup>27</sup>.

3. A toda la argumentación del Vaticano I respecto de la existencia de un primado petrino de *jurisdicción* y más todavía respecto de la *perduración* del primado petrino y, sobre todo, de una *perduración en el obispo romano* se oponen graves dificultades desde el punto de vista de la exégesis e historia actual (y en parte ya de la exégesis e historia de entonces), a las que ningún teólogo católico ha sido hasta hoy capaz de responder. Esas dificultades hacen que aparezca como sumamente problemática la posibilidad de demostrar de manera convincente una sucesión histórica del obispo romano en el primado de Pedro <sup>28</sup>.

---

26. Cf. las pruebas tomadas de las actas conciliares en *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, VII, 2.

27. Cf. en *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, VII, 3-5 las explicaciones siempre actuales sobre los casos no raros de conflicto entre el papa y la Iglesia, sobre la problemática tesis: *Prima sedes a nemine indicatur*, las deposiciones de papas en la edad media, la respuesta de la actual ciencia canónica sobre la pérdida del oficio del papa, y, finalmente, sobre la significación eclesiológica del concilio de Constanza, que depuso a tres papas rivales y representa con sus decretos el polo del Vaticano I.

28. Cf. la separación de lo cierto y lo incierto en *La Iglesia*, E 11, 3b.

4. La posible imposibilidad de una prueba exegética e histórica de una serie de sucesión no excluye que el primado de un individuo en la Iglesia no sólo no sea contrario a la Escritura, sino que pueda incluso ser conforme a ella, en cuanto se trate de una sucesión en el espíritu (básicamente también posible de manera carismática) en la misión y función petrina, en el testimonio y espíritu de Pedro; de una sucesión, consiguientemente, en un primado de servicio realmente vivido, que sería más que mero primado de honor o sólo primado de jurisdicción, que sería más bien un primado pastoral en el espíritu del Evangelio, en el sentido de Mt 16, 18; Lc 22, 23; Jn 21, 15-17 por el patrón no de León Magno, Inocencio III, Pío IX o Pío XII, sino por el de Gregorio Magno y Juan XXIII<sup>29</sup>.

b) En parangón con la definición del primado que se dejó intencionadamente indiferenciada, la definición de la infalibilidad papal se distingue por la clara formulación de las condiciones. ¡Un éxito de la oposición del Concilio que fue a la postre un fracaso! No cabe duda de que la fórmula definitivamente resuelta en un capítulo adicional a los tres capítulos sobre el primado, a que quedó reducida la constitución originaria sobre la Iglesia, se quedó muy atrás de las primigenias pretensiones del papa, sin duda, pero, en todo caso, de los ultramontanos extremos. Oíganse primero algunos testimonios característicos de los principales propagandistas de la definición de la infalibilidad, que ejercieron poderoso influjo sobre el clero y sobre el laicado católico.

Para el campeón de la infalibilidad pontificia en Inglaterra, el convertido y director de la «Dublin Review», W. G. Ward, «todas las instrucciones directamente doctrinales de todas las encíclicas, de todas las cartas dirigidas a obispos

---

29. Cf. las numerosas implicaciones y consecuencias de parejo giro de primado de poder a primado de servicio, en *La Iglesia*, E. 11, 3c.

particulares y todas las alocuciones pronunciadas por los papas, son declaraciones *ex cathedra e ipso facto* infalibles»<sup>30</sup>. El editor de «L'univers», el hábil y poco escrupuloso, pero ciertamente muy influyente publicista de la infalibilidad pontificia en Francia, el laico Louis Veuillot, escribe: «Todos sabemos con certeza una sola cosa, que nadie sabe nada excepto aquel hombre con quien Dios está para siempre, el hombre que realiza el pensamiento de Dios, cuyas inspiradas instrucciones debemos seguir sin desviación.» Y todavía durante el Concilio: «¿Cree o no cree la Iglesia que su cabeza suprema está inspirada por Dios, es decir, que en sus decisiones sobre fe y costumbres no puede errar?»<sup>31</sup>. Veuillot no vaciló en dirigir a Pío IX en persona, en «L'univers», los himnos al Espíritu Santo como el *Veni Sancte Spiritus* y parodiar el himno *Rerum Deus tenax vigor* en *Rerum Pius tenax vigor*. Pero también la revista romana de los jesuitas «La Civiltà Cattolica», redactada por teólogos, dejó que se imprimieran frases como las siguientes: «La infalibilidad del papa es la infalibilidad de Jesucristo mismo.» «Cuando piensa el papa, Dios mismo piensa en él»<sup>32</sup>. El famoso artículo de esta revista del 6 de febrero de 1869 — bajo el disfraz de «Correspondencia francesa» — puso en el primer plano de la discusión la definición de la «infalibilidad dogmática del papa», que debería tener lugar por aclamación unánime del Concilio (lo mismo que la de la ascensión de María) y produjo así un enorme revuelo<sup>33</sup>.

También entre los padres conciliares corrían concepciones en parte peregrinas acerca del papa. Se hablaba del papa como de «Vicediós de la humanidad» y Mermillod,

30. Así resume C. Butler la concepción de Warden, en BUTLER - LANG, *ibid.* 66.

31. Citado según BUTLER - LANG, *ibid.* 67.

32. Citado según BUTLER - LANG, *ibid.* 68.

33. Reimpreso en R. AUBERT, *Vaticanum I*, 299-309.

obispo vicario de Ginebra, hablaba en un sermón de la «triple encarnación del Hijo de Dios»: en el seno de la Virgen, en la eucaristía y en el viejo del Vaticano<sup>34</sup>. Y, lo que fue más importante para el Concilio, el enérgico conductor e instigador de la mayoría infalibilista, que no se arredraba ante las intrigas, el arzobispo de Westminster, Manning (el único convertido del Concilio, cosa de que él se gloriaba), había propuesto ya en 1865 una fórmula que hablaba, sin diferenciación de ningún género, de la infalibilidad de toda sentencia o declaración pontificia en materias de fe y costumbres: «Una sentencia (*oraculum*) del sumo pontífice en materia de fe, de costumbres o de los llamados hechos dogmáticos, o de aquellas verdades que giran en torno a la fe y costumbres, es infalible»<sup>35</sup>.

Compárese ahora con todo esto la fórmula que fue definida en el capítulo cuarto adicional sobre el magisterio infalible del obispo romano en la misma constitución *Pastor aeternus*, el 18 de julio de 1870, como dogma venido de Dios, una vez más con el motivo característico: «Mas como quiera que en esta misma edad en que más que nunca se requiere la eficacia saludable del cargo apostólico, se hallan no pocos que se oponen a su autoridad, creemos ser absolutamente necesario afirmar solemnemente la prerrogativa que el Unigénito Hijo de Dios se dignó juntar con el supremo deber pastoral» (Dz 1838). Y sigue la definición de la infalibilidad del papa, que, según el texto, hace el papa mismo «con aprobación del sagrado concilio»: «Que el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra* — esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe

---

34. R. AUBERT, *ibid.* 38.

35. El texto latino en R. AUBERT, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, en *Le concile et les conciles* (Paris 1960) 280.

ser sostenida por la Iglesia universal —, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (Dz 1839).

Esta fórmula definitiva, tal vez la octava o novena desde que se propuso el capítulo adicional, fue inequívoca para defensores e impugnadores. Léase a este propósito el informe de casi cuatro horas del obispo Vicente Gasser, ponente de la diputación de la fe, que se considera generalmente como comentario oficial de la definición de la infalibilidad<sup>36</sup>. ¿Cuándo es, pues, infalible el obispo romano? Cuando habla *ex cathedra*, es decir, en virtud de su suprema potestad docente. Para ello deben cumplirse, según la fórmula misma, las siguientes condiciones:

1. El obispo romano debe definir no como persona privada, ni siquiera únicamente como papa, sino como pastor y maestro supremo de la cristiandad, en virtud de su suprema autoridad apostólica; debe, por tanto, decidir en declarada forma definitiva; sólo así es sujeto o acaso tal vez mejor *órgano* de la infalibilidad eclesiástica.

2. Objeto de una definición infalible no puede ser una doctrina cualquiera, sino únicamente una doctrina en materias de fe y costumbres, siquiera ahí entre no sólo la verdad formalmente revelada (*credenda*), sino también toda verdad que esté en estrecha conexión con ella (y, por tanto, *tenenda*).

3. El obispo romano habla infaliblemente, no fun-

---

36. MANSI, 52, 1204-1230; 1.ª parte: *Relatio generalis*: a. argumentos de Escritura y tradición (1204-1212), b. Explicaciones de la definición misma (1212-1218); 2.ª parte: *Emendationes*, n.º 1-79 (1218-1230).

dándose en una nueva revelación (*revelatio*) o en una inspiración (que sólo se admite para la Sagrada Escritura), sino por razón de una asistencia divina (*assistentia*); de donde se sigue que la *causa* de la infalibilidad papal no es una asistencia constante del Espíritu Santo, sino que opera de caso en caso y sólo preserva del error, y por eso se llama asistencia negativa.

4. No se supone una infalibilidad concedida de manera exclusiva al obispo romano, sino la infalibilidad de la Iglesia, de que el Redentor mismo quiso que su Iglesia estuviera dotada en las decisiones definitivas sobre doctrinas de fe y costumbres; la Iglesia aparece aquí como *sujeto* (¿primario?) de la infalibilidad, cuyo órgano es el papa.

A la definición se añade la frase: «Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, *sea anatema*» (Dz 1840). Como se sabe, este *anatema* tuvo consecuencias concretas, no sólo la excomunión del principal teólogo católico de Alemania (y tal vez de Europa), Ignacio Döllinger, sino también un nuevo cisma: la escisión de la Iglesia viejocatólica o cristianocatólica en Alemania, Austria, Suiza y Países Bajos. ¿Tenía que ser así? Era de esperar un cisma y hasta, dadas las circunstancias, un cisma todavía mayor. El papa y la mayoría conciliar estaban dispuestos a tragárselo todo por amor a esta definición. También aquí el concilio Vaticano II ha procedido de otra manera, hasta en el trato dado a la minoría, que en este caso era conservadora.

## 6. ¿El papa contra la Iglesia?

La relación básica entre la infalibilidad de la Iglesia y la infalibilidad del papa queda sin resolver en la fór-

mula de Vaticano I. Y lógicamente se discute también en lo sucesivo hasta el Vaticano II, y después de éste, si hay un solo sujeto o dos sujetos de la infalibilidad eclesiástica: el papa solo o el papa y el episcopado y, en su caso, el Concilio. Sin embargo se trata de una discusión en torno a algo accidental. El mismo ponente de la comisión de la fe, Gasser, no tuvo inconveniente en rechazar la concepción de que «toda la infalibilidad de la Iglesia se concentrara únicamente en el papa o se derivara y comunicara del papa a la Iglesia»<sup>37</sup>. A él y a la mayoría no les interesaba tanto, con pragmatismo romano, parejas cuestiones de teoría abstracta, cuanto la decisión práctica y realista, a saber, que, aun sin la necesaria intervención de la Iglesia o del episcopado, el papa puede reclamar en todo momento para sí la infalibilidad eclesiástica y decidir definitivamente por sí solo toda cuestión teórica o práctica importante para la Iglesia. Y para que no quedara la más mínima puerta abierta para cualesquiera escapatorias galicanas, a última hora se supone que a propuesta de Manning y de Senestrey, obispo de Ratisbona, se añadió a la última frase de la definición otra que la remachaba: «Y, por tanto, las definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas y *no por el consentimiento de la Iglesia (non autem ex consensu Ecclesiae)*» (DZ 1839). Esta fórmula, ambigua para algunos, pero harto inteligible para los enterados, significa claramente que, para la plena validez de una definición infalible del papa, no es menester un asentimiento de la Iglesia, antecedente, simultáneo o posterior, y en particular no es menester, como pensaban los «galicanos» y algunos padres conciliares de la minoría, una consulta, cooperación o ratificación por parte del episcopado. Esta adición remachadora fue muy bien entendida y dio

---

37. MANSI, 52, 1261.

el último motivo para la marcha prematura de los más eminentes representantes de la minoría, entre ellos, a par de los arzobispos de Milán y St. Louis (Missouri), los representantes de las más importantes sedes metropolitanas de Francia, Alemania y Austria-Hungría, cuyos sucesores en el concilio Vaticano II constituirían el núcleo de la mayoría, ahora progresista, que, sin embargo, a vueltas de su lucha por la colegialidad y la inserción del papa en el pueblo de Dios, sólo repitió y no corrigió el famoso *non autem ex consensu Ecclesiae*. ¿Quedaron con ellos resueltos todos los problemas? Ni los infalibilistas papales ni los antiinfalibilistas galicanos penetraron entonces hasta el fondo de la cuestión. Sin embargo, veámoslo más despacio. Ya el mismo Gasser presentó en la relación de la comisión de la fe dos importantes precisiones, entre otras, respecto de la infalibilidad papal que parecieron a la minoría más claras que la definición misma.

En primer lugar, se ve claro que no se reclama para el papa una infalibilidad absoluta: «Respondo y confieso francamente que la infalibilidad pontificia no es absoluta en ningún sentido; porque la infalibilidad absoluta sólo conviene a Dios, verdad primera y esencial, que nunca ni por ningún caso puede engañarse ni engañar»<sup>38</sup>. La infalibilidad del papa, por lo contrario, como comunicada para fines determinados, está restringida de triple manera: *restricta est ratione subiecti..., ratione obiecti..., ratione actus...*<sup>39</sup>

Aparece, a par, claro que el papa no debe ser separado de la Iglesia: «... por eso no separamos al papa de la ordenada unión con la Iglesia. El papa, en efecto, sólo es infalible cuando, en su oficio de maestro de todos los cristianos y representando, consiguientemente, a toda la Iglesia,

38. MANSI, 52, 1214.

39. Ibid.

juzga y define lo que todos han de creer o rechazar»<sup>40</sup>. «El papa no puede ser separado de la Iglesia universal, como el fundamento no puede ser separado del edificio que está destinado a sostener»<sup>41</sup>. La infalibilidad del papa está ordenada al servicio pastoral de toda la Iglesia: «Fuera de esta referencia a la Iglesia universal, Pedro no dispone en sus sucesores de este carisma de la verdad, que se funda en la promesa cierta de Cristo»<sup>42</sup>.

Así que todavía puede citarse del Vaticano I algo que hubiera también placido a la mayoría del Vaticano II. Y algunos teólogos progresistas han podido lógicamente levantar grandes castillos en el aire fundados en tales precisiones. Pero todo ello no quita ni pone en el problema fundamental, y el problema fundamental sigue siendo el absolutismo papal, tal como se había formado desde el siglo XI y tal como se ha ejercido no sólo en la edad media y el renacimiento, sino también en la edad moderna a costa de la Iglesia y de la unidad de la cristiandad. Y es así que, a vueltas de todas las solemnes y piadosas palabras y decretos sobre la colegialidad, el concilio Vaticano II no logró arremeter contra este absolutismo papal. En el Vaticano II pudiera desde luego haberse aprovechado mucho más conveniente y democráticamente y, sin embargo, no menos efectivamente, la mayoría progresista, como lo hizo en gran escala en el Vaticano I la mayoría conservadora, poco escrupulosa, o sus capitostes; la Iglesia posconciliar tiene ahora que pagar las consecuencias de aquellos pútridos compromisos con la mayoría curial. El hecho de que la infalibilidad haya sido ahora afirmada, en toda forma, del episcopado dentro de la línea del Vaticano I, no representa un auténtico equilibrio (por depender ente-

---

40. MANSI, 52, 1213.

41. Ibid.

42. MANSI, 52, 1214.

ramente del papa) y agudiza incluso los problemas, como hemos visto en el contexto del magisterio ordinario. Todas las disposiciones del Vaticano II no impiden para nada al papa emitir por sí solo proclamaciones infalibles y, naturalmente, sobre todo falibles, cuando quiera y sobre todo lo que quiera, tal como lo quiso y determinó de todo punto el Vaticano I. Porque si miramos sin fantasía alguna (que por lo general no se cumple) lo que determinó el Vaticano I y ha confirmado de mala gana el Vaticano II, se ve claro que, respecto de la *Humanae vitae* y de otras cosas, Pablo VI tiene enteramente a su lado, a par de la teología de escuelas y del Vaticano II, evidentemente también al Vaticano I. Es más, todavía hubiera podido proceder mucho más despreocupadamente, con menos miramiento al episcopado, a la teología, a las comisiones y a la opinión pública de la Iglesia. Porque, ¿qué cariz presenta la sobria realidad jurídica y dogmáticamente amurallada?<sup>43</sup> También después del Vaticano I debe ejercer el papa su magisterio infalible en orden a la Iglesia, para edificación, utilidad y bien de la Iglesia universal<sup>44</sup>. Pero él y sólo él (de acuerdo, naturalmente, con su corte) puede determinar en cada caso lo que conviene y aprovecha a la Iglesia. También después del Vaticano I debe el papa proceder con cuidado y reflexión<sup>45</sup>; pero nadie en la Iglesia puede impedirle que proceda arbitrariamente y de sí y ante sí. También después del Vaticano I debe el papa utilizar para una definición (y, naturalmente, también para otras declaraciones doctrinales) los medios adecuados (concilios, sínodos, consejo de los obispos, cardenales, teólogos, etc.) para indagar rectamente la verdad y formularla adecuada-

---

43. Nos atenemos fielmente, como arriba, al comentario auténtico del obispo Gasser y de la comisión.

44. MANSI, 52, 1213.

45. MANSI, 52, 1214.

mente<sup>46</sup>; pero él sólo encuentra, sin tener que dar cuenta a nadie si ha de hacer o no uso de estos medios y cuándo y cómo deba hacerlo según la importancia de la cosa. Tampoco después del Vaticano I queda excluida en particular una colaboración del episcopado en una definición dogmática (y, cuando se estaba seguro de él, se aprovechó de buena gana, ya en 1854, y luego también en 1950, el concurso del episcopado)<sup>47</sup>; pero el papa y sólo el papa decide si se servirá o no de esta cooperación y si deberá y hasta qué punto deberá atenerse a ella.

Contra tales limitaciones teóricas y abstractas de su poder, probablemente ni el Rey Sol mismo hubiera tenido nada que objetar. Es menester ver sin género de ilusión alguna que, después del Vaticano I (y II), nadie puede impedir al papa que proceda arbitraria y autoritariamente en cuestiones doctrinales, infalibles o falibles. Naturalmente, en todo ello está ligado a la revelación y a la fe de la Iglesia; esto se recalca de buena gana; pero el papa determina por propia decisión y con los medios que le parecieren adecuados qué quiera decir esa revelación o cuál sea la verdadera fe de la Iglesia. Ello vale para todas las materias de fe y costumbres y para todo lo que, según opinión romana, caiga bajo esos conceptos; y cuántas cosas puedan caer, enséñalo la reciente y recentísima historia de la Iglesia. Pero ésta es cabalmente la doctrina del Vaticano I: Con sólo que el papa quiera, lo puede todo aun sin la Iglesia. Aquí cabalmente puso la mayoría infalibilista todo su ahínco, aquí se estrelló todo compromiso razonable, aquí había que triunfar a todo trance. Por eso cabalmente se introdujo a última hora para seguridad postrera el inciso: «pero no en virtud del asentimiento de la Iglesia.» Aquí, pues, se dividieron de hecho

---

46. MANSI, 52, 1213.

47. Ibid.

los caminos, como rectamente lo formuló el ponente de la comisión para quien un asentimiento de la Iglesia podía calificarse de «oportuno», o también de «relativamente necesario» o como se quiera, pero en ningún caso de «absolutamente necesario»: «En esta necesidad estricta e incondicional radica toda la diferencia que existe entre nosotros, y no en una oportunidad o necesidad relativa que debe dejarse completamente al juicio del obispo romano, que sopesa las circunstancias»<sup>48</sup>

Tampoco el Vaticano II ha cambiado nada en el sentido de que el papa tenga a su lado en caso decisivo el dogma y el derecho (y en este caso dogma y derecho son en buen romanismo una sola cosa). Y en este caso lo que interesa a los romanos es el dogma y el derecho y no la moral y la conciencia, que son asunto puramente personal del papa. Como ya Gasser mismo, a las exigencias de diversos padres conciliares, que pedían nuevas condiciones para el ejercicio de la potestad docente infalible («buena fe», «cuidado», «diligencia», etc.), respondió mansamente que tales condiciones ligarían desde luego la conciencia del papa, pero no por eso tendrían nada que ver con una definición: «Deben adscribirse más a la esfera moral que a la dogmática»<sup>49</sup>. Eso y algo semejante hubiera podido decir también Gasser probablemente de los discursos demasiado abstractos sobre diálogo y colegialidad, por lo menos de no querer ser más claro y concreto. Y es así que en Roma hubo quienes no se arredraron de decir que, aun en el caso de que el papa mismo pecara (por ejemplo, por falsos motivos) en el acto de la definición, seguiría teniendo razón en ella. Su pecado, como cuestión de moral y de conciencia, tocaría sólo a su confesor, pero su definición toca a la Iglesia. También el Rey Sol tenía

48. MANSI, 52, 1215.

49. MANSI, 52, 1214.

un confesor para cuestiones de moral y de conciencia, sin que ello lo atara lo más mínimo en su gobierno absolutista.

El papa y la curia pueden anular por sí mismos declaraciones abstractas conciliares sobre la colegialidad y cosas semejantes, como lo prueban, después del Vaticano II y sus decretos, no sólo las encíclicas y decretos arbitrarios del papa, sino también los dos sínodos episcopales «colegiales», de todo en todo manipulados por la curia y reducidos así a completa ineficacia, y de manera todavía más peligrosa el proyecto secreto romano, embutido de fórmulas del Vaticano II, pero concebido concretamente con espíritu absolutista, de una «Ley fundamental de la Iglesia católica» (*Lex fundamentalis Ecclesiae*), que enterraría definitivamente, caso de ser aceptado, todos los progresos del Vaticano II. ¿Cabe hacer algo contra todo ello? Ahora bien, si se quiere salir al paso a los romanos en su mismo plano, habría que asegurar precisamente la colegialidad en la Iglesia con todas las artes o artificios del derecho canónico, como han cuidado de hacerlo los romanos durante siglos respecto del primado papal. Sin limitar lo que fue dicho en el Vaticano I, todo empeño sería desde luego vano. Sólo así se pasaría de un monarca absoluto — el único del *Ancien Régime* que ha sobrevivido a la revolución francesa — por lo menos a un monarca constitucional, y del imperio romano a algo así como Commonwealth católico.

En este contexto no debería ya eludirse el caso posible de conflicto entre la Iglesia y el papa, caso que por táctica, ignorancia o miedo y cobardía se pasó en silencio en el primero y segundo concilio Vaticano, ni la posibilidad una y otra vez discutida en la tradición católica de un papa hereje o cismático. Porque lo que ya se notó en conexión con el primado papal de jurisdicción es igualmente posible en las decisiones doctrinales y ha habido hartos papas desde la antigüedad a los tiempos novísimos

que han sido posteriormente desautorizados por la Iglesia en cuestiones doctrinales. Por eso habría que preguntar de antemano, y hasta el concilio Vaticano I permite esta pregunta: si el papa puede ya tal vez proceder *sin* la Iglesia, ¿puede también proceder *contra* la Iglesia? Si el papa puede definir aun sin el *Consensus Ecclesiae*, ¿puede también hacerlo *contra* el *Consensus Ecclesiae*, por ejemplo, en una definición infalible, posible de todo punto para los ultras romanos, sobre la inmoralidad de la regulación de la natalidad? Ni el mismo concilio Vaticano I se atrevió a decir nada semejante, aunque hay teólogos romanos que, caso de que el papa estuviera contra toda la Iglesia, al papa sólo conceden la ortodoxia y a la Iglesia entera cargarían con la heterodoxia. Según la tradición clásica católica, incluso de la edad media y de la contrarreforma, es cierto que si un papa intentara excomulgar a la Iglesia entera o pronunciara una definición contra el consentimiento de la Iglesia, habría que tratarlo si no ya como hereje, por lo menos como cismático, «porque no quiere mantener como debe la unidad y unión con el cuerpo entero de la Iglesia»<sup>50</sup>.

## 7. Interrogantes críticos

Pero no basta lo hasta aquí dicho. Hay que plantear cuestiones más fundamentales. Comoquiera que, según la

---

50. F. SUÁREZ, *De charitate. Disputatio XII de schismate, sectio I (Opera omnia*, París 1858) 12, 733s. Lo que aquí hemos presentado como preguntas críticas, no son ideas tardías posconciliares. Sea lícito apuntar, como *pro domo*, que nuestro análisis de la problemática del primado e infalibilidad vaticana y el posible caso de conflicto entre el papa y la Iglesia fue publicado ya en *Strukturen der Kirche* (1962; trad. castellana *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1965) antes del Vaticano II y fue galardonado durante el Concilio con un proceso de la inquisición romana, pero la mayoría no se atrevió a expresar y discutir públicamente y a fondo estas cuestiones seriamente penosas para la curia.

doctrina romana, el primado doctrinal del papa resulta de su primado de jurisdicción, gravitan sobre el primado doctrinal las mismas dificultades irresueltas que gravan el de jurisdicción<sup>51</sup>: dificultades contra un primado doctrinal de Pedro, dificultades mayores contra la necesidad de una perduración de tal primado y dificultades sobre todo contra una perduración en los obispos romanos. Cabría esperar que nos siguiera ayudando aquí la *Constitución del Vaticano I sobre la infalibilidad pontificia*; pero ni los capítulos sobre el primado, ni el capítulo sobre la infalibilidad ofrecen una fundamentación suficiente de esta amplia definición que satisfaga por lo menos al estado actual de la teología. Y el teólogo no puede indudablemente conformarse o contentarse con la explicación jurídica de que el decreto es válido aun prescindiendo de sus fundamentos. Comoquiera que, según el mismo concilio Vaticano I, no se concede al papa ni al concilio revelación ni inspiración alguna nueva y comoquiera que el Vaticano I presenta su definición infalible sobre la infalibilidad como dogma revelado por Dios, según la concepción del Concilio mismo ese dogma debiera hallarse en los testimonios de esta revelación. Y así, lógicamente, el Concilio alega de todo punto esos testimonios. Sólo que aquí caemos en mayor perplejidad si cabe que en el contexto del primado. Hoy día sólo puede ayudarse a la Iglesia si se confiesa franca y honradamente esa perplejidad.

a) Choca de primera instancia que, aparte de una cita indirecta de Mt 16, 18, en todo el capítulo sobre la infalibilidad sólo una vez se cita la Escritura: «Yo he rogado por ti, a fin de que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando luego te hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 32).

---

51. Cf. cap. 11, 5.

Sea dicho de antemano que incluso cristianos fuera de la Iglesia católica verían con suma complacencia que alguien en la cristiandad ejerciera este servicio petrino con espíritu de veras evangélico, el servicio de fortalecer, consolar y alentar a los hermanos por la fuerza de la fe; así lo hizo Juan XXIII, a quien hay que mentar una y otra vez por ser el único ejemplo indubitable de los tiempos modernos; pero, como hemos dicho, nunca apeló a la infalibilidad y hasta renunció expresamente a declaraciones infalibles. No se trata, pues, de una sucesión vivida en el servicio de Pedro a la fe de los hermanos, sino de la sucesión histórica y formalmente jurídica de un magisterio papal que apele a la infalibilidad. Para ello habría que demostrar lo que hasta ahora no se ha demostrado de manera convincente con todas las especulaciones escolásticas y conclusiones lógicas:

1. Que en Lc 22, 32 (y en Mt 16, 18 y Jn 21, 15) se habla de un magisterio y por añadidura de un magisterio infalible; de infalibilidad, no se dice ahí palabra; ni siquiera aquel cuya fe no «cesa» (ésta es la traducción literal), tiene por qué estar en todo caso exento de errores y, a la postre, aun el no infalible (cf. Pedro) puede fortalecer en la fe a sus hermanos.

2. Que en Lc 22, 32 (y en Mt 16, 18 y Jn 21, 15) no sólo se habla con Pedro, sino también con cualesquiera sucesores suyos; de tales sucesores no se dice una vez más aquí palabra.

3. Que semejante sucesor universal sea el obispo de Roma, cosa que ofrece todavía muchas más dificultades respecto de un magisterio infalible que respecto de un primado de jurisdicción.

El que pueda responder a estas preguntas (en los textos escolares romanos yo por lo menos no las he encontrado respondidas), *hic Rhodus, hic salta!* Hasta ahora, sin

embargo, parece que ningún teólogo católico ha logrado convencer también a los cristianos fuera de la Iglesia católica, en quienes, después del Vaticano II, no es lícito suponer únicamente ignorancia o mala fe. Y en los católicos medios y a menudo también entre teólogos medios, como enseña la experiencia, es mejor no preguntar aquí por razones o fundamentos<sup>52</sup>.

Y todavía es menos alentadora la manera como en comentarios muy recientes (siquiera por lo general preconciliares) incluso de exegetas católicos que pasan por críticos se tergiversa la Escritura. Sobre Lc 22, 32 escribe, por ejemplo J. Schmid<sup>53</sup> de manera por de pronto completamente unívoca: «Las palabras aquí pronunciadas por Jesús no van más allá de la situación inmediata de la pasión y del círculo de los doce.» Naturalmente, pareja interpretación está en contradicción con la interpretación del concilio Vaticano I; pero el autor católico prosigue: «Pero relacionado con ellas» — el autor deja prudentemente impreciso si se incluye ahí a sí mismo — «el pasaje de Mt 16, 18» — no se dice con qué derecho ni por razón de qué principios hermenéuticos — «y reconociendo» — a lo que parece, menos un acto de intuición que de fe — «que en él se promete a Pedro una dignidad válida no sólo para su persona y para su tiempo» — cosa que en Mt 16, 18 es tan problemático como en Lc 22, 32, ¿qué pasa entonces? — «hay que reconocer entonces también que la misión de apoyar en la fe a los “hermanos” se extiende también a todos aquellos en los que Pedro se

---

52. Como resulta de la encuesta Enmid del año 1967, el 55 % de los católicos preguntados opinan que «el papa no puede ser infalible, porque es un hombre». Es instructivo que hasta el 44 % de los católicos prácticos son de esta opinión. En *Was glauben die Deutschen. Die Enmid-Umfrage: Ergebnisse, Kommentare*. Ed. por W. HARENBERG (Munich 1966) 42.

53. J. SCHMID, *El Evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona 1968, 477.

perpetúa como cabeza de la Iglesia (!)». Si se considera ya aceptable pareja argumentación «exegética», no habrá tampoco por qué maravillarse de que el exegeta pueda añadir todavía — en nota — la prueba dogmática de su argumentación, que será: «Concilio Vaticano I, sesión 4, capítulo 4.»

Sin embargo, sólo el lector ingenuo podría pasar por alto que, aparte las demás extrañezas, la ayuda del exegeta se ha quedado corta, pues al conc. Vat., sesión 4, capítulo 4, le interesa cabalmente lo que a pesar de todo no ha salido de esta extraña exégesis: que Lc 22, 32 tenga que ver no sólo con el «confirmar en la fe», sino con «definiciones infalibles».

Hay que recordar en este contexto que el paso capital de Mt 16, 18s, tan capital para los actuales obispos romanos que ahora exornan con grandes letras negras sobre fondo de oro la basílica de san Pedro, no aparece ni una sola vez en su texto pleno en toda la literatura cristiana de los dos primeros siglos; el pasaje es citado por vez primera en el siglo II por Tertuliano, pero no aplicado a Roma, sino a Pedro; sólo a mediados del siglo III, un obispo romano, Esteban II — un temprano ejemplo del autoritarismo romano que opera sobre todo con excomuniones y vituperó al gran Cipriano como pseudoapóstol y pseudocristiano — se refirió para la mejor tradición al superior rango de Pedro; pero sólo a partir del siglo IV se empleó Mt 16, 18s (señaladamente por los obispos romanos Dámaso y León) para apoyar una pretensión de primado, siquiera sin pretensión formal de infalibilidad; finalmente, en toda la exégesis oriental de Mt 16, 18 se piensa, hasta el siglo octavo y más allá, en el mejor de los casos, en un primado personal de Pedro sin que se tenga seriamente en cuenta una referencia al primado romano. Y, sea como fuere, ni en Occidente ni

en Oriente se pretende la infalibilidad del obispo romano con referencia a Mt 16, 18s o a Lc 22, 32.

b) Por ahí se entiende también ahora por qué en el Vaticano I cabalmente la definición de la infalibilidad se documenta con tan escasos *testimonios de la tradición*. Al comienzo del capítulo sobre la infalibilidad se afirma de manera general un primado docente del obispo romano (incluido o implícito en su primado de jurisdicción): «Así lo sostuvo siempre esta santa sede, lo comprueba el uso perpetuo de la Iglesia y lo declararon los mismos concilios ecuménicos» (DZ 1832). Si no queremos caer aquí en un círculo vicioso, hay que reflexionar de antemano que ninguna tradición eclesiástica puede ser admitida a ciegas, sino que debe juzgarse críticamente desde el primigenio mensaje cristiano: ¿Ha sido esta tradición un desenvolvimiento conforme al Evangelio, contra el Evangelio o al margen del Evangelio (*secundum, contra, praeter evangelium*)? El mero hecho y muy a menudo tampoco la legalidad jurídica significan teológicamente, visto desde el Evangelio, en modo alguno legitimidad; pero, respecto del magisterio infalible del obispo romano, surgen dudas incluso en el terreno de los hechos.

Claro está que nadie pondrá en tela de juicio el papel, en muchos casos saludable e impulsor, de la Iglesia romana. Esta Iglesia, distinguida a par por su antigüedad y poder, de la capital del imperio, que se hizo notar por su universal caridad y en distintas persecuciones dio testimonio de su fe, era tenida, y no sin razón, como fortaleza o baluarte de la ortodoxia. La Iglesia romana se había acreditado en la lucha contra gnósticos, marcionitas y montanistas; la idea de la tradición y sucesión apostólica se había afirmado aquí ya tempranamente, y tanto respecto del símbolo bautismal como del canon neotestamentario la influencia de Roma fue importante. En cuestiones de doc-

trina, la Iglesia romana tomó prudentemente una posición media y mediadora, en la que fue luego apoyada particularmente por Alejandría. Que a todo esto el prestigio de la comunidad pasara a su obispo, es lo más natural del mundo.

Sin embargo, no cabía hablar de un primado doctrinal y ménos de una infalibilidad del obispo romano ni siquiera de la Iglesia romana. La pretensión romana se hizo problemática apenas, entendida cada vez más jurídicamente, quiso imponerse autoritariamente sin respeto a la particularidad e independencia de las otras Iglesias en doctrina, liturgia o constitución eclesiástica. Así, por ejemplo, cuando en esta federación de iglesias episcopales, hacia fines del siglo II, Víctor, obispo romano, excomulgó por razón de una nueva fecha romana de pascua a toda el Asia Menor (teniendo en contra a los obispos de Occidente, particularmente Ireneo, y a los de Oriente), o cuando a mediados del siglo III el obispo Esteban, por estimar de modo diferente el bautismo de los herejes, quiso a su vez excomulgar a grandes territorios de la Iglesia (teniendo en contra a Cipriano, las Iglesias de África y las grandes Iglesias de Oriente). Ni Víctor ni Esteban pudieron imponerse con la pretensión de un primado en la sucesión de Pedro. Sólo a partir de la época constantiniana — digno de notarse sobre todo el sínodo occidental truncado de Sárdica (Sofía) de 343 — se realizó más y más en la Iglesia de Occidente, bajo influjo romano, una estructura monárquica. Así, cuando el obispo Dámaso reclamó por vez primera exclusivamente para la cátedra romana el título de sede apostólica; cuando luego el obispo Siricio (más importante que él es su contemporáneo Ambrosio, obispo de Milán) se llamó a sí mismo por vez primera «papa», comenzó a llamar por las buenas «apostólicos» a sus propios estatutos, tomó el estilo oficial imperial y amplió

enérgicamente por todos los lados sus facultades de oficio; cuando luego el obispo Inocencio I quiso que todo asunto importante, aun después de haber sido tratado en sínodos o concilios, fuera propuesto al obispo romano para su decisión, e intentó imponer con ficciones históricas la centralización litúrgica, etc. Bien conocida es la ulterior organización del poder de la santa sede romana, particularmente en el contexto de los estados de la Iglesia y de la falsificada «donación constantiniana», de la falsificación tan monstruosa como influyente de las decretales isidorianas y finalmente de la reforma gregoriana.

A partir de la reforma gregoriana de la alta edad media comienza el poder romano a repercutir de manera estrictamente jurídica y centralista hasta dentro de la doctrina. Cierto que en la contienda arriana fue importante el influjo de Roma, y León alcanzó en Calcedonia una gran victoria; pero, por el mismo tiempo, los más importantes obispos y teólogos, incluso de la Iglesia de Occidente, Ambrosio y Agustín, no dedujeron de las palabras a Pedro en Mt 16, 18 ningún privilegio en favor del obispo de Roma como sucesor del mismo Pedro, sino que en conjunto su pensamiento se movió en la línea de Cipriano. Y si ahora los obispos romanos desde Dámaso a León intentaron sacar de aquellas palabras conclusiones jurídicas en favor de una jurisdicción romana sobre otras Iglesias, sus pretensiones se quedaron provisionalmente, en gran parte, en postulados romanos que no fueron aceptados ni realizados en la Iglesia. Y cabalmente el gran romano y jurista León, que se adornó por vez primera con el título del sumo sacerdote pagano: *Pontifex Maximus* y exigía con referencia a las palabras a Pedro obediencia y hasta sumisión del concilio ecuménico, hubo de aguantar cómo el mismo concilio de Calcedonia concedía a su gran antagonista de Constantinopla la misma posición de supremacía

como patriarca de la Iglesia oriental. Y aun cuando los concilios ecuménicos, en que, fuera de Calcedonia, apenas si ejercieron influencia los obispos romanos, no querían tomar decisiones de fe sin el papa o contra el papa — patriarca de la Iglesia occidental y primer patriarca de la Iglesia imperial —, daban, sin embargo, sus decisiones por propia plenitud de poderes, como por lo demás no eran convocados por el obispo romano, ni dirigidos por él ni por él necesariamente confirmados. Y cuán poco se entendiera la pretensión romana de ortodoxia como infalibilidad, pusieronlo de manifiesto de manera drástica la excomunión en el quinto concilio ecuménico de Constantinopla el año 553 del papa Vigilio, que seguidamente cedió, y luego particularmente la famosa condenación del papa Honorio I en el sexto concilio ecuménico de Constantinopla el año 681, que fue repetida por el sínodo trullano de 692 y por el séptimo y octavo concilio ecuménico y aceptada por lo demás también por el sucesor de Honorio, el papa León II, y confirmada de nuevo por los papas siguientes.

Hasta el siglo XII, fuera de Roma no se entiende la importancia de la Iglesia romana para la doctrina como autoridad docente propiamente dicha y en sentido jurídico, como recientemente, resumiendo toda la investigación, lo explica todavía Yves Congar en su obra maravillosamente rica sobre la eclesiología de la alta edad media: «En la autoridad doctrinal que se reconocía expresamente al papa, se trata más de una cualidad religiosa, que Roma debe al hecho de ser el lugar del martirio y sepulcro de Pedro y Pablo: Pedro es la fe; Pablo es el predicador de la fe. Se afirma de buena gana que la Iglesia romana no erró nunca en la fe. Así aparece como ejemplar, por ser la Iglesia de Pedro, el primero que confesó ejemplarmente a Cristo... Pero esto no quiere decir conceder lo que nos-

otros, de manera impropia, llamamos infalibilidad del papa o, más exactamente, infalibilidad de los juicios que él puede pronunciar en última instancia como pastor universal y supremo. En ocasiones se impugnan las declaraciones doctrinales de los papas»<sup>54</sup>. Y Congar se refiere aquí a la obra de J. Langen, que ha rebuscado y reunido cuantos hechos y textos pueden demostrar que, desde el siglo VII al XII, no se tuvo al papa por infalible<sup>55</sup>.

Pero el gran cambio tuvo también lugar respecto de la autoridad docente en conexión con la reforma gregoriana, cuando se habían ya olvidado las condenaciones de aquellos papas. Las monstruosas falsificaciones de las decretales pseudoisidorianas, procedentes del siglo IX (115 documentos completamente falsificados de los obispos romanos de los primeros siglos desde Clemente de Roma, 125 documentos auténticos con interpolaciones) tuvieron ahora también efecto respecto de la autoridad doctrinal del papa<sup>56</sup>. Estas falsificaciones destruyeron todo sentido de desenvolvimiento histórico de las instituciones y despertaron la impresión e ilusión de que ya la Iglesia más antigua había sido gobernada hasta en sus pormenores por decreto de los papas; una imagen de la Iglesia y un derecho canónico, que aparece totalmente concentrado en la autoridad romana. Para cuestiones doctrinales fueron importantes sobre todo las siguientes falsificaciones: la celebración de todos los concilios, incluso de los provinciales, estaría ligada a la autoridad del papa, y todos los

---

54. Y. CONGAR, *L'Écclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (Paris 1968) 159s.

55. J. LANGEN, *Das Vatikanische Dogma von dem Universal-Episcopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der exegetischen Überlieferung*, 4 t. (Bonn 1871-1876) II, 123s.

56. Cf. *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, VII, 6; Y. CONGAR, *ibid.* 226-232. Cf. H. FUHRMANN, *Päpstlicher Primat und Pseudoisidorische Dekretalen*, en «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 49 (1969) 313-339.

asuntos de mayor importancia deberían someterse en la Iglesia al juicio del papa. El papa aparece de sí y ante sí como fuente de toda norma para la Iglesia entera: «El Pseudoisidoro atribuye al magisterio y a la autoridad disciplinar del papa un carácter autónomo, que no está ligado a las normas de la tradición. A un contemporáneo de Cipriano, el papa Lucio, atribuye la declaración que la Iglesia romana, «madre de todas las iglesias de Cristo», no ha errado nunca»<sup>57</sup>.

Sobre estas y semejantes declaraciones se apoyó Gregorio VII en la segunda mitad del siglo XI para su concepción monárquica de la Iglesia, que representaba de hecho una nueva constitución de la misma y luego, en la primera mitad del siglo XII, el fundador de la ciencia canónica, Graciano, en cuyo *Decreto*, fundamental para toda la posteridad, incluso para el *Codez Juris Canonici* de 1918, se citan del Pseudoisidoro 324 pasajes de papas de los cuatro primeros siglos, de los que 313 está demostrado que son falsificados. Desde ahora, Mt 16, 18 es referido en Roma exactamente en este sentido de absolutismo monárquico a la Iglesia romana y a su obispo, y ello con todas las consecuencias jurídicas que supieron sacar de este primado los grandes papas legisladores de los siglos XII y XIII, imponiéndolas con ayuda de los sínodos papales, legados pontificios y órdenes mendicantes, independientes de los gobiernos locales de la Iglesia (obispos y párrocos), todo lo cual evidenciaba un supremo sentido práctico. Tanto el imperio germánico de Occidente como el imperio de Oriente eran débiles por este tiempo y además, como consecuencia de la mentada evolución, las Iglesias orientales se habían apartado de Roma; por este tiempo se consumó definitivamente el cisma con Orien-

---

57. Y. CONGAR, *ibid.* 230.

te. Así que ahora no se cruzaba en el camino obstáculo alguno para el desenvolvimiento de la autoridad docente papal. Ciertamente que todavía Gregorio VII en su *Dictatus papae*, sólo de la Iglesia romana afirma que no pueda errar nunca en la fe, y no pudo imponerse su afirmación de una santidad personal del papa, que se le comunicaría por los méritos de Pedro; probablemente se hubiera podido volver muy fácilmente contra la legitimidad de un papa. El mismo derecho canónico de espíritu curial mantuvo la doctrina de que un papa puede hacerse hereje y ser entonces juzgado por la Iglesia; pero, a pesar de todo, en el siglo XIII alcanzó el poder papal su punto culminante no sólo en la política mundial y en el derecho canónico, sino que se impuso también en la teología más bien reservada.

Tomás de Aquino sobre todo, que pertenecía a una orden mendicante de régimen central, insertó la nueva evolución política y jurídica de la segunda mitad del siglo XIII en el sistema teológico. Sin menoscabo de todos los méritos indiscutibles de Tomás de Aquino en los restantes campos de la teología, es menester ver esto claramente. Particularmente en su opúsculo *Contra errores Graecorum*, que Tomás escribió por encargo de la curia en 1263 para el papa Urbano IV y sus negociaciones de unión con el emperador Miguel VIII Paleólogo, demuestra contra los débiles griegos de manera exorbitante los derechos romanos, lo que luego repercutió a su vez sobre Occidente. En conexión con las cuestiones supremas sobre la doctrina trinitaria se «demuestra» hacia el fin de la obra contra los griegos, en varios capítulos que rebosan francamente de citas falsarias, «que el papa romano es el primero y el más grande de todos los obispos», «el mismo papa tiene la presidencia sobre toda la Iglesia de Cristo», «él mismo tiene la plenitud de potestad en la Iglesia».

«el papa romano es sucesor de Pedro en la misma potestad que a éste le fuera conferida por Cristo»<sup>58</sup>. En cuanto a la autoridad doctrinal del papa demuestra Tomás «ser asunto del papa determinar la que sea de fe», todos estos capítulos culminan en la proposición formulada a lo que parece dogmáticamente por vez primera por Tomás y que Bonifacio VIII definió luego de manera ruda en la bula *Unam sanctam*: «someterse al papa romano es necesario para la salvación»<sup>59</sup>. También en este artículo fundamental para la autoridad docente del papa se apoya Tomás en falsas citas del *Liber thesaurorum* de Cirilo, que tomó de un anónimo *Libellus de processione Spiritus Sancti*: «Se explica que Tomás extractara del *Libellus* cabalmente aquellas proposiciones que se prestaban para fundar las suyas acerca del primado; pero, según lo dicho, se trata por lo general de proposiciones que están falsificadas o interpoladas por falsificaciones»<sup>60</sup>.

Estas tesis, que estriban en falsificaciones, fueron luego recogidas por Tomás también en la *Summa Theologiae*, donde ahora sobre todo hacen historia. Para nuestro contexto es fundamental el artículo sobre si pertenece al papa establecer símbolos de la fe<sup>61</sup>. Como es corriente, la tesis se niega primero con la indicación, históricamente de todo punto recta, de que «la composición del símbolo se hizo en un concilio general». Sin embargo, a ello responde Tomás con una proposición que sólo prueba por un pasaje de las decretales, que se funda a su vez una vez

---

58. TOMÁS DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, parte II, cap. 32-35; en los más recientes comentarios católicos, como el de R.A. VERARDO (*Opuscula theologica*, ed. MARIETTI 1954), provisto de excelente introducción, se tratan y notan francamente las falsificaciones. En este punto son básicos los estudios de F.H. REUSCH, *Die Fälschungen in dem Tractat des heiligen Thomas von Aquin gegen die Griechen* (Munich 1889).

59. TOMÁS DE AQUINO, *ibid.*, cap. 36.

60. F.H. REUSCH, *ibid.* 733.

61. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* II-II, q. 1, a. 10.

más sobre las mentadas falsificaciones pseudoisidorianas y no corresponde por ningún caso a la verdad histórica<sup>62</sup>: «Ahora bien, esta clase de concilios sólo pueden reunirse por la autoridad del sumo pontífice. Luego una nueva proposición del símbolo pertenece a la autoridad del sumo pontífice.» Y luego la respuesta extensa de Tomás: «Una nueva redacción del símbolo es necesaria para evitar los errores que surgen. Incumbirá, pues, la redacción del símbolo a la misma autoridad a la que pertenece determinar por sentencia las cosas de fe para que sean mantenidas inalterablemente por todos. Ahora bien, esto pertenece a la autoridad del sumo pontífice, “a quien conciernen — como se afirma en el *Decreto* (y aquí se cita una vez más un pasaje de las Pseudoisidorianas) — las cuestiones mayores y más difíciles de la Iglesia”. De ahí también que el Señor diga a Pedro, a quien constituyó en pontífice sumo: “Yo he rogado por ti para que no desfalleza tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.” La razón está en que una debe ser la fe de toda la Iglesia, según las palabras del apóstol: “Que todos habléis igualmente y no haya entre vosotros cisma.” Esto no podría salvarse si una cuestión sobre la fe, nacida de ella, no fuese sancionada por aquel que gobierna toda la Iglesia, para que sea así su sentencia mantenida firmemente por todos. Por consiguiente, a la autoridad exclusiva del sumo pontífice compete redactar un nuevo símbolo, como también las restantes cuestiones que conciernen a toda la Iglesia, como reunir el concilio general y otras.»

No cabe duda de que, fundándose, como se supone, de buena fe sobre falsificaciones, Tomás de Aquino puso así los fundamentos para la doctrina de la infalibilidad definida por el Vaticano I. No es que se impusiera inme-

---

62. Cf. *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, VII, 6.

diatamente de manera universal. Poco tiempo después, la cautividad babilónica de Aviñón, el cisma de Occidente con sus dos y luego tres papas opuestos y finalmente la época de los concilios hicieron ver que las exageraciones de la autoridad papal docente eran tan utópicas como las exageraciones de la potestad de jurisdicción en terreno eclesiástico y civil. Sin embargo, después del concilio de Constanza, el cardenal Torquemada renovó la descrita eclesiología papalista sobre base tomista (siquiera reconozca la posibilidad de un papa hereje), y fue seguido posteriormente, cuando la curia volvió nuevamente a prevalecer, por los contemporáneos de Lutero, el cardenal Cayetano y Jacobazzi; pero en el siglo xv y al estallar la reforma protestante — hay que decirlo para entender a Lutero — no había en la Iglesia una concepción unánime sobre el primado pontificio (y su relación con el Concilio) ni sobre la autoridad doctrinal del papa. El mismo concilio de Trento, por miedo a un conciliarismo que pudiera levantar de nuevo cabeza, no se atrevió a tomar decisión alguna sobre estas cuestiones. Sin embargo, el cardenal Belarmino recogió de nuevo la línea Tomás de Aquino-Torquemada-Cayetano y luego, en el siglo xix, cuando el tiempo estaba ya maduro para una definición, vino a ser juntamente con Tomás de Aquino testigo de excepción de la infalibilidad del papa. Notemos sólo al margen que la condenación del papa Honorio por varios concilios ecuménicos y varios papas fue desconocida para Tomás de Aquino; después de su descubrimiento, empero, fue presentada sin remilgos por Torquemada como error de los griegos, y luego por A. Pigge y Belarmino, en tiempo de la reforma protestante; con menos remilgos todavía, como falsificación de las actas conciliares por los griegos (contra la hipótesis de la falsificación había protestado ya el teólogo del concilio tridentino, Melchor Cano), y que, final-

mente, esta condenación de un papa fue reconocida desde luego por los infalibilistas del concilio Vaticano I en su historicidad, pero ahora, a la inversa, la decisión de Honorio fue interpretada como declaración no hecha *ex cathedra*, subterfugio anacrónico que ahora se ha hecho habitual<sup>63</sup>.

A base de esta historia brevemente esbozada de la infalibilidad papal se comprenderá por qué el Vaticano I se contentó para fundarla con las breves afirmaciones generales de que «así lo mantuvo siempre esta santa sede» y que «así lo confirma el constante uso de la Iglesia». ¡La *realidad histórica* presenta otro cariz! Las exageraciones papalistas de la autoridad docente en teoría y práctica pueden desde luego fundarse en falsificaciones hoy día demostradas y en las decretales que se fundan a su vez en ellas, así como en los teólogos que aceptan como demostrativas aquellas decretales; pero no en la Sagrada Escritura ni en la tradición universal ecuménica de la Iglesia del primer milenio. Estas exageraciones tienen parte esencial de culpa en el mantenimiento del cisma con las Iglesias de Oriente, que no han aceptado nunca esa evolución, y con las Iglesias de la reforma protestante, que atacaron a esa evolución en nombre de la libertad del Evangelio y del hombre cristiano<sup>64</sup>.

Si fuera en absoluto menester una nueva ilustración de la problemática evolución que acabamos de mostrar, tómese, por así decir, como contraprueba, los textos conciliares citados en el capítulo cuarto de la constitución *Pastor aeternus* en favor de la infalibilidad pontificia: ninguno de los tres textos sorprendentemente extensos procede de un concilio que haya sido generalmente reconocido como

---

63. Sobre la cuestión del papa Honorio cf. R. BÄUMER, Artículo *Honorius* 1., en LThK v (Friburgo-Basilea-Viena 1960) 474s (bibliografía).

64. Sobre la estimación de esta evolución, remitimos una vez más a *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, VII, 3-6, y *La Iglesia*, E 11, 3.

ecuménico. Que no se citara precisamente el concilio de Calcedonia con su famoso canon 28, que reconoce a la nueva Roma (Constantinopla) los mismos derechos honoríficos que a la antigua Roma, no hay por qué tomárselo a mal al Vaticano I; aquí habla cabalmente otra tradición, que no es la romana (Heinrich Denzinger, que en otros casos anda tan escrupulosamente a caza de citas en favor del primado y de la infalibilidad, siquiera provengan en parte de documentos de muy segundo orden, se calla, como otras muchas cosas, también este canon de un concilio ecuménico que no encaja en el sistema). Pero, ¿qué demuestran, por otra parte, a base de toda la evolución histórica en el segundo milenio, las citas del concilio de Lyon (1274) y de Florencia (1439): confesiones romanas compuestas por romanos sobre el primado romano, que se intentó imponer — a la postre sin éxito — a los griegos políticamente muy apretados por los turcos? Pero, aun poniendo muy de relieve la autoridad docente romana, ni en el texto de Lyon ni en el de Florencia se dice palabra sobre la infalibilidad. Lo mismo cabe decir del cuarto concilio de Constantinopla (869-870), que es citado como primer testimonio por el Vaticano I: ni palabra sobre la infalibilidad ni palabra tampoco sobre el obispo romano, sino únicamente sobre la sede romana. Sin embargo, tampoco este Concilio pertenece a los concilios ecuménicos universalmente reconocidos; al contrario: celebrado en la disputa del patriarca Ignacio contra el patriarca Focio, fue formalmente anulado algunos años después, se perdieron la totalidad de sus actas originales y a consecuencia de ello es completamente desconocido en todas las colecciones bizantinas.

En Occidente no tuvo este Concilio peso alguno, hasta que en la segunda mitad del siglo XI — una vez más en conexión con la reforma gregoriana y la definitiva ruptura

con Constantinopla — comenzó a citarse como octavo concilio ecuménico<sup>65</sup>.

c) Si ahora damos, finalmente, una ojeada general sobre la fundamentación tan evidentemente escasa como frágil del dogma de la infalibilidad en Escritura y tradición, cabe admirarse cómo la inmensa mayoría de los obispos pudieron dar su asentimiento a esta definición. De ahí que se hayan estudiado también los *motivos*.

Indudablemente, entraron en juego muchos motivos ajenos a la teología. Ya hemos aludido a la mentalidad, marcada por la restauración, el romanticismo y el tradicionalismo, de la mayoría de los obispos y de la repugnancia que llevaba aneja contra las ideas modernas liberales y democráticas, que les hizo defender una reforzada ordenación jerárquica, apoyada de todo en todo sobre el papa. Ya hemos hablado de la devoción sentimental de nuevo cuño tributada a Pío IX, que no podía negarle ningún deseo serio y veía en la definición de sus privilegios una compensación de la ignominia porque había pasado. Habría que hablar además del deseo de muchos obispos de liquidar definitivamente el «galicanismo», que era sentido como debilitación del frente unido católico, y también de la presión de la curia, que hubo de jugar indudablemente su papel, sobre todo cerca de obispos que, aun financieramente, dependían de ella. Pero todo esto no basta para explicar los motivos.

¿Qué motivos fueron, pues, los que decidieron a la postre la definición de la infalibilidad papal? ¿Que para la mayoría de los obispos la infalibilidad papal constaba ya como cosa de evidencia primera antes de que fuera defi-

---

65. Sobre ello está de acuerdo K. BAUS, art. *Konstantinopel* (v), en *LThK* VI (Friburgo-Basilea-Viena 1961) 495-497. J. ALBERIGO Y OTROS, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Friburgo 1962) 133-135. H. ALEVISATOS (ortodoxo), *Les conciles oecuméniques V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup>*, en *Le concile et les conciles* (París 1960) 119-123.

nida! La mayoría de ellos procedían de países en su máxima parte tradicionalmente católicos, y a ellos se unieron los orientales formados en Roma y casi todos los obispos misioneros, así como algunos en cuyos países era particularmente aguda la lucha contra el liberalismo o contra el protestantismo. Para todos ellos, que no se habían roto demasiado la cabeza sobre las inmensas dificultades exegéticas, históricas y sistemáticas que estaban sobre el tapete, la cosa era clara de antemano, como expone exactamente R. Aubert, que analiza puntualmente los distintos motivos: «Aun cuando estos prelados no aprobaban de todo en todo todas las tendencias centralistas de la curia, nada tenían que objetar a que el Concilio reconociera de manera solemne la infalibilidad del papa, que, por lo menos en la práctica, era reconocida de muy atrás por la totalidad de sus fieles y de su clero y cuya rectitud era para ellos cosa averiguada. En las tesis galicanas o febronianas veían por lo contrario una recaída en teorías superadas, mientras la antigua tradición estaba atestiguada por varios pasajes escriturarios, que les parecían completamente unívocos, y por todos los maestros de la escolástica, desde Tomás a Belarmino. Consideraron, pues, por cosa de todo punto obvia aprovechar la oportunidad del Concilio para hacer proceso sumario a las discusiones sobre este tema que volvían a agitarse y eran, según su convicción, absolutamente infructuosas»<sup>66</sup>.

Sin embargo, no se pasará, por otra parte, por alto que tampoco en la minoría — compuesta sobre todo de obispos alemanes, austrohúngaros y unos treinta obispos franceses y veinte italianos, más algunos orientales — los motivos eran distintos y la situación real no estaba en modo alguno completamente aclarada. También entre ellos tenía su papel

---

66. R. AUBERT, *Vaticanium* I, 132.

la educación y la situación política de sus países: se temía una nueva condenación de las ideas modernas y la correspondiente reacción de los gobiernos. Pero más importantes eran los motivos pastorales y ecuménicos. Se temía y, como lo mostraría la realidad, por desgracia con mucha razón, un cisma y un peligro para los esfuerzos ecuménicos y, en su caso, una renovada agresividad de sectores protestantes. Los motivos capitales, sin embargo, eran de naturaleza teológica, como lo pone una vez más muy bien de relieve Aubert, siquiera — esto no puede pasarse enteramente en silencio — aprovechando sin reflexión, como es costumbre, etiquetas teológicamente desclasificadas (nosotros las marcamos con interrogantes), que no dejan ver que, detrás de muchas de estas tendencias, se esconde la más antigua y mejor tradición católica: «En primer lugar estaban las consideraciones teológicas: una concepción galicana (?) o semigalicana (?) del magisterio de la Iglesia, según la cual, en casos perfectamente determinados, el papa no podría decidir cuestiones de doctrina de fe independientemente de todo asentimiento del episcopado; la influencia de la tradición de Bossuet; la tendencia al episcopalismo (?), que procedía de los teólogos febronianos (?) del siglo XVIII; dificultades históricas, como la condenación del papa Honorio el año 681; la concepción arcaizante (?) de la teología, que miraba demasiado exclusivamente (?) a las fuentes y había así perdido el sentido para la realidad de una evolución dogmática (?); tales son los motivos que los llevaron a la conclusión de que el papa no goza del privilegio de la infalibilidad o de que la cuestión no estaba aún suficientemente esclarecida y era, por tanto, prematuro quererla decidir en el momento presente. Pero todavía parece haber sido más frecuente entre los motivos teológicos la preocupación, de todo punto legítima, pero a veces algo exagerada (?) de salvar el segundo elemento que, por de-

recho divino, constituye la jerarquía eclesiástica: el episcopado»<sup>67</sup>.

Y, sin embargo, tiene Aubert, con muchos otros, de todo punto razón, cuando echa aquí mano de etiquetas como «galicanismo», «semigalicismo», «episcopalismo», «febronianismo» y otras. Porque tampoco desde una perspectiva teológica puede pasarse por alto que la minoría misma estaba en gran parte pegada a estados de la cuestión tradicionales. Ello radicaba principalmente en que la minoría conciliar, dentro de la diferencia de motivos y posiciones, se concentraba en aquella cuestión por la que la oposición contra una definición de la infalibilidad podía lograr la más amplia base: la cuestión de la oportunidad. La cuestión de la oportunidad relegó a muy segundo término la cuestión objetiva. Se evitó acometer la cuestión de la infalibilidad desde el centro de la misma. Pero a lo largo de todo este capítulo ha podido resultar sin duda claro que la doctrina tradicional sobre la infalibilidad eclesiástica, por muy puntualmente que esté descrita en la teología escolástica y en los concilios Vaticano I y II, estriba en fundamentos que, para la teología actual y tal vez ya para la de entonces, no pueden calificarse de ciertos e inatacables.

---

67. R. AUBERT, *ibid.* 138s.

*EL PROBLEMA CENTRAL***1. Deslindes negativos**

Si ya los fundamentos de la doctrina neoscolástica de la infalibilidad son tan frágiles y su configuración, tanto en el contexto del papa (Vaticano I), como en el contexto del episcopado (Vaticano II) plantea tantos problemas irresueltos y tal vez insolubles, ¿no sería acaso lo más sencillo y mejor dar en absoluto de mano a toda doctrina sobre la infalibilidad de la Iglesia? Pero — así cabría preguntar a su vez —, ¿qué se haría entonces de aquellas promesas bíblicas, a que se refiere la doctrina de la infalibilidad y fueron desde luego hechas, según el primigenio testimonio cristiano, a la Iglesia a diferencia de cualesquiera otras sociedades y estructuras puramente profanas y que han llegado hasta nosotros en distintas tradiciones? Según esas promesas, el Señor estará con sus discípulos hasta el fin del mundo, las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia, el Espíritu de verdad la introducirá en toda verdad, y la Iglesia será fundamento y columna de la verdad.

En este capítulo se trata cabalmente de evitar una solución de corto circuito a derecha o a izquierda, y de

precisar más bien el planteamiento de la cuestión y localizar las dificultades fundamentales. Ello se hará a base de lo explicado en los capítulos precedentes y, a par, para confirmar y matizar lo dicho a base de las novísimas publicaciones que han aparecido en 1970 sobre todo en conexión con el centenario del Vaticano I y su definición de la infalibilidad. Así se verá claro que se han dicho desde luego muchas cosas buenas y exactas precisando y corrigiendo la definición vaticana, pero que sigue todavía sin verse con suficiente precisión la cuestión central. ¿Qué constituye propiamente el *problema central* dentro de la problemática de una infalibilidad de la Iglesia, si prescindimos ahora de los fundamentos insuficientes, impugnables y frágiles de que hemos tratado en el capítulo anterior? Empezamos por deslindar negativamente, a fin de dar luego una respuesta positiva.

#### a) *La falta de libertad del Vaticano I*

1. Que la mayoría conciliar estaba prisionera en la espiritualidad de la restauración política y religiosa, del tradicionalismo antiilustrado y del papalismo absolutista es hecho afirmado hoy, a la distancia histórica de cien años, incluso por autores católicos, con la misma franqueza que el clima conciliar opresor en parangón con el Vaticano II y la influencia autoritaria sobre el Concilio por parte de Pío IX. He aquí algunos testimonios más recientes de lado católico.

Sobre el *condicionamiento y limitación ideológica* del Vaticano I escribe el historiador de la Iglesia luxemburgués Víctor Conzemius, editor de la correspondencia de Ignacio von Döllinger con lord Acton: «En la época de la restauración el papado vino a ser apoyo imprescindible de un pensamiento retrogrado de monarquía legitimista. Además,

se ofrecieron nuevas posibilidades de despliegue de la autoridad papal en el terreno espiritual, pues por efecto de la secularización las Iglesias nacionales de Francia, Austria, Alemania e Italia se vieron en gran parte descargadas de funciones seculares. Al apoyarse ahora en Roma buscaban respaldo contra una política estatal que intentaba en parte expulsar a la Iglesia de la vida pública y en parte también domesticar burocráticamente la libertad que acababa de conquistar. Roma dio seguro respaldo a las Iglesias nacionales que luchaban por su libertad, lo mismo que a las Iglesias misionales de América y Asia, que se habían desarrollado rápidamente en el siglo XIX. Como contrapartida, se produjo una vinculación más fuerte de estas Iglesias a la central romana. Además, Roma dio también temporalmente auténtico espacio de juego a fuerzas progresistas católicas, que se agitaban contra la tutela estatal de la Iglesia en el estado policiaco de la era de la restauración. El papado fue extraordinariamente favorecido por una corriente ideológica que tendía inmediatamente a un fortalecimiento de su prestigio moral. Heraldos de este movimiento fueron dos franceses: de Maistre y Lamennais, ambos convertidos, que, tras largos años de enajenamiento, volvieron de nuevo a la Iglesia. Para de Maistre y Lamennais la Iglesia católica era el pilar básico del orden social europeo; el que la atacara, minaría las bases de la sociedad»<sup>1</sup>.

Importante para la inteligencia histórica de esta ideología es el breve resumen de las ideas de ambos padres del ultramontanismo papal, que sólo en la segunda mitad del siglo se propagaría también con todos los medios por obra de Roma entre el pueblo cristiano y el clero: «Típica de Maistre es su cadena lógica de pruebas, con que trató

---

1. V. CONZEMIUS, *Das Konzil des Papstes. Vor 100 Jahren begann das Erste Vatikanum*, en «Publik», de 5-12-1969.

ue ganar para sus ideas al rey francés Carlos IX: "No hay moral pública ni carácter nacional sin religión, no hay religión europea sin cristianismo, no hay cristianismo sin catolicismo, no hay catolicismo sin papa, no hay papa sin la supremacía, que es atributo suyo." De la pluma de Maistre fluyeron fórmulas lapidarias como ésta: "Sin el romano pontífice no hay cristianismo." O esta otra: "El cristianismo estriba exclusivamente sobre el romano pontífice." De Maistre no dio las razones de su tesis, sino que se contentó una y otra vez con remachar de manera apodíctica el paralelismo entre la sociedad eclesiástica y la civil. "No puede haber, dice, sociedad humana sin gobierno, no puede haber gobierno sin soberanía ni soberanía sin infalibilidad." De Maistre lleva aquí a cabo una especie de identificación cósmica entre la Iglesia y la sociedad. Ambas están sometidas a las mismas leyes, al mismo *ethos* o carácter. Sufre una especie de manía mental de tener que recalcar el principio de autoridad. El refugio en la autoridad, que él transfigura en oráculo mítico, le parece el único remedio para salir de la crisis social de su tiempo. Conviene recordar que este conde saboyano escribe en una confrontación muy consciente contra la revolución francesa y escribe cabalmente en Rusia, regida por feudalismo autoritario, donde era embajador en la corte del Zar. Sus doctrinas, que en Roma mismo fueron recibidas con reservas, hacen pronto escuela. Lamennais, gran sembrador de ideas preñadas de futuro, se convierte en su vulgarizador. Lima sus asperezas, las pone en contexto inmediato con la vida eclesiástica y les otorga así una enorme fuerza de penetración»<sup>2</sup>.

En el ambiente de desastre de los años que preceden a la pérdida de los estados de la Iglesia, cuando se renueva

---

2. Ibid.

el dinero de san Pedro como donativo voluntario para el papa y la curia, grandes cantidades de dinero fluían de toda Europa a las cajas romanas y jóvenes católicos, entre ellos particularmente holandeses, competían entre sí para ser admitidos en el ejército pontificio, Pío IX vino a ser símbolo de la voluntad católica de pervivencia: «Tal fue el clima en que maduró la concepción para la que un fortalecimiento de la autoridad papal apareció como *alfa* y *omega* de la sabiduría eclesiástica. Dentro de la historia del espíritu es interesante observar que, cuando la autoridad objetiva iba lentamente sustituyendo la autoridad personal, la Iglesia no sólo mantiene la autoridad personal, sino que le da una nueva consagración dogmáticamente orlada. El ataque general contra el cristianismo no hizo sino afianzar esta actitud de espíritu»<sup>3</sup>.

Sobre el *clima* conciliar mismo hace notar el historiador de los concilios Hubert Jedin: «El clima en que se desarrolló el Concilio estaba cargado de tensión; pero no era la tensión gozosa y esperanzadora con que se esperó el concilio ecuménico después del primer anuncio por el papa Juan; los temores predominaban sobre las esperanzas, particularmente entre las capas intelectuales dirigentes de los países de habla alemana y de Francia. Poco antes había declarado Pío IX, con el *Syllabus*, la guerra al pensamiento moderno y a las ideas modernas sobre el estado»<sup>4</sup>. Y todavía con más claridad habla el dogmático Walter Kasper sobre los efectos de este clima, tan distinto del que reinó en el Vaticano II sobre la definición del Concilio mismo: «Las diferencias entre los dos Concilios se expresan también en un clima conciliar muy diferente. Tendencias azuzonas y francamente fanáticas condujeron en el

---

3. Ibid.

4. H. JEDIN, *Das erste Vatikanische Konzil im Lichte des zweiten*, en «Vaterland», de 17-1-1970.

Vaticano I a declaraciones en parte por extremo exageradas y poco equilibradas sobre el primado y la infalibilidad del papa. Una minoría considerable y objetivamente muy calificada de obispos fue sencillamente preterida. La mayor parte de ellos salieron exasperados de Roma ya antes de la conclusión oficial del Concilio. Para la vida interna de la Iglesia, para la unión con las Iglesias separadas, no menos que para las relaciones con el mundo moderno, se crearon así problemas que en modo alguno han sido eliminados todavía por el concilio Vaticano II. El primado del papa, que fue definido por el Vaticano I como centro, signo y principio de unidad, ha venido a ser de hecho una razón más de la separación entre las Iglesias y ocasión de muchos cismas psicológicos dentro de la Iglesia misma. Ello quiere decir que los problemas planteados por el Vaticano I no están todavía en modo alguno liquidados»<sup>5</sup>.

Finalmente, sobre la *influencia de Pío IX* en el Concilio dice a su vez W. Kasper: «El Concilio del último siglo fue convocado por Pío IX para condenar los errores de la edad moderna, así como el concilio de Trento condenó las herejías de los reformadores protestantes en el siglo XVI. Como remedio contra la crisis, que ya se dibujaba entonces, de la sociedad moderna se quiso presentar la autoridad infalible del papa. Juan XXIII, por lo contrario, en su memorable discurso de apertura de 11 de octubre de 1962, repudió a todos los profetas de desastres, para quienes todo va en la sociedad y en la Iglesia de mal en peor y el mundo estaría ya tocando a su fin. Juan XXIII recomendó a la Iglesia no aplicar en las actuales circunstancias medidas de rigor, sino de misericordia, y abrir de par en par las ventanas hacia afuera»<sup>6</sup>. Y respecto a los procesos

---

5. W. KASPER, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Der Weg vom Vatikanum I zum Vatikanum II*, en «Publik», de 12-12-1969.

6. Ibid.

concretos escribe H. Jedin: «Hay que conceder que en la lucha altamente dramática por la formulación de la definición de la infalibilidad, Pío IX no guardó la reserva que se impuso su sucesor durante el concilio Vaticano II en la discusión sobre el capítulo tercero de la *Constitución sobre la Iglesia*. A él se debió ya el haber desprendido el capítulo sobre el papa del esquema general sobre la Iglesia en marzo de 1870. Partiendo de sus personales ideas sobre la extensión de la infalibilidad, trató durante el debate de influir en su sentido sobre los padres conciliares y, por ejemplo, al cardenal Guidi de Bolonia, que había propuesto en la congregación general de 18 de julio un compromiso que satisficiera a la minoría, le propinó ya por la tarde del mismo día ásperas reprensiones y se dejó evidentemente llevar de un arrebató de ira hasta pronunciar la famosa frase, que ya a la mañana siguiente corría por el Concilio: “la tradición soy yo”»<sup>7</sup>.

Todo esto — ya lo hemos advertido en el capítulo precedente — ha de tenerse en cuenta no sólo para enjuiciar el Concilio, sino también las definiciones mismas, que sólo pueden ser entendidas partiendo de este condicionamiento ideológico y de este clima conciliar.

2. Sin embargo, y a pesar de todo, no puede sostenerse la afirmación tantas veces repetida de que el Concilio no fue libre. A despecho de todas las escandalosas manipulaciones del Concilio por parte de la curia, del papa y de los dirigentes de la mayoría; hubo libertad de palabra (y a menudo se habló en él con más claridad que en el Vaticano II) y libertad de voto. Lo decisivo fue que la mayoría no necesitaba ser empujada violentamente a la definición, pues correspondía completamente a su pensamiento. Al reproche de que el Concilio no fue libre, contesta

---

7. H. JEDIN, *ibid.*

Conzemius: «No es verdad. Ciertamente que la dirección conciliar adicta a la curia ejerció a veces presiones indebidas. El papa mismo se mostró demasiado como hombre de partido en estallidos ocasionales de su temperamento fácilmente irrefrenado. Pero no se recortó por ello el derecho a manifestar libremente la opinión, ni se atentó en su núcleo más íntimo a la libertad del Concilio. La mayoría del Concilio no necesitaba ser puesta en fila por la curia; pensaba, como hemos expuesto, en categorías que venían a reforzar las prerrogativas pontificias. Los campeones resueltos de este rumbo o tendencia no eran obispos italianos o españoles, sino gentes del norte: Manning, arzobispo de Westminster; Senestrey, obispo de Ratisbona, y Mermillod, vicario apostólico de Ginebra»<sup>8</sup>. Acertadamente dice también el publicista católico Walter Dirks: «La mayoría de los padres — y lo mismo cabe decir sin género de duda del pueblo cristiano — no sólo seguía la presión del papa, tan tenaz como clarividente en sus fines, sino que creía con él en el presupuesto más importante de la dogmatización: que la Iglesia cristiana — de los herejes protestantes no había por qué preocuparse — había creído en todo momento en la infalibilidad doctrinal del sucesor de Pedro. Y es así que, según su idea, los dogmas no crean verdades nuevas, sino que definen más puntualmente lo que ha sido ya creído siempre y por todos»<sup>9</sup>.

## b) *La cuestión del primado*

1. Una inteligencia sobre el ministerio de Pedro en la Iglesia y sobre la cuestión del primado no sería de

---

8. V. CONZEMIUS, *ibid.*

9. W. DIRKS, *Das Dogma von den fehlbaren Päpsten. Die Wandlung der katholischen Kirche seit 1870*, en «Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt» de 11-1-1970.

antemano imposible. Aquí es particularmente instructivo el novísimo diálogo, por ejemplo, con la Iglesia viejocatólica que se separó de la Iglesia universal por razón de la definición del Vaticano I.

Ya la «Declaración de Utrecht» de los obispos internacionales viejocatólicos de 24 de septiembre de 1889, a vueltas de rechazar «los decretos vaticanos de 18 de julio de 1870 sobre la infalibilidad y el episcopado universal» no tenía en cambio nada que objetar contra «un primado histórico, tal como varios concilios ecuménicos y padres de la antigua Iglesia lo habían concedido al obispo de Roma como *primus inter pares* (es decir, como primero entre iguales), con asentimiento de toda la Iglesia del primer milenio»<sup>10</sup>. Las siete tesis aprobadas ahora el 13 de septiembre de 1969 por una conferencia de teólogos viejocatólicos y con asentimiento simultáneo de la conferencia episcopal viejocatólica internacional<sup>11</sup> precisan la declaración de Utrecht (tesis 1) y afirman la «posición aparte de Pedro» en el Nuevo Testamento, a la que conviene «una importancia significativa para la Iglesia», de forma que «las funciones encomendadas a Pedro deben hacerse valer también en la estructura de la Iglesia» (tesis 2-4). Sin tocar desde luego «el terreno de las consecuencias dogmáticas» (cf. tesis 6), pueden por otra parte afirmarse que «la función que incumbió a Roma en la historia de la Iglesia, estaba en el signo de la aceptación de esta función», aun cuando quedó a veces «fuertemente oscurecida» (tesis 5). La consecuencia en la tesis 7: «En correspondencia con la función que Pedro cumplió según el testimonio de la Escritura, debiera definirse un ministerio de Pedro como servicio a Cristo, a su Iglesia y al mundo, por la obligación (no por competencia de derecho) de adelan-

10. Citado en «Publik», de 23-1-1970.

11. Texto publicado en «Publik», de 23-1-1970.

tarse en todas las situaciones decisivas con una iniciativa, que facilite a la totalidad de la Iglesia su propia decisión, la expresión de su fe y la representación visible de su unidad.»

Estas tesis explicadas por el principal teólogo viejo-católico Werner Küppers, gratamente apolémicas y con miras al futuro<sup>12</sup>, ofrecen para el interlocutor católico competentísimo Heinrich Bacht «auténticas posibilidades para una inteligencia»<sup>13</sup>. Por razón de sus propios estudios<sup>14</sup>, el autor no puede menos de asentir a ello. Igualmente cuando Bacht escribe: «La actual teología católica sabe de una “jerarquía de verdades” (decreto sobre el ecumenismo, n. 11); ahora bien, en esta jerarquía la cuestión sobre el primado pontificio ocupa indudablemente un segundo puesto. Sabe igualmente que, en el complejo fenómeno del papado, han confluído elementos de muy diverso origen y dignidad y que el deslinde de esos elementos es una tarea urgente. La teología católica sabe también que no todos los privilegios papales, de que se habla en el Vaticano I, son de derecho divino; y sabe además que en la marcha de la teología que condujo al Vaticano I, la función del papa se desprendió de manera indebida del conjunto de la Iglesia y urge, por tanto, encuadrar la cuestión del primado en el conjunto de la doctrina sobre la Iglesia. Además, ya antes del concilio Vaticano II, comenzó el “desmonte” de la concepción unilateralmente jurídica de las estructuras de la Iglesia. Se sabe igualmente muy bien de lado católico el hecho de que la doctrina sobre la constitución eclesiástica recibió su cuño a la sombra de la reforma gregoriana con su orientación exclu-

12. W. KÜPPERS, *Sieben Thesen der alt-katholischen Kirche*, en «Publik», de 23-1-1970.

13. H. BACHT, *Dialog mit den Alt-Katholiken aufnehmen*, en «Publik», de 23-1-1970.

14. Part. *La Iglesia*, E II, 3.

siva a la cuestión del “poder” y de la “autoridad”. Añádase la distancia crítica ante múltiples “insuficiencias” y estrecheces del concilio Vaticano I (turbia agitación de los infalibilistas, falta de responsabilidad ecuménica, innecesaria agudización por el *anatema...*)»<sup>15</sup>. Bacht concluye con un llamamiento a la inteligencia: «¡Ojalá los responsables entiendan los signos del tiempo!»<sup>16</sup>.

2. Pero con la regulación de la cuestión del primado, no queda ya resuelta o despachada la cuestión de la infalibilidad, sino que sólo se plantea correctamente.

Es sorprendente que ni en las siete tesis de la Iglesia viejocatólica, ni en la interpretación de Küppers, ni en la respuesta de Bacht ocurre la palabra «infalibilidad». Difícilmente se trata de azar. Se referirá sobre todo a la infalibilidad la tesis 6 viejocatólica: «No obstante las numerosas evoluciones fatales del pasado, que condujeron a diversos cismas, entre ellos el de Utrecht, se dogmatizó en el concilio Vaticano I, partiendo de una previa inteligencia axiomática, un pensamiento autoritario, que no puede fundarse por la Escritura y la tradición.» Y a la cuestión de la infalibilidad sobre todo aludiría también Walter Küppers, cuando establece en las tesis una «reserva completa frente al terreno de las consecuencias dogmáticas que de ordinario predomina precisamente en la cuestión del papa». «Esta reserva se funda en la intuición de que para la discusión dogmática faltan aquí precisamente, hasta ahora, los presupuestos comunes»<sup>17</sup>.

Con ello se ve claro que, para los viejocatólicos — nada digamos de los ortodoxos y protestantes — una regulación general de la cuestión del primado no significa ya la regulación o solución de la cuestión de la infalibilidad. Éste

---

15. H. BACHT, *ibid.*

16. *Ibid.*

17. W. KÜPPERS, *ibid.*

representa sin duda absolutamente el más grave obstáculo en el camino hacia la inteligencia ecuménica.

c) *Los derechos de la conciencia*

1. Los derechos de la conciencia quedan en pie aun frente al dogma. No hay por qué repetir aquí lo que explicamos en el capítulo primero con referencia a un párrafo de las «Estructuras de la Iglesia». Afortunadamente, en la época posconciliar, la encíclica *Humanae vitae*, ha impulsado fuertemente la urgente y necesaria formación de la conciencia de los católicos aun frente a solemnes declaraciones doctrinales del papa.

Como testimonio más reciente en favor de la libertad como factor de la fe misma citemos las claras palabras de W. Kasper en su reflexión sobre el «camino de la Iglesia del Vaticano I al Vaticano II»: «Sólo si la Iglesia guarda su propia libertad, puede estar al servicio de la libertad de los otros. Por eso, su autoridad debe ser la "autoridad de la libertad". De hecho, la fe es esencialmente un acto de libre asentimiento; pero, como acto que es también plena y enteramente humano, no excluye, sino que implica responsabilidad intelectual. Esta responsabilidad no puede ni debe relegarla nadie como si dijéramos en una obediencia ciega a la Iglesia oficial y su magisterio. Una obediencia de fe contra la propia intuición o inteligencia sería un acto inmoral»<sup>18</sup>. Igualmente W. Dirks: «También para los católicos vige la doctrina paulina, confirmada por Tomás de Aquino, según la cual es pecado todo lo que no procede "de la conciencia" o convicción. Entra en los presupuestos del sistema de la Iglesia católica que la fe debe aceptarse y mantenerse libre y voluntariamente»<sup>19</sup>.

18. W. KASPER, *ibid.*

19. W. DIRKS, *ibid.*

2. Pero con ello no queda despachada la cuestión objetiva de una infalibilidad papal o episcopal. Ciertamente que, sobre todo en los últimos tiempos, es corriente recurrir a la conciencia y en general a factores subjetivos excusantes o atenuantes, allí donde la teología moral no llega a más en cuestiones objetivas. Así, cabalmente en la confusa moral sexual católica pudieron hacerse por lo menos subjetivamente tolerables muchos yugos objetivamente duros (falta de conocimiento o falta de voluntad libre excusa de falta grave en el pecado solitario o en la regulación de la natalidad). Como legítima defensa de la conciencia y repulsa pastoral contra un magisterio autoritario que impide por todos los medios la discusión, ha estado y está justificado este recurso a la subjetividad. Pero esto no debe convertirse en excusa o escapatoria para no acometer tampoco teológicamente las cuestiones objetivas. Las instrucciones de los confesores no son sustitutivo de una seria crítica teológica. Esto vale de manera particular para la cuestión de la infalibilidad. Cristianos particulares, teólogos, obispos y conferencias episcopales se han valido, por ejemplo, en el caso de la encíclica *Humanae vitae* del recurso a la conciencia, y con razón; pero ni la teología ni los dirigentes de la Iglesia quedan por ello excusados de acometer a fondo la cosa misma y ello significa en el caso concreto, aparte de todas las cuestiones de teología moral, acometer la cuestión de la autoridad del magisterio: Aun prescindiendo de todos los derechos de la conciencia, ¿está o no está justificada la pretensión de infalibilidad por parte del magisterio («ordinario», o «extraordinario», papal o episcopal)? Si ya antes se hubiera acometido esta cuestión con la necesaria seriedad, se habrían ahorrado muchos conflictos de conciencia.

d) *Oportunidad, condiciones y límites de la definición de la infalibilidad*

1. Aun cuando se niegue con la minoría conciliar de entonces la oportunidad de la definición de la infalibilidad, una vez que esta definición es un hecho, la clara visión de las modalidades y limitaciones de la definición vaticana es presupuesto de una discusión objetiva.

Comoquiera que ya inmediatamente antes del concilio Vaticano II nos ocupamos de ello, lo hemos resumido una vez más todo en el capítulo precedente, tanto por un análisis de la definición misma, como destacando las precisiones más importantes dadas por la comisión de la fe. Con ocasión del centenario del concilio Vaticano I ha hecho Johann Finsterhölzl, bajo un título prometedor, «Reflexiones sobre la definición de la infalibilidad en el Vaticano I»<sup>20</sup>.

El autor realza rectamente que el Concilio definió menos de lo que hubieran deseado los partidarios de la definición y de lo que se temían los adversarios. Sus disquisiciones, orientadas por la ponencia o informe de Gasser, sobre el sujeto, extensión, objeto y forma de la infalibilidad apuntan dondequiera «a la necesidad de considerar al papa con más claridad que entonces como órgano de la Iglesia, y reconocer la infalibilidad del papa como acto de la infalibilidad de la Iglesia»: «El Concilio omitió harto tímidamente recalcar que el papa mismo pertenece primariamente a la Iglesia que oye con fe, y a la que se dirige con sus exigencias la palabra de Dios y su interpretación por la tradición. No se veda un asentimiento a una definición dogmática, sino que por lo contrario se le fomenta»<sup>21</sup>.

---

20. J. FINSTERHÖLZL, *Belastung oder Verheissung?*, en «Publik», de 9-1-1970.

21. *Ibid.*

2. Pero ni las limitaciones que se afirman de la infalibilidad pontificia ni la inclusión del papa en la Iglesia resuelven en manera alguna el problema de la infalibilidad eclesiástica misma.

Cuando, por ejemplo, W. Dirks, bajo el bello título: «El dogma de los papas falibles» designa como la «novedad» de la definición vaticana «cabalmente la limitación, la puntual y precisa fijación de los límites y condiciones», ello es de todo punto exacto. Pero luego, alegando que en el espacio de cien años sólo dos veces se ha hecho uso de esta infalibilidad (en 1854 para la inmaculada concepción de María, y en 1950 para su ascensión corporal al cielo), concluye la tesis de que «en 1870 prácticamente se dogmatizó también la falibilidad del papa. Todas las teorías de una autoridad graduada no quitan ni ponen en el hecho de que muchas encíclicas de papas en parte muy autoritarios han sido caracterizadas de falibles en el estricto sentido del dogma. El papa de la *Humanæ vitæ* ha tenido que oírlo con mucha fuerza»<sup>22</sup>. Pero sobre ello hay que notar que: 1. de hecho y acaso por desgracia la falibilidad no ha sido precisamente *dogmatizada*, 2. un solo dogma infalible y hasta la posibilidad de pareja dogmatización infalible basta para plantear en toda su agudeza el problema de la infalibilidad, 3. precisamente la encíclica *Humanæ vitæ* pone en claro que, con la limitación de la infalibilidad, dada la simultánea infalibilidad del magisterio ordinario, no se puede ir tan lejos como se querría de buena gana imaginar.

O cuando dice J. Finsterhölzl: «La verdad, que le ha sido dada a la Iglesia, vive esencialmente de la fidelidad de Dios, que se dirige a ella como verdad»<sup>23</sup>, ello es de todo punto exacto. Mas cuando concluye de ahí, por

22. W. DIRKS, *ibid.*

23. J. FINSTERHÖLZL, *ibid.*

corto circuito, la «infallibilidad de la Iglesia, de la que dice el Vaticano I que se expresa en solemnes definiciones del magisterio papal», se salta la cuestión decisiva de si «la verdad y fidelidad de Dios mismo» halla cabalmente en tales definiciones, «de manera excelente, su realización histórica» y cómo se prueba esa afirmación.

O cuando piensa que el Vaticano II, en el artículo 25 de la *Constitución sobre la Iglesia*, ha dado una «interpretación precisa» del objeto y extensión de la infalibilidad, pasa por alto que, como hemos demostrado, el Vaticano II no dice respecto del objeto y extensión de la infalibilidad ni más ni menos que el Vaticano I, si no es que esta infalibilidad del Vaticano I se predica también ahora, en toda forma, del episcopado.

O cuando el mismo autor, con referencia a la frase citada también por nosotros de Gasser, piensa poder afirmar: «Queda descartado atribuir atributos divinos al papa con referencia a la infalibilidad pontificia definida»<sup>24</sup>, sobre ello pudiera haber leído ya en un libro «preconciliar»: «Por otra parte, estas discusiones entre católicos proceden de la dificultad específica de la infalibilidad y hacen sobrestimar mucho la importancia de los puntos de detalles teológicos controvertidos, en cuanto al diálogo ecuménico. No hay que hacerse ilusiones: el papa ¿es infalible solo o en unión con el episcopado? ¿Necesita o no que se le ayude? La infalibilidad ¿se ciñe sólo a los asuntos de fe y costumbres o alcanza más allá? El papa infalible, que define, ¿necesita para ello, sí o no, de la Iglesia? Etcétera. Todas estas cuestiones resultan muy secundarias para un protestante. Para explicarlo en dos palabras: basta que en la historia de la Iglesia, que dura hace siglos, un papa aunque fuera único, haya podido,

---

24. Ibid.

en un momento cualquiera, expresar con absoluta certeza una proposición de fe obligatoria para la Iglesia, en su cualidad de papa, *a priori* infalible, para que el problema se plantee en toda su crudeza: ¿un hombre, que no es Dios, infalible? Lo que es válido para *un solo* hombre, lo es también *para varios*, y lo es también para un concilio ecuménico en la medida en que, en la infalibilidad de un concilio, se trata exactamente de lo mismo que en la infalibilidad de un papa»<sup>25</sup>.

De estas diferenciaciones resulta que no daremos un paso adelante en la discusión, si sólo nos ocupamos en la interpretación de las definiciones vaticanas, siquiera lo hagamos ahora con superior apologética y dialéctica posconciliar. Esto resulta también largo y aburrido. Hay que interrogar más bien críticamente las definiciones mismas: por una parte, respecto de la solidez de sus fundamentos, como hemos hecho en el capítulo precedente; de otra, como vamos a hacerlo en este capítulo, respecto de la validez de su principio. El Vaticano I mismo (juntamente con el Vaticano II) obliga a ese planteamiento más radical de la cuestión.

### e) El término «infalibilidad»

1. La ambigüedad del término es hoy día generalmente admitida. Ya el ponente de la comisión, Gasser, hacía notar que la palabra *infallibilis* es ambigua, porque «por ejemplo, en la lengua alemana, podría fácilmente confundirse con “impecabilidad”»<sup>26</sup>. De hecho, las finas distinciones de la teología vaticana no se han impuesto en el público fuera de la Iglesia ni dentro de la Iglesia.

Recientemente, ha aludido Heinrich Fries a la anfibia-

---

25. *Estructuras de la Iglesia* VIII, 3.

26. MANSI, 52, 1219.

logía de las palabras «infallibilidad» e «irreformabilidad»: «Ninguna de las dos palabras es inequívoca y cabe preguntar por qué se emplean todavía, aun cuando con su empleo se juntan asociaciones de ideas que no corresponden a la cosa. Con infalibilidad se junta la idea de un *non plus ultra* absoluto; de hecho, se quiere decir que en esa decisión de la fe en que se trata de la verdad de Jesucristo, la Iglesia no puede caer en error. Con “irreformable” se junta la idea de una absoluta fijeza de la cosa y de su forma de expresarla, pero tampoco es éste su sentido. Lo irreformable excluye desde luego en la definición un error sobre la fe, pero abre a par la posibilidad de otra versión o redacción más completa, que no puede recaer desde luego en el estadio de una nueva inobligatoriedad, pero deja abierto lo dicho en el dogma a una inteligencia más profunda y lo pone bajo la palabra de Dios. Sin embargo, ¿quién atribuye ese sentido a la palabra “irreformable”»<sup>27</sup>.

2. Pero tampoco una mejor traducción de *infallibilitas* resuelve la cuestión objetiva. Dado que el Vaticano I entendió la *infallibilitas* en general como *immunitas ab errore*<sup>28</sup>, yo mismo propuse antes la sustitución de la palabra «infallibilidad» por «inmunidad de error» (o inerrancia), que no tiene el mismo resabio moral de «impecabilidad», confesando, eso sí, claramente que con ello no se hacía mucha luz teológica<sup>29</sup>.

Partiendo de la raíz de *infallibilitas* (*fallere* = hacer resbalar, hacer dar un mal paso, extraviar, engañar, mentir) traduje yo más tarde y tal vez también más afortunadamente *infallibilitas* por «imposibilidad de mentir», que tiene ciertamente un sentido más general: *infallibilitas*

---

27. H. FRIES, *Das Lehramt als Dienst am Glauben*, en «*Catholica*» 23 (1969) 154-172 (cita 165s).

28. Cf. MANSI, 52, 7-14-24 etc.; cf. en la Constitución misma: *ab errore illibata* (Dz 1836).

29. *Estructuras de la Iglesia* VIII, 2c.

puede entonces entenderse como participación de la verdad de Dios mismo, que, según el Vaticano I, no puede engañarse ni engañar (*Deus revelans, qui nec falli nec fallere potest*. Dz 1789). *Infallibilitas* significaría entonces estar libre de todo engaño, de mentira y de embuste<sup>30</sup>.

Sin embargo, con ello no queda tampoco resuelto el problema objetivo, porque en el Vaticano I no se afirma efectivamente una imposibilidad de engañar o de mentir en general y referida a la Iglesia. La *immunitas ab errore* atañe no sólo a la Iglesia, sino también al papa, y no significa únicamente algo *de facto*, sino también algo *de iure*. El papa no sólo no yerra de hecho en sus definiciones *ex cathedra*, sino que no puede ni siquiera teóricamente, y *a priori* errar en tales definiciones. No es posible pasar por alto este extremo o extremosidad, que es cabalmente lo que provoca la reflexión.

#### f) *La verdad y autoridad de la Iglesia en sí misma*

1. No es admisible equiparar la verdad de la Iglesia con la verdad de Dios. Aquí no pasamos por alto el alcance ecuménico de nuestra cuestión, que se ha dado constantemente, siquiera hayamos de examinarla críticamente por ambos lados.

Para el sistemático protestante Karl Gerhard Steck es claro en una retrospectiva de cien años que «nunca sin duda estuvieron ambas confesiones más extrañadas entre sí que por el tiempo cabalmente del Vaticano I»<sup>31</sup>. Steck ve en el Vaticano I el conflicto en torno a la doctrina y la Iglesia, que estalló ya por obra de Lutero: «Ambas confesiones recalcan efectivamente una autoridad a costa

30. Cf. *La Iglesia*, D III, 2c.

31. K.G. STECK, *Die Autorität der Offenbarung. Das Erste Vatikanum im Urteil evangelischer Theologie*, en «Publik», de 16-1-1970.

de la otra; en el campo de la reforma protestante, tendría la primacía la doctrina, dicho brevemente, la Sagrada Escritura; en el campo católico romano, la Iglesia. Ello se repitió con gran precisión en las declaraciones o definiciones de 1870 y se acabó de organizar por el lado de la autoridad papal»<sup>32</sup>. Este conflicto «no se ha atenuado tampoco por las declaraciones doctrinales del concilio Vaticano II, ni mucho menos ha sido eliminado»<sup>33</sup>.

El protestante alaba ahora que el Vaticano I, como Lutero, funda a la postre el «sí» de la fe cristiana en el reconocimiento de la verdad de Dios, pero censura a la vez el «y»: que con la verdad de Dios «se junten otros fundamentos, obligaciones o sentenciones», cabalmente de la Iglesia<sup>34</sup>. El teólogo católico tendrá que asentir con el protestante, cuando éste protesta contra la equiparación de la verdad de la Iglesia con la verdad de Dios; que la equívoca realidad histórica de la Iglesia se erija en signo inequívoco de la credibilidad de la verdad cristiana; que la fe hasta en las cuestiones disciplinares de inclusión o exclusión de la Iglesia esté ligada al juicio seguro de sí mismo, de la Iglesia, y que se levante un sistema de dominación eclesiástica por encima de las almas y de la interpretación de la Biblia.

2. Pero la verdad de Dios puede ser atestiguada con poder y autoridad por la Iglesia. Es ciertamente un gran programa «fundar únicamente sobre la autoridad del Dios revelante la certeza y obligatoriedad del conocimiento de la fe»<sup>35</sup>; pero, ¿es que cabe hallar simplemente al Dios revelante y asir la palabra de la revelación en la Escritura de otro modo que en la palabra humana de los testigos y comunidades creyentes? Parece, pues, que la verdad de Dios que «se atestiguará a sí misma y se impondrá en

32. Ibid.

33. Ibid.

34. Ibid.

35. Ibid.

todos los tiempos», necesita francamente ser atestiguada por la Iglesia como comunidad de los que creen y confiesan su fe y que, bien entendida, nada hay que objetar contra la «autoridad de la Iglesia», cuyo testimonio primero es en efecto cabalmente la Escritura.

También K.G. Steck tiene que confesar, a despecho de su polémica contra la autoridad de la Iglesia: «La palabra de Dios no es tan inequívoca como pensaron Lutero y los suyos; el protestantismo deja que desear en la unidad apetecible. Sin autoridad de doctrina no es imaginable ni pudo ser real la comunidad del Nuevo Testamento ni la cristiandad posterior. Los reformadores mismos no eran en modo alguno propensos a convertir a la Iglesia en auditorio de todas las formas imaginables de fe»<sup>36</sup>. Todo esto, visto en su realidad poco grata, forma para el teólogo católico la prueba histórica de que la alternativa del sistema autoritario doctrinal romano no puede indudablemente ser un protestantismo, que protesta contra toda autoridad de la Iglesia, que por lo demás es en gran parte inexistente allí. En las últimas líneas de su artículo tiene que confesar a la postre indirectamente el teólogo protestante mismo que «la confianza en el poder del Evangelio» no excluye una «autoridad de la Iglesia», sino que puede incluso fundarla. Ello significa que tampoco aquí es posible pasar con un exclusivo «solo», sino que hay que confesar — en subordinación y dependencia, se sobrentiende — un «y», que permanece fundado en aquel «solo».

De todo ello se sigue que el problema no es la autoridad rectamente entendida, el poder y verdad de la Iglesia en sí misma; en ello hay un corto circuito protestante. El problema es más bien una autoridad eclesiástica autoritaria, un poder eclesiástico manejado autónomamente, una

---

36. Ibid.

verdad revelada que se ha convertido en posesión de la Iglesia; todo lo cual se había extremado ya para Lutero en la afirmación del magisterio infalible de la Iglesia. En este sentido eran de esperar propiamente del teólogo protestante cuestiones más directas: cuestiones, por ejemplo, de «un carisma de verdad y fe nunca deficiente» (Dz 1837), postulado para Pedro y sus sucesores y difícilmente comprensible partiendo de la doctrina paulina sobre los carismas, y lo sorprendente es que en cien años ese carisma sólo haya operado dos veces. O cuestiones respecto de la victoria definitiva y escatológica de la verdad de Dios, que es reclamada por la más reciente teología católica, seguramente con demasiado corto circuito, para la infalibilidad de determinadas proposiciones doctrinales eclesiásticas, sin tomar a par en serio la provisionalidad y fragmentariedad de la verdad eclesiástica, que puede llegar hasta el error y el pecado.

Pero aquí podemos terminar ya este párrafo, que ha puesto ciertamente en claro que, cuanto con más precisión es asido el problema, cuanto menos nos paramos en lo secundario, cuanto más nos vedamos todo fácil subterfugio y soluciones de corto circuito, tanto mayor es la esperanza de que nos aproximemos a la cuestión y podamos dar una respuesta realmente fundada. No dilatemos, pues, por más tiempo nuestra respuesta: ¿dónde está el problema central?

## 2. Determinación positiva

El problema central puede enunciarse positivamente de la siguiente manera: ¿está orientada la infalibilidad de la Iglesia a *proposiciones* infalibles? Por su mayor indeterminación, se emplea aquí de propósito el término latino

*infallibilitas*. Con ello no debe darse por aclarado este concepto ni suponerse en absoluto como razonable un planteamiento del problema así formulado. Ello se demostrará más bien en el curso de nuestras disquisiciones.

a) *La fe de la Iglesia está orientada a proposiciones de fe*

Esto puede darse aquí por supuesto sin explicaciones demasiado a fondo: la fe cristiana no es fe muda. Conoce lo que cree y confiesa lo que conoce. No hay acto de fe sin un contenido de fe determinado como se quiera; no hay *fides qua creditur* cristiana, que de algún modo no sea juntamente *fides quae creditur*. Y en cuanto se expresa esta fe que conoce y confiesa, está orientada o remitida a palabras y proposiciones de fe. Y en cuanto la fe cristiana no es nunca únicamente fe de individuos abstractos, sino fe dentro de una comunidad creyente, para la comunicación dentro de esta comunidad está remitida al lenguaje, que consta de palabras y proposiciones y, consiguientemente, a proposiciones de fe en el sentido más lato de la palabra.

Pero nuestro enunciado significa todavía más que esa generalidad. Significa que una *comunidad* de creyentes está también remitida a proposiciones *comunes* de fe o, por lo menos, formulado más pragmáticamente, se ha mostrado remitida a tales proposiciones comunes de fe. En este sentido, pues, hablamos de la fe de la Iglesia (como comunidad de los creyentes), que está remitida a proposiciones de fe (proposiciones comunes de fe, fórmulas de fe, formulaciones de fe). Esto debe concretarse en triple dirección, siendo de notar que las dos primeras se reconocerán como rectas, y la tercera como falsa.

1. La fe de la Iglesia se orienta a confesiones sintéticas de la fe en Cristo, a proposiciones abreviadas o resu-

midas (confesiones o símbolos de la fe). En todo caso, así era la fe cristiana desde el principio, como lo atestiguan los escritos neotestamentarios. No hay por qué entrar aquí en cuestiones de pormenor: si se trata en particular más de la palabra de la predicación que de la respuesta del credo o confesión; si «la situación vital» (*Sitz in Leben*) de tales preposiciones es más la liturgia, la catequesis o el orden eclesiástico; si son en cada caso particular proposiciones más litúrgicas, querigmáticas, catequéticas, jurídicas o edificantes; si se trata más exactamente de aclamaciones (exclamaciones comunes de amén, aleluya, *hosanna*, *maranatha* = nuestro Señor está aquí, *Abba*, Padre, Señor Jesús), de doxologías (dichos de alabanza y acción de gracias nombrando a Dios y luego también a Cristo y formas himnicas posteriores), de frases de bendición (en el sentido de las fórmulas de saludo y las bienaventuranzas judías), de fórmulas sacramentales (formularios litúrgicos para el bautismo y la cena con terminología fija) o de fórmulas de confesión o credo en sentido estricto, o de homologías. Las transiciones entre formas y fórmulas particulares son de antemano fluidas: pueden darse en concreto las transiciones de la aclamación a la doxología y a la fórmula de credo propiamente dicha, como pueden a su vez darse éstas en conexión particular cabalmente con la instrucción y la liturgia del bautismo<sup>37</sup>. En todo caso, no cabe discutir que ya en las comunidades neotestamentarias se encuentran tales fórmulas breves y comunes de fe, que giran en torno de Cristo y su obra salvadora. Las más breves de estas fórmulas de fe son las numerosas fórmulas uni-

---

37. Cf. E. KÄSEMANN, *Liturgische Formeln im NT*, en RGG II (Tübinga 1958) 993-996; G. BORNKAMM, *Formen und Gattungen im NT*, *ibid.* 999-1005. Sobre los símbolos de la fe: O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zollikon-Zürich 1943, 41949); K.H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949) 247-275; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950).

membres que unen el nombre de Jesús con un determinado título honorífico tomado del mundo judío o del helenístico: «Jesús es el Mesías», «Jesús es el Señor», «Jesús es Hijo de Dios» (de las más antiguas y conocidas 1 Cor 12, 3). Pero en el Nuevo Testamento se encuentran también ya fórmulas bimembres de confesión, que tratan de Dios y de Cristo (por ejemplo, 1 Cor 8, 6) y, en general, credos o confesiones de fe ya más desarrolladas, señaladamente respecto de la muerte y resurrección de Cristo (por ejemplo, 1 Cor 15, 3-5; Rom 1, 3s), y finalmente, de forma completamente aislada, en piezas litúrgicas, confesiones de forma triádica (Mt 28, 19; 2 Cor 13, 13).

No puede pasarse por alto que tales fórmulas breves de fe antiguas (neotestamentarias y posteriores) se han conservado hasta hoy en las Iglesias. Tampoco puede discutirse que tales fórmulas breves, antiguas o nuevas, puedan también tener hoy día su sentido, ora, como desde los comienzos, en conexión con el bautismo y la catequesis o bien con otros aspectos de la vida de la comunidad eclesíástica. Desde luego, las fórmulas primigenias de fe y confesión de la fe no eran fragmentos de un solo credo. Para ello son de especie harto varia, dentro de su concentración a Cristo y su obra, respecto de la significación de Jesús para la comunidad de los creyentes; harto varias, decimos, por su fondo y forma, con este o el otro título honorífico, con esta o la otra serie de motivos. Y no se destinan menos a la edificación de la comunidad y acaso también a la inteligencia ecuménica entre las Iglesias separadas, facilitando la formación de nuevos símbolos de la fe, acaso más inteligibles para el tiempo nuevo, lo que no tiene por qué significar la abolición de los antiguos; ni es lícito olvidar que en estos primitivos símbolos de la fe no se trataba para nada de dogmas en el sentido actual. No eran leyes doctrinales; espontáneas, variables y múltiples, no

querían ni podían ser proposiciones fijas, insuperables e indiscutibles, de carácter definitivo y obligatorio, que excluyeran formaciones nuevas y distintas. La fe no se fundaba en tales fórmulas, sino que se expresaba en ellas: proposiciones de fe no como fundamento legal, sino como expresión libre de la creencia de la comunidad.

2. La fe de la Iglesia está remitida a deslindes polémicos frente a lo no cristiano, a *proposiciones que defienden y definen* (definiciones o dogmas de fe). También hubo siempre proposiciones de esa especie, en cuanto que la confesión positiva de la fe podía recibir inmediatamente una punta defensiva o polémica frente a toda expresión de incredulidad o superstición: *Jesús* es el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios. Y si Pablo, por ejemplo, formula de un lado positivamente: «Nadie puede decir: Jesús es el Señor, si no es por el Espíritu Santo», a renglón seguido deslinda también negativamente: «Por eso os hago saber que nadie que habla en Espíritu de Dios, dice: “¡Maldito sea Jesús!”» (1 Cor 12, 3). Probablemente a aclamaciones positivas respondían gritos negativos como *anatema*, como correspondían efectivamente desde el Antiguo Testamento las maldiciones a las bendiciones (cf. 1 Cor 16, 22; 5, 4s). Cuando, andando el tiempo, fue menester definir más y más el Evangelio contra herejías, surgió ocasión para formular también negativamente proposiciones de fe (particularmente claro en 1 Jn 2, 22; 4, 2s). Muy frecuentemente, la persecución ofrecía la ocasión de probar la confesión de la fe.

Aquí es a su vez importante notar que a Pablo en concreto no le interesa evidentemente en primer lugar la fórmula, positiva o negativa, sino la afirmación o negación de Jesús; no le interesa una *fe de proposición*, sino una *proposición de fe*. En este sentido debe andarse con cautela cuando, en el Nuevo Testamento, se quiere ya

encontrar por dondequiera «dogmas», «depósitos dogmáticos» y «fórmulas dogmáticas».

De todos modos es comprensible que en la época post-apostólica, que sigue al tiempo apostólico de fundación, cuando las comunidades no podían ya apelar directamente a los primeros testigos, la tradición cobrara peso esencialmente más fuerte: a par de los escritos apostólicos (o creídos apostólicos) y del oficio eclesiástico, también, naturalmente, los primitivos símbolos de la fe. Ellos contribuyeron a impedir que la naciente Iglesia perdiera la conexión con sus orígenes y se disolviera en el mundo del helenismo sincretista que lo absorbía todo. En este sentido cobraron ahora las proposiciones de fe o dogmas, incluso como definición, delimitación y defensa o repulsa, un grado de obligatoriedad mucho más alto, y en caso de contienda, incluso el carácter de una fórmula definitiva y obligatoria para la comunidad creyente y, consiguientemente, carácter de dogma, que, sin embargo, no por eso tenía por qué ser entendido como una fórmula de antemano inmune de error, irreformable, infalible.

No se podrá excluir de antemano que la Iglesia necesite también hoy para deslindar lo no cristiano, la incredulidad y la superstición, de tales fórmulas defensivas y definitorias. En un régimen totalitario como el nacional-socialista, en que a veces un grupo de la Iglesia se identifica con el poder político, no queda en circunstancias otro remedio sino cabalmente la confesión o credo definitorio (por ejemplo, la declaración de Barm de 1934). Aquí se da entonces el *status confessionis*, que no permite un discutir y diferenciar sin término, sino que exige un «sí» o un «no» (por ejemplo, a Cristo o al *Führer*); pero parejo *status confessionis* no debe suponerse dado a la ligera. He aquí las condiciones que deben cumplirse:

a) En la contienda por la fe, debe estar en juego una

*causa maior*, en que de una u otra manera se trate del ser o no ser de la Iglesia (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*).

b) Deben haberse agotado todos los otros medios (diálogo, exhortación, exigencia, etc.), de forma que sólo quede como medio extremo — *in extremis* — la distanciaci3n por la fe.

c) Una definici3n no puede entenderse como juicio definitivo de condenaci3n de personas, juicio que s3lo incumbe a Dios, sino como una medida temporal con miras al restablecimiento de la paz de la Iglesia, medida que no puede ser trasladada tambi3n autom3ticamente a los sucesores inocentes de los afectados por ella <sup>38</sup>

De todo esto resulta que en estas proposiciones que defienden y definen, aun cuando tengan un car3cter definitivo y obligatorio y en este sentido dogm3tico para una situaci3n determinada, no se trata a la postre de una regulaci3n te3rica de lenguaje destinada a la eternidad, sino de una regulaci3n pragm3tica condicionada por la situaci3n <sup>39</sup>.

3. La fe *no* est3 remitida a una evoluci3n dogm3tica intentada de industria, a proposiciones de *explicaci3n tendenciosa*. Ello se desprende ya de lo que acabamos de exponer. La Iglesia est3 una y otra vez invitada a predicar de forma nueva el Evangelio en situaciones siempre cambiantes, pero s3lo en casos de extrema necesidad est3 invitada a formular definiciones dogm3ticas. En el Nuevo Testamento no hay fundamento alguno que justifique una producci3n de dogmas intentada de industria. Tanto la Iglesia antigua de Occidente y Oriente, como las Iglesias

---

38. Cf. sobre el problema entero de Iglesia, herej3a y excomuni3n: *La Iglesia*, C III, 4.

39. Sobre el concepto de dogma y su distinci3n de dogmatismo cf. J. NOLTE, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung* (aparecer3 previsiblemente en 1971 en la serie: *Okumenische Forschungen*, secci3n primera).

ortodoxas de tiempos antiguos y modernos, no menos que la Iglesia medieval occidental, las Iglesias nacidas de la reforma protestante y la misma Iglesia católica de la contrarreforma no han definido todo cuanto *podían* definir, sino lo que *debían* definir, «obedeciendo a la necesidad y no al propio impulso». No definieron, por gusto de definir, el máximo posible, sino forzadas desde fuera, el mínimo necesario.

Mirado desde esta común tradición cristiana casi bimilenaria, que está apoyada por el Nuevo Testamento mismo, prescindiendo totalmente de la cuestión de la verdad de estos dogmas, debe mirarse como desvío el que, sin ser forzada, una Iglesia produzca dogmas, ora por razones de política eclesiástica y teológica (los dos dogmas vaticanos sobre el papa), ora por razones de propaganda pietista (los dos dogmas vaticanos sobre María), señaladamente cuando ello ahonda la escisión de la cristiandad.

Por la evolución dogmática, favorecida de industria, crecería y se desplegaría la fe, se trataría de una «tradición viva»: así y de manera semejante suele argumentarse. Pero a ello hay que responder:

a) La fe no crece ni se despliega para nada por el hecho de que se la defina. Que la fe haya crecido final y definitivamente por obra de los cuatro dogmas que han caído en serie, es cosa que pondrán en duda muchos, particularmente después de la baja de la devoción extremada a María y al papa, en favor de una concentración en la «jerarquía de las verdades». Pero, sea como fuere, las definiciones, aun las justificadas, pueden tener para la fe no sólo consecuencias positivas, sino también de todo en todo negativas: petrificación doctrinaria, nuevas y peores malas inteligencias, petulancia ortodoxa, tozudez teológica e ignorancia creciente de los *beati possidentes*.

b) Fue en todos los tiempos común concepción cristiana de todas las Iglesias que la fe crece y se despliega por una buena predicación del Evangelio, por la recta administración y recepción de los sacramentos, por la oración, la caridad, el dolor y el conocimiento propio; sólo desde el siglo XIX han malentendido en sentido intelectualista y leguleyo los teólogos romanos el concepto de evolución introducido en la teología católica por los grandes turingenses (particularmente Johann Adam Möhler) por una parte, y por John Henry Newman, por otra, y han pedido para explicación de la fe, en lugar de los medios acreditados, explicaciones dogmáticas y definiciones obligatorias. Pero en el mismo Tomás de Aquino pudieran haber leído que la verdad de la fe está suficientemente explicada (*sufficienter explicata*) por la predicación de Cristo y de los apóstoles, de suerte que, de suyo, no es menester explicación alguna de la fe, que sólo puede ser necesaria por razón de los errores que surgen<sup>40</sup>. Afortunadamente, la manía romana de dogmatizar, tal como se manifestó todavía en los trabajos preparatorios del concilio Vaticano II, ha sido entre tanto parada por Juan XXIII y por el Concilio mismo.

b) *No está demostrado que la fe esté orientada a proposiciones infalibles*

Entendemos por proposiciones infalibles, siguiendo de todo punto al concilio Vaticano I, declaraciones que deben considerarse como de antemano garantizadas contra todo error por razón de una promesa divina; proposiciones, defi-

---

40. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* II-II, q. 1, a. 10 ad 1-2; a. 9 ad 2; a. 10 co. Cf. sobre esto, del autor: *Kirche im Konzil* (Friburgo-Basilea-Viena 1963) D, 3: *Was ist und was ist nicht die theologische Aufgabe des Konzils?*

niciones, formulaciones y fórmulas que no sólo están de hecho exentas de error, sino que no pueden tampoco ser teóricamente erróneas.

Las precisiones del párrafo anterior han puesto en claro que puede de todo punto afirmarse el sentido, la utilidad y, en circunstancias, incluso la necesidad de proposiciones de fe breves y compendiosas (credos o símbolos de la fe) y hasta de proposiciones que delimiten o definan (definiciones de fe o dogmas), sin que haya por ello necesidad de admitir proposiciones infalibles e irreformables de fe. Formulado en otros términos: Aceptar la *obligatoriedad* de proposiciones o dogmas de fe no significa ya tener que aceptar su *infalibilidad*.

Pero la cuestión es naturalmente: ¿No exige el mensaje cristiano mismo que, por lo menos en casos determinados, se acepte, a par de la obligatoriedad de las proposiciones de fe, también su infalibilidad? Desde luego, esto no puede presumirse simplemente, sino que es menester demostrarlo. E incluso un concilio necesita un fundamento para sí y para los otros, si quiere afirmar la infalibilidad de determinadas proposiciones. Nuestro estudio detenido del Vaticano I y II ha dado por resultado:

1. La existencia de proposiciones teóricamente infalibles no ha sido fundada de manera convincente por el concilio Vaticano II ni por el Vaticano I. En sus declaraciones sobre la infalibilidad, el Vaticano II aparece completamente dependiente del Vaticano I y, en cuanto intenta ampliar, por su parte, por medio de una concepción anti-histórica de una sucesión exclusiva de los apóstoles a los obispos, la concepción del Vaticano I, se sostiene sobre pies de arcilla<sup>41</sup>. Ahora bien, el Vaticano I no alega testimonios escriturarios que exijan proposiciones infalibles,

---

41. Cf. cap. II, 3.

ni testimonios tradicionales universales o ecuménicos que pudieran fundar una infalibilidad de proposiciones<sup>42</sup>.

2. Tampoco la teología neoscolástica es capaz de demostrar, por testimonios de la Escritura ni de la más antigua tradición ecuménica, la necesidad o la realidad y ni siquiera la posibilidad de proposiciones que deban ser de antemano infalibles. No afirma tampoco que las promesas que según la Escritura han sido hechas a la Iglesia *supongan* necesariamente proposiciones infalibles, ya que no queda excluida de manera convincente la otra posibilidad, a saber, que las promesas hechas a la Iglesia subsistan sin la suposición de proposiciones infalibles<sup>43</sup>.

3. Cabalmente esta posibilidad de si las promesas hechas a la Iglesia (o eventualmente también a Pedro) pudieran subsistir sin suponer proposiciones infalibles de antemano, no fue discutida en el concilio Vaticano I (ni, por ende, tampoco en el segundo) como resulta del silencio sobre estas cuestiones tanto en la constitución misma *Pastor aeternus*, como en las actas del Concilio (particularmente en la ponencia de Gasser). Por modo semejante como el concilio de Trento daba por supuesta la imagen ptolomaica del mundo, así el concilio Vaticano I suponía una determinada inteligencia de la verdad y partió *a priori* del supuesto, por ningún caso evidente, de que las promesas hechas a la Iglesia o cabalmente la infalibilidad de la misma Iglesia no tenían consistencia sin proposiciones infalibles. ¿Erró en esto el Concilio? Mejor será decir que estuvo ciego ante el problema fundamental. En lugar de elaborar ese problema, lo pasó por alto. ¿Por qué?

a) En lugar de reflexionar sobre la infalibilidad de la Iglesia, que se daba por supuesta, se reflexionó sobre la infalibilidad del papa.

---

42. Cf. cap. II, 7.

43. Cf. cap. II, 1.

b) En la cuestión de la infalibilidad del papa se concentró por de pronto toda la atención sobre la cuestión de la oportunidad pastoral, ecuménica y política de una definición, luego sobre las condiciones y restricciones de la infalibilidad papal y, finalmente, sobre la cuestión de una infalibilidad del papa con o sin asentimiento de la Iglesia.

c) Defensores e impugnadores, mayoría y minoría, daban por supuesto que las promesas hechas a la Iglesia se referían a proposiciones infalibles. No todos los adversarios de una definición eran, contra lo que dijeron los anteriores historiadores católicos, deseosos de suavizar los contrastes, únicamente los «inoportunistas», es decir, los que tenían desde luego esa definición por verdadera, pero no por oportuna. Enfrentábanse antes bien diversas concepciones eclesiológicas respecto de la relación entre el papa y la Iglesia (o el episcopado). Pero tuvieran por inoportuna (así todos los adversarios de una definición) o por oportuna (la mayoría) una definición de la infalibilidad pontificia; requirieran para la infalibilidad pontificia el asentimiento de la Iglesia o del episcopado (así los adversarios «galicanos» moderados de una definición) o la tuvieran por innecesaria «la mayoría»; o estuvieran por la infalibilidad de los concilios ecuménicos, pero no por la del obispo romano (así los adversarios radicales de una definición, como Döllinger y distintos obispos de la minoría) o estuvieran por la infalibilidad de los concilios ecuménicos y la del obispo romano (la mayoría): todos sin excepción daban por supuesto que las promesas hechas a la Iglesia o cabalmente la infalibilidad de la Iglesia dependía de *definiciones infalibles* (fueran del concilio ecuménico o fueran del papa; fueran del papa con asentimiento de la Iglesia, o del papa de sí y ante sí sin tal asentimiento).

Vistas cabalmente en esta perspectiva, la mayoría y la

minoría estaban a la postre más cerca de lo que pudiera parecer: «Un corte vertical por el pro y el contra de las discusiones muestra que adversarios y defensores de la doctrina empleaban en muchos casos los mismos argumentos. Los unos pensaban que debía hacerse algo para reforzar la autoridad del papa y levantar el papado como un faro para salvar la sociedad humana en su naufragio. ¡Ni mucho menos!, respondían los otros, un papado fijado en absolutismo monárquico será rechazado igualmente por la cristiandad separada y por los incrédulos. Tras esta argumentación se ocultaban así decisiones previas que estaban fuertemente marcadas por concepciones divergentes de la Iglesia y la sociedad; en parangón con ello, las objeciones propiamente teológicas contra la doctrina pasaban notablemente a segundo término. Todo da a entender que, de haber recalcado más fuertemente el texto del decreto sobre la infalibilidad la unión del papa con la Iglesia universal, hubiera sido posible un acuerdo entre los dos partidos»<sup>44</sup>.

La Iglesia universal: Para alcanzar un esclarecimiento y acuerdo efectivo, *ambos partidos* debieran haber aclarado lo que ambos daban falsamente o, por mejor decir, ingenuamente, por aclarado: la infalibilidad de la Iglesia universal y, con ello, la cuestión de la infalibilidad eclesiástica en general. Ahora bien, fascinados y bloqueados por cuestiones secundarias de política teológica y eclesiástica, los padres del Concilio no discutieron esta cuestión fundamental. Pero tal vez se les pide demasiado. ¿No se argumenta aquí acaso anacrónicamente? ¡En modo alguno! Esto desde luego hubiera supuesto que el concilio Vaticano I hubiera acometido las cuestiones que fueron ya planteadas por los reformadores protestantes del siglo XVI

---

44. V. CONZEMIUS, *Das Konzil des Papstes*, en «Publik», de 5-12-1969.

y que tampoco resolvió ni discutió siquiera el concilio de Trento. Realmente, no cabía pensar tal cosa del Vaticano I.

Todo lo que pasaba por protestante no merecía, ya de antemano, para la mayoría del Concilio, ser tema de discusión. El esquema revisado «Sobre la fe católica», presentado al Concilio por la comisión de la fe, había atribuido ya en el prólogo al protestantismo todos los errores del día: racionalismo, panteísmo, materialismo y ateísmo. Cuando, en un discurso que se hizo célebre<sup>45</sup>, apuntó el obispo Strossmayer que estos errores habían existido ya mucho antes del protestantismo y que también entre los protestantes muchos hombres eminentes luchaban contra estos errores y que, en fin, había entre los protestantes gran número de hombres en Alemania, Inglaterra y América que creían en el Señor Jesucristo, le amaban y merecían que se les aplicaran las palabras de Agustín: «Yerran efectivamente, pero yerran de buena fe», se acrecieron los murmullos en la asamblea de la Iglesia de san Pedro. Al proseguir Strossmayer, a pesar de todo, con la cita agustiniana: «Son herejes, pero nadie ve en ellos a herejes», fue interrumpido por el presidente del Concilio, cardenal De Angelis, rogándole se abstuviera de palabras escandalosas y, al proseguir Strossmayer, le advirtió el otro presidente conciliar cardenal Capalti: puesto que no se hablaba de los protestantes como personas, no se faltaba a la caridad diciendo que los monstruos de los errores modernos procedían del protestantismo. Siguió ahora un violento tiroteo de palabras entre Capalti y Strossmayer, que levantó una verdadera tormenta de indignación, cuando, frente al murmullo de todos los lados, dijo: «Yo atribuyo todo esto a las lamentables circunstancias de este Concilio.» Y cuando luego puso también Strossmayer

---

45. MANSI, 51, 72-77; cf. sobre lo que sigue BUTLER - LANG, *Das Vatikanische Konzil*, 216-219.

sobre el tapete la cuestión de la «unaninidad moral», que él consideraba necesaria en los decretos conciliares (consulta a la que no habían recibido respuesta los obispos de la minoría desde hacía un mes) quedó formalmente atronado por los gritos. Muchos padres estaban francamente furiosos (*obstrepunt, vix non fremunt*) y le gritaron que se bajara. Nuevo confuso tiroteo verbal y opuestas protestas. Y cuando, finalmente, se disponía Strossmayer a bajar entre protestas, los padres indignados abandonaron sus asientos entre murmullos o murmuraciones de toda laya. Unos decían: «Estas gentes no quieren nada con la infalibilidad del papa; ¿es este hombre mismo infalible?» Otros: «Es Lucifer, ¡anatema, anatema!» Otros a su vez: «Es un segundo Lutero, ¡afuera con él!» Y todos gritaban a una voz: «¡Abajo. Abajo!» Pero Strossmayer repetía sin respirar: «Protesto, protesto», y se bajó.

Es interesante recalcar que ésta fue la única «escena» real en el curso del Concilio; pero es muy reveladora tanto del ambiente reinante en el Concilio, como particularmente de la actitud de la mayoría frente al protestantismo (y a la infalibilidad). De todos modos, en el prólogo definitivo se mitigó el enlace directo entre el protestantismo y los errores modernos y se omitieron algunas frases directamente ofensivas (como *impio ausu, opinionum monstra, impiissima doctrina, mysterium iniquitatis, impia pestis*). Pero sobre los protestantes, incluso como personas, no se dijo ni una palabra buena, sino que se mantuvo en lo esencial la construcción histórica de la contrarreforma: «Porque todo el mundo sabe que las herejías condenadas por los padres tridentinos, por haber rechazado el magisterio divino de la Iglesia y haber dejado las cosas atañentes a la religión al juicio de cada uno, poco a poco se dividieron en sectas y, mientras lucharon entre sí en la desunión, vino finalmente a conmovirse en muchos la fe en Cristo.»

Y así sucesivamente hasta el «abismo del panteísmo, materialismo...»<sup>46</sup>. ¡Como si el desnudo materialismo y ateísmo programático no hubieran irrumpido por vez primera en la católica Francia!

Huelgan sin duda más palabras sobre el aspecto «ecuménico» del Concilio. Menos todavía que en el concilio de Trento cabe comprobar en el concilio Vaticano I un auténtico espíritu ecuménico para abordar con la misma seriedad las graves cuestiones de la reforma protestante respecto de las pretensiones del magisterio. En el concilio Vaticano II, por lo contrario, se dio, por lo menos en la mayoría, básicamente este espíritu y en muchas cuestiones se llevó también a la práctica; por ejemplo, en la proclamación de la importancia de la Biblia para el culto, la teología y toda la vida de la Iglesia; en la introducción de una liturgia activa, simplificada y concentrada en la lengua popular; en la revaloración teórica y práctica del laicado como pueblo de Dios y como sacerdocio universal; en cierta descentralización y adaptación de la Iglesia a las naciones; en la confesión de parte de culpa católica en la escisión de la Iglesia; en el reconocimiento de otras comunidades cristianas como comunidades eclesiales o Iglesias propiamente dichas; en la exigencia de un espíritu ecuménico y de colaboración práctica con otros cristianos y en la avenencia, particularmente con las Iglesias ortodoxas, en la cuestión de los matrimonios mixtos y de la intercomuni6n. Pero, a par de otras cuestiones de la reforma protestante, no fue planteada la cuesti6n de la infalibilidad, tal como la propusieron radicalmente los reformadores. Ahora bien, lo que no fue visto como problema en el concilio Vaticano I ni en el Vaticano II, no fue tampoco respondido por el Vaticano I ni por el Vaticano II.

---

46. MANSI, 51, 429s.

Por eso, la teología no tiene por qué aguardar a un Vaticano III. Y es así que en el mismo concilio Vaticano II se ha visto claro que el Espíritu Santo no opera evidentemente sobre los concilios como *Deus ex machina*. Lo que no está teológicamente elaborado para un concilio, no se resuelve normalmente en el concilio.

## UNA RESPUESTA

---

**1. La problemática de las proposiciones en general**

Aquí no nos atreveremos a intentar dar *la* respuesta. La cuestión es harto compleja y las implicaciones harto numerosas. Pero, dada la actual situación de la Iglesia, hay que intentar, con la serena resolución exigible, *una* respuesta en que no importe tanto la exposición de todas las consecuencias, cuanto la exactitud del punto de partida. No hablaremos, pues, aquí *ex cathedra* sobre la infalibilidad — a muchos papas teólogos infalibles fuera de preferir un solo papa infalible —, pero sí hablaremos con responsabilidad teológica y pastoral.

Las proposiciones de fe son proposiciones. Las fórmulas de fe, los símbolos de la fe y las definiciones de fe son proposiciones o conjuntos de proposiciones, y no están de antemano exentas de las leyes de las proposiciones. Y es así que tampoco las proposiciones de fe son nunca palabra inmediata de Dios, sino, en el mejor de los casos, palabra de Dios atestiguada y comunicada por la palabra humana, perceptible y trasmisible como proposiciones humanas. Ahora bien, las proposiciones de fe participan como tales del problematismo de las proposiciones huma-

nas en general. Y sería ahora cosa muy atrayente tratar nuestra cuestión especial dentro del horizonte de la actual filosofía del lenguaje (M. Heidegger, H.G. Gadamer, H. Lipps, B. Liebrucks, K. Jaspers, M. Merleau-Ponty, L. Wittgenstein, G. Frege, Ch. W. Morris, H. Lefèbvre, N. Chomsky). Pero una amplia explicación del tema de la filosofía del lenguaje no sólo perturbaría el ritmo relativamente rápido y el cambio de compases en este trabajo forzosamente ceñido, sino que daría también a este párrafo, que en conjunto sólo tiene función de argumento auxiliar, un peso propio demasiado fuerte. Nuestro tema capital seguirá siendo la infalibilidad, y ésta no es normalmente problema precisamente de filósofos, aun cuando de hecho — huelga decirlo — también los filósofos gustan a veces de hablar *ex cathedra*.

Asignamos, pues, a este párrafo sólo una meta muy modesta. Por medio de escuetas observaciones, que son, sin embargo, fundamentales y difícilmente discutibles, quedará en claro que las proposiciones de que ha de servirse la fe de la Iglesia, tienen también una problemática.

La consecuencia que de ahí resulta será que de suyo tampoco una Iglesia, que resume o define y tal vez deba resumir y definir su fe en proposiciones, escapa a la problemática que va adherida a las proposiciones en general<sup>1</sup>.

1. Las proposiciones van a la zaga de la realidad. Esto es fundamental. Ni por una palabra ni por una proposición ni por un conjunto de proposiciones puedo captar nunca de manera total la realidad. Queda siempre una diferen-

---

1. En lo que sigue, me oriento por los cinco puntos en que mi discípulo J. NOLTE (*Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung*; aparecerá probablemente en 1971 en las *Ökumenischen Forschungen*, sección 1) resume brevemente sus disquisiciones sobre filosofía del lenguaje, para insertarlas luego en la problemática mucho más amplia teológico-filosófica.

cia entre lo que *quiero* decir y lo que digo, entre mi intención y mi enunciado verbal. Nuestra lengua es, a par, rica y pobre. La gran tradición de la filosofía del lenguaje desde Heráclito, Platón y Aristóteles, pasando por Agustín y Tomás de Aquino, hasta los modernos, se ha ocupado una y otra vez de nuevo de esta fundamental inadecuación e insuficiencia del lenguaje.

Y ahora como ejemplo teológico. ¿Qué se diría con que la Iglesia definiera la proposición ciertamente fundamental de que «Dios existe»? Todo, y, sin embargo, tan infinitamente poco y casi nada en comparación con lo que habría que decir sobre esta proposición.

2. Las proposiciones son equívocas. Cualquier cosa que yo diga, cabe ser malentendida, y no sólo por mala voluntad. Las palabras tienen significaciones distintas a menudo tornasoladas y deslizantes. Y si definen su significación, estas definiciones tienen a su vez significaciones diversas, y a veces no es ni siquiera posible asir exactamente lo oscilante de las significaciones. Por más que yo quiera evitar así todo equívoco y hacerme entender del otro de manera, digamos, forzosa, sin embargo, lo no pensado y no dicho, pero que el otro piensa o no piensa juntamente, deja siempre mucho espacio para toda mala inteligencia posible o para la simple no inteligencia, siendo tal vez lo peor que uno no se entienda o no se entienda ya a sí mismo. El análisis y crítica del lenguaje intentan hacer ver con siempre reiterado esfuerzo lo que la lengua puede o no puede realmente dar en concreto.

Y a su vez como aplicación teológica: «Dios existe.» «Dios»: tal vez la más noble y la más universal palabra del lenguaje humano (y, ¿qué palabra ha sido más entendida y malentendida?). «Existe», «es»: la palabra tal vez más universal, de mayor extensión, del lenguaje humano (¿y cuán oscilante es?). Poco más o menos como discuten

los teólogos sobre la palabra «Dios», así debaten los filósofos sobre la palabra «ser».

3. Las proposiciones sólo son condicionalmente traducibles. Todo instrumento da, a su manera, la nota do, y, sin embargo, resuena sobre el violín de modo distinto que sobre el violoncelo; la caja de resonancia es distinta. Y en la lengua hay algo más que sólo *le ton qui fait la musique*. Para ciertas palabras no parece que haya en absoluto traducción y pasan sin traducir a otras lenguas. Los juegos de palabras raras veces pueden traducirse de manera que persista el juego en las palabras. Y cuántas palabras sólo pueden traducirse no traduciéndolas literalmente. Las paráfrasis o circunloquios tienen que sustituir la traducción. Aquí radican también las dificultades de la idea, que aparece una y otra vez, de una lengua universal (desde Raimundo Lulio y Leibniz hasta los actuales ensayos teóricos y formales o también de tipo del esperanto). Aquí radican también los límites de una lengua muerta, en que se reclama una universalidad comprada en gran parte al precio de la ininteligibilidad (la traducción de la liturgia latina a la lengua popular demuestra que no basta una traducción).

E incluso nuestro sencillo ejemplo de proposición teológica: «Dios existe», que puede traducirse fácilmente a nuestras lenguas ordinarias, ofrece una y otra vez dificultades insospechadas cuando, fuera del espacio de la cultura europea y americana, ha de traducirse a determinadas lenguas de Asia y África, donde las palabras correspondientes están ya empleadas de otra manera y desafían todo intento de traducción.

4. Las proposiciones están en movimiento. Mi lengua no es únicamente mi lengua. La lengua es un acontecimiento de comunicación, un acontecimiento de diálogo. Ahora bien, las palabras no se transmiten como ladrillos,

por la sencilla razón de que no son piedras, sino espíritu. La lengua no es un edificio estático, sino un acontecer dinámico inserto en la corriente de la historia entera del hombre y del mundo. Una lengua que no cambia, acaba en lengua muerta. Pero en una lengua viva las palabras y proposiciones reciben nuevos impulsos y emiten también nuevos impulsos. Palabras y proposiciones pueden cambiar completamente su sentido en una situación nueva. Pero, a la inversa, palabras y proposiciones pueden también cambiar por su parte completamente una situación, como que hay palabras que hacen historia. En conclusión, la lengua está siempre camino de la realidad y es un proto-fenómeno de la historicidad del hombre.

Y la frase misma: «Dios existe» es una proposición histórica, entendida de modo distinto por un griego de la era de Pericles o por un judío de la era macabeica, de modo distinto por un cristiano helenista de los primeros siglos o por un cristiano franco de los tiempos de Carlomagno, pero también de modo distinto por un escolástico de la edad media o por un neoscolástico romántico del siglo XIX, de modo distinto por Lutero, por un representante de la ortodoxia luterana o por un luterano del siglo XX...

5. Las proposiciones propenden a las ideologías. Palabras y proposiciones están al servicio de una causa o sistema. Pueden ser utilizadas, desgastadas y agotadas para fines de reclamo, de propaganda, de jerga y también para fines piadosos. Palabras y proposiciones están sometidas a un señorío, que apenas pueden ya sacudir; de ellas se apodera entera y exclusivamente una idea o una ideología determinada, un sistema determinado, de forma que, en circunstancias, vienen a decir lo contrario de lo que originariamente significaban («democracia», «libertad», «orden»). Se las tuerce y retuerce y hasta se las corrompe;

apenas cabe ya usarlas, pues han venido a ser cáscaras sin meollo. Puede llegarse a una verdadera decadencia de lenguaje.

También la proposición: «Dios existe» es propensa a la ideología. Llevando por santo y seña esta proposición (o la otra parecida: «Dios con nosotros») se han emprendido guerras, se ha exasperado a los pobres y se ha vejado y matado a inocentes. Cabe abusar de esa proposición a derecha e izquierda; ideólogos conservadores del *statu quo* pueden retorcerla o tergiversarla lo mismo que ideólogos exaltados de la revolución. A menudo hubiera sido mejor no mentar a Dios.

Estas cinco observaciones bastan sin duda para nuestros fines de poner concretamente en claro lo problemático de las proposiciones. Y para eliminar aquí mismo en lo posible las malas inteligencias, no pensamos que las proposiciones no puedan enunciar la verdad, ni que todas las proposiciones sean igualmente verdaderas y falsas, ni que no puedan medirse con la realidad que pretenden enunciar, ni sea posible una inteligencia entre los hombres. Sólo pensamos que las proposiciones no son tan claras como parecen, sino más bien fundamentalmente ambiguas y que, consiguientemente, pueden ser diversamente entendidas por diversos hablantes u oyentes y que, en fin, aun con la mejor voluntad no pueden eliminarse de antemano todas las malas inteligencias y abusos.

Y, en este sentido, ha quedado ya claro dentro del campo teológico lo problemático que resulta querer o eventualmente deber la Iglesia recapitular o definir su fe en proposiciones determinadas. Los límites de un discurso abreviativo o defensivo con obligación universal o de una regulación lingüística con valor dogmático y destinada a la eternidad saltan a la vista y no pueden ser impunemente transgredidos.

Más de un teólogo neoscolástico de los tiempos del Vaticano I y hasta del II podría desde luego objetar que hay, a pesar de todo, proposiciones, y hasta proposiciones de fe, que son de suyo tan claras que excluyen toda mala inteligencia, casi tan claras como lo es la ecuación matemática  $2 \times 2 = 4$ . Ahora bien, esta objeción tiene de hecho algo que ver con la ecuación  $2 \times 2 = 4$ , es decir, con la matemática. Como que no puede pasarse por alto que las proposiciones de la matemática son las menos expuestas a las dificultades arriba mentadas, por lo menos mientras no se pregunte por los fundamentos de la matemática misma, que son efectivamente tan discutidos como algunas de sus aplicaciones, por ejemplo, en la estadística («con números puede demostrarse todo»). Pero se comprende que, señaladamente desde comienzos de la edad moderna, la matemática (y cada vez más también las ciencias experimentales y exactas que se fundan en ella) haya ejercido fuerte fascinación sobre filósofos y teólogos que hambread claridad. Y efectivamente, este fenómeno está en relación con nuestra cuestión sobre la infalibilidad definida.

## **2. El origen racionalista de las proposiciones claras como ideal del conocimiento**

No cabe duda de que, en el concilio Vaticano I, apareció con mucha mayor intensidad que, por ejemplo, en el concilio de Trento, la tendencia no sólo a responder con precisión a determinados ataques de los adversarios, sino, además — como en el anterior *Syllabus errorum* universal y en la encíclica unida con él —, la tendencia a un ajuste general de cuentas y, a par, a un esclarecimiento lo más a fondo posible de la doctrina oficial

de la Iglesia. Ya la *Constitución sobre la fe católica*, del Vaticano I, ostenta tales rasgos, aun cuando, juntamente con la *Constitución sobre el papa*, que era de suyo sólo parte mínima de la constitución proyectada sobre la Iglesia, fue el único esquema que pudo ser discutido y aprobado. Pero, ¿cuántos esquemas fueron preparados por la comisión curial y cuántos fueron calificados por la comisión central de maduros para ser discutidos por el Concilio? El bonito número de cuarenta y seis esquemas, de los cuales sólo siete llegaron en absoluto a ser discutidos en el Concilio, sin que fueran, por lo demás, aprobados, aparte las dos excepciones mentadas.

Dentro de este contexto de un esclarecimiento universal de la fe, es digno de notarse el proyecto de la curia largamente discutido en el Concilio de un catecismo universal obligatorio para la Iglesia entera. Digna también de notarse es la imposición (que se inicia bajo León XIII, en seguimiento del concilio Vaticano I, y se logra por todos los medios), y la práctica absolutización del tomismo (que de hecho ha de distinguirse bien de Tomás), como teología normal católica: la encíclica *Aeterni Patris* (1879), la declaración de Tomás como doctor auténtico de la Iglesia, luego una nueva edición crítica de Tomás impulsada por León XIII (desde 1882), más tarde, en 1914, la promulgación de las 24 tesis filosóficas (!) tomistas (aun cuando no absolutamente tomistas) por la congregación romana de estudios, que afortunadamente entraron en seguida en la rueda de las rivalidades de las escuelas de las órdenes religiosas, y finalmente como coronación y tardío regalo del derecho canónico romano a aquel teólogo que más que ningún otro se había hecho benemérito de la introducción del nuevo derecho canónico en la dogmática católica, en 1918 aquella prescripción del *Codex Iuris Canonici*, según la cual la filosofía y teología debería enseñarse

en los seminarios católicos «según el método, doctrina y principios de Tomás de Aquino» (can. 1366, párrafo 2).

Tampoco cabe duda de que las comisiones curiales preparatorias del Vaticano II trabajaron en gran parte en la misma dirección. Lo que no había logrado el Vaticano I tenía que lograrse ahora (piénsese en el sínodo diocesano romano que «se logró» poco antes del Vaticano II): en dogmática y teología moral se aspiró, desde las bases, a un esclarecimiento sistemático que tomaba el agua de muy arriba y fue preparado en esquemas. De miembros prominentes de la comisión teológica preparatoria podía oírse antes del Concilio que ahora finalmente se decidirían definitivamente las cuestiones no aclaradas antes, desde la doctrina de la creación hasta la escatología, a fin de que existiera por fin certidumbre en la Iglesia católica sobre aquello a que había que atenerse, con lo que se aludía indudablemente a las claras tesis de la neoscolástica.

Ahora bien, este empeño fracasó una vez más a fondo y más a fondo que nunca, y la neoscolástica en general y el neotomismo en particular difícilmente se recobrarán pronto de este golpe del destino. Pero vale la pena que sigamos en nuestro contexto por breve trecho esta tendencia a proposiciones claras y esclarecimientos sistemáticos. Aquí sería indudablemente interesante estudiar más despacio la cuestión sobre hasta qué punto fue admitido en la escolástica medieval el intelectualismo griego, hasta qué punto fue superado, por lo menos en algunos aspectos, y hasta qué punto también la neoscolástica ha transmitido el intelectualismo de la escolástica medieval y lo ha superado por su parte en determinados aspectos. Pero, así como en el párrafo anterior nos vedamos amplias reflexiones sobre la filosofía del lenguaje, así hemos de vedarnos ahora extensas consideraciones de historia de la filosofía. Sin embargo, una breve incursión en el campo de

la historia de la filosofía es necesaria para poner aquí de manifiesto una línea de desenvolvimiento que pueda mostrar cómo la mentalidad del Vaticano I y de la neoscolástica no están suficientemente deslindadas de los lemas de restauración, romanticismo y tradicionalismo. Había también — cosa que se ha pasado a menudo por alto en la investigación — una buena porción de racionalismo.

Entre la escolástica y la neoscolástica, entre Tomás y el neotomismo, está Descartes. Descartes no significa sólo un corte en cuanto a partir de él queda olvidada en gran parte en la filosofía moderna la tradición filosófica de la edad media. Descartes, y no Tomás de Aquino, sentó la claridad como ideal de conocimiento. Es indispensable citar aquí, tomándolo de los *Principia philosophiae*, el famoso postulado de Descartes, que, a diferencia de Tomás, ignoraba la problemática de la filosofía del lenguaje, sobre conocimiento claro y distinto: «Hay personas que en toda su vida no perciben nada como es debido para juzgar bien de ello; pues el conocimiento (*perceptio*), sobre el que puede establecerse un juicio indubitable debe ser no sólo claro, sino también distinto. Llamo *claro* al que está presente y manifiesto a un espíritu atento; igual como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando presentes a nuestros ojos, actúan sobre ellos con suficiente intensidad y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos, y *distinto* al que es tan *preciso* y *diferente* de todos los demás, que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto a aquel que lo considera como se debe»<sup>2</sup>.

Para el sentido común esto es evidente, como es cabalmente en el fondo evidente también la teoría antigua de la

---

2. R. DESCARTES, *Principia philosophiae* I, 45, trad. castellana de M.L. MEDRANO en R. VERNEAUX, *Textos de los grandes filósofos. Edad moderna* («Curso de filosofía tomista», 14), Herder, Barcelona 1970, p. 31; cf. también DESCARTES, *Principes de la philosophie* I, edición anotada por T.-V. CHARPENTIER, Hachette, París 1911, p. 140.

«imaginación» recogida por Descartes, según la cual el conocimiento es ingenuamente entendido como representación. Pero esto cabalmente no es en manera alguna claro. Y se adujo lógicamente en lo sucesivo contra Descartes que pareja claridad del objeto no está siempre a nuestra disposición. El postulado de la claridad supone efectivamente que los objetos mismos se ajustan a esa pretensión de claridad y distinción y son en el fondo tan inmóviles y estáticos que el ojo los puede simplemente asir, tan estáticos como sólo lo son en el fondo los números y las figuras geométricas.

Pero así cabalmente veía ya Descartes el mundo sensible y espacial, del que, según él, el ojo debe abstraer la certeza sensible y, por tanto, el ideal de claridad. Este mundo es para él simplemente extensión (*res extensa* en contraste con el pensamiento) y, por ende, idéntico con el objeto de la geometría. Y por la claridad de la matemática y la geometría se orientó Descartes para su gran proyecto de un método universal científico: el ideal matemático de conocimiento extendido a todas las ciencias, en cuyo caso la evidencia, cabalmente la clara y distinta intuición de la cosa, se convierte en criterio de la verdad y la verdad se identifica con la certeza.

Las costas, sin embargo, de parejo procedimiento no son escasas: sólo cuando el objeto del conocimiento se ha pulido (aun objetos espaciales pueden finalmente pulirse en figuras geométricas); se cumple la norma exigida de claridad. Sin embargo, ya Leibniz y Kant hicieron notar que el conocimiento concreto es más rico; claridad y oscuridad no pueden separarse tan inequívocamente; hay más bien una transición continua de la oscuridad a la claridad de la representación, con infinitos grados y matices.

Descartes partió de una concepción ingenua de sujeto y objeto, y no hizo tema de su reflexión ni la dinámica del

objeto, ni la dinámica del sujeto. Y fue luego sobre todo Hegel quien llamó la atención sobre la problematicidad de pareja estática y separación de sujeto y objeto, y postuló por lo contrario un conocimiento dialéctico de la verdad, que trata de hacer justicia a la dinámica de objeto y sujeto, que efectivamente no pueden separarse en el conocimiento<sup>3</sup>. La dinámica del objeto: Lo que yo conozco no es algo que monta sobre mí como sobre un vehículo, sino que se mueve en sí mismo y no se parece así nada al objeto geométrico cartesiano. La dinámica del sujeto: Yo mismo que conozco, no estoy inmóvil, no estoy estático como la cámara sobre el objetivo, sino que en el conocimiento me muevo yo mismo juntamente con el objeto movido.

Sólo puede hacer justicia a esta dinámica de sujeto y objeto aquel conocimiento y ciencia, que realiza juntamente todo el movimiento y no se pega a definiciones fijas aparentemente evidentes y a tesis aparentemente claras. Eso hace el racionalismo que, en cambio, no llega ni siquiera a ver la realidad en toda su viveza, movilidad, concreción y plenitud. Por eso, para Hegel, no era capricho ni ganas de jugar con el número tres cuando su pensamiento giratorio avanzaba tan a menudo, en lo pequeño y en lo grande, por triple paso (o en triángulos de triángulos). Tras ese triple paso se ocultaba la intuición fundamental nunca más olvidada desde entonces de que con *una sola* proposición no puedo decir verdaderamente la verdad, sino que necesito para ello en el fondo tres proposiciones, que determinen, precisen, nieguen y levanten: así es, pero no así, sino así. Y así sucesivamente. Y la

---

3. Así fundamentalmente HEGEL en su *Phänomenologie des Geistes*. Cf. también H. KÜNG, *Menschenwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Friburgo-Basilea-Viena 1970) part. cap. v, 1; tr. cast. Herder, Barcelona 1971.

verdad no son los pasos particulares, proposiciones y momentos particulares, sino el todo.

Pero concluyamos aquí esta pequeña excursión por el campo de la historia de la filosofía. Claro está que la teología no podía aceptar sin crítica el concepto matemático de la ciencia de Descartes. De ahí que en lo sucesivo se inspirara más por Leibniz y Christian Wolff, que tenían desde luego de común con Descartes el racionalismo. Wolff, que era a par filósofo y matemático y cultivaba la filosofía *more mathematico*, era amigo de los jesuitas y su sistema racionalista claro, rico y universal acogió sobre todo muchas intuiciones de la escolástica, por una parte, y transmitió, por otra, muchos impulsos racionalistas a la neoscolástica. La cosa es válida aun cuando no pueda trazarse una genealogía directa de jesuitas del siglo XVIII hasta los jesuitas del siglo XIX, que definieron luego con su teología al concilio Vaticano I: La «escuela romana», G. Perrone, que tomó parte esencial en la preparación de la definición de la inmaculada concepción y del Vaticano I, y sus discípulos y colegas J. Kleutgen, C. Schrader, J.B. Franzelin. No carece de importancia a este propósito que también los verdaderos inspiradores del neotomismo italiano, que se inicia cronológicamente antes que el alemán: L. Taparelli († 1862) y M. Liberatore († 1892), estaban parcialmente bajo el influjo del racionalismo.

Aquí habría que estudiar pormenores. Para nuestro propósito basta ver que la neoscolástica (y con ella también el Vaticano I), en contraste con la alta escolástica, estaba marcada por el espíritu del racionalismo, contra el cual se protestaba por lo demás violentamente. Sólo así se explica por qué había tanto interés por proposiciones claras e inequívocas, por definir de la manera más amplia posible la doctrina oficial de la Iglesia y por un sistema lo más «cerrado» posible. Sólo que la filosofía principal

del tiempo había dejado ya muy a las espaldas parejo ingenuo racionalismo. Y cuán claras, inequívocas y apor-blemáticas fueran estas proposiciones claras y evidentes, lo demostró luego el tiempo y lo ha demostrado principalmente el concilio Vaticano II. Al estudiar las proposiciones del Vaticano I y principalmente la *Constitución sobre la fe católica*, se le antoja a uno como que se hubiera puesto en movimiento un noble animal, pero no se lo hubiera fijado en una placa fotográfica precisamente en el momento más favorable. Lo que hace luego surgir la pregunta: ¿Y esto será nuestra fe? Pregunta que, según Hegel, pudiera probablemente responderse sólo con un sí y un no.

Para evitar malas inteligencias innecesarias, precisemos también aquí que la crítica expresada sobre la claridad como ideal del saber nada quiere decir contra un *esfuerzo* crítico y reflexivo para lograr claridad, sin la que la teología misma quedaría entregada a la confusión y a la destrucción; también en teología puede ganar la profundidad teutónica con la claridad latina y a la inversa; por lo demás, estas dos cualidades no están afortunadamente repartidas *a priori* por nacionalidades. La teología se esforzará, pues, por lograr claridad, aunque no pueda esperar aquella especie de claridad, que ofrecen las matemáticas y las ciencias particulares con su división del trabajo, por lo menos mientras aceptan su objeto y campo de trabajo sin preguntar más sobre su justificación.

Pero una cosa es que la teología se esfuerce por lograr claridad en sus proposiciones y otra que se imagine haber alcanzado claridad definitiva en ellas o con ellas. Una cosa es que intente dar puntualmente en el clavo de su objeto o que lo deje enfriar en claras proposiciones. Una cosa es que pueda indicar las oscuridades e incomprensibilidades y expresar así claramente aun lo oscuro, y otra que no quiera percibir las oscuridades e incomprensibilidades y que

intente así desentenderse, a fuerza de distinciones, oscuramente de lo oscuro. Una cosa es que, a vueltas de su lucha por la verdad, permanezca abierta para la verdad siempre mayor o que encierre la verdad y se encierre a sí misma en la jaula dorada de un sistema cerrado. En una palabra, una cosa es que la teología se sienta obligada a la claridad de la razón o a la falsa claridad del racionalismo. En este sentido no cabe absolver de racionalismo a la neocolástica, y los dos últimos concilios han tenido que pagarlo.

Con esto queda suficientemente explicado el problematismo de las llamadas proposiciones claras y evidentes. Y con más fuerza todavía que al final del párrafo precedente se impone aquí la pregunta: ¿Qué sería de la consistencia y subsistencia de una Iglesia que hiciera depender enteramente su fe de determinadas proposiciones evidentes? Cabalmente la teología y otros debieran propiamente recordar que la claridad (*doxa*), originariamente, no fue cuestión de método, ni cuestión tampoco de conciencia, sino predicado de la divinidad.

### **3. Los problemas de las definiciones eclesiásticas**

Apenas si en este capítulo se ha dicho hasta ahora una sola palabra sobre el error; pero no porque no tuviera nada que buscar en este contexto, sino que en él cabalmente se lo da por supuesto como posibilidad que se sobrentiende. De hecho, cuanto había que decir sobre estas proposiciones humanas, sobre estas proposiciones que se quedan siempre atrás de la realidad, siempre equívocas, sólo condicionalmente traducibles, en movimiento constante, tan fácilmente propensas a las ideologías y nunca totalmente aclarables, incluye para todo el mundo la evidencia

primera de que las proposiciones son propensas lo mismo al doble sentido que al contrasentido, lo mismo a la confusión que al error. Y las fuentes de los errores son tantas, que apenas vale la pena clasificarlas de cualquier manera; se habla de identificación y analogización tácita, de disyunción incompleta y de tendencia a la construcción, de cambio o confusión de las capas ópticas y del falseamiento del conocimiento puro por factores del sentimiento y la voluntad, y de otras muchas cosas, como fuentes especiales de error. Comoquiera que sea, parece cosa de todo punto evidente que las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas.

El error sólo parece constituir problema especial en aquellas proposiciones en que se quiere excluir de antemano y teóricamente un error. Y esto muy especialmente donde no se trata de primeros principios filosóficos evidentes de por sí, como los principios de identidad, de contradicción y de causalidad (aun cuando estos mismos son también discutidos), sino de proposiciones a las que no se atribuye precisamente evidencia en sentido filosófico, pero sí infalibilidad o inerrancia en sentido teológico. ¿No está ahí en su punto el más profundo escepticismo? Todo lo expuesto en los dos párrafos precedentes hace aparecer como poco probable que las proposiciones de fe de la Iglesia, que efectivamente todo el mundo confiesa ser proposiciones humanas, puedan estar de antemano exentas de su propia humanidad, insuficiencia, problematicidad y, así precisamente, exentas también de posibilidad de error. Es más, puede también demostrarse cómo cabalmente las proposiciones que definen negativamente ponen particularmente de manifiesto lo problemático de toda proposición, de suerte que una reflexión hecha ya anteriormente por nosotros sobre el problematismo de las definiciones eclesásticas, aparte la afirmación antes sentada de que las propo-

siciones puedan ser verdaderas o falsas, tendría que afirmar además que las proposiciones pueden ser verdaderas y falsas<sup>4</sup>. Ello necesita ser aquí un tanto aclarado.

Si ya todo enunciado humano de verdad, como humanamente limitado, confina con el error y fácilmente puede cambiarse en error, ello vale de manera particular de las definiciones eclesiásticas polémicas. Una definición se pronuncia efectivamente apuntando de modo particular a un blanco y quiere asestar el golpe al error a que se apunta. Ahora bien, comoquiera que no hay error sin algún núcleo de verdad, se da de antemano el peligro de que una proposición de dirección polémica, no sólo dé en el error, sino también en el núcleo de verdad del error, a saber, en la intención o tema verdadero del error, en la verdad del error. Mientras, por ejemplo, un protestante afirma sin aire de polémica: «El justo vive de la fe», no se destaca la sombra de error que sigue a la proposición. Pero si formula polémicamente contra el error de un católico legalista que exagera las obras: «El justo vive de la fe», corre peligro de que la sombra del error oscurezca la verdad de su afirmación con un sentido marginal no expresado: «El justo vive de la fe (y no practica las obras).» Lo mismo vale a la inversa: Mientras un católico afirma sin intención polémica: «El justo practica las obras de la caridad», no se destaca la sombra del error que sigue a la proposición. Pero si formula polémicamente contra un error que extrema la fe en un protestante pietista: «El justo practica las obras de la caridad», corre peligro de que la sombra del error oscurezca la verdad de su enunciado con un sentido marginal no expresado: «El justo practica las obras de la caridad (y no vive de la fe).»

Este ejemplo clásico tomado de la controversia entre

---

4. Cf. *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, VIII, 3c.

católicos y protestantes hace ver que un enunciado de la verdad polémicamente definida, de cualquier lado que fuere, corre peligro de entenderse como mera negación de un error. Ahora bien, así se descuida necesariamente el núcleo auténtico de verdad que encierra el error. Y, en este caso, el enunciado de la verdad es una *verdad a medias*: lo que enuncia, es exacto; lo que no enuncia, lo es también. Desde el punto de vista del hablante, tal enunciado asesta un golpe al error; desde el punto de vista del que oye, se lo asesta a la verdad. Para el que habla, tal enunciado aparece — con razón — como verdadero; para quien recibe el golpe, aparece — no sin razón — como falso. En suma, como una verdad a medias puede ser también un error a medias, no hay manera de entenderse; cada uno se ase a *su propia* verdad, cada uno ve el error en el otro. Mientras la verdad del uno incluye la verdad del otro, cada uno excluye al otro por razón de una falta de verdad.

Parejo fenómeno se dio con harta frecuencia en la historia de la Iglesia. La definición asestó un golpe al error, pero no se exceptuó expresamente de la condenación la verdad oculta en el error. Por eso, la condenación verdadera del error pareció al otro condenación falsa de la verdad. Así, por ejemplo, el concilio de Trento condenó una justificación «por la sola fe», en cuanto ésta es una fe vacía, temeraria y ergotista de justificación. Pero no definió lo que puede rectamente significarse por «la sola fe» y lo que cabalmente querían decir los reformadores protestantes: la fe verdadera y buena, que pone su confianza entera únicamente en el Señor. La condenación verdadera del falso lema *sola fide* fue así para los otros la condenación falsa del verdadero lema *sola fide*.

De esta manera se pone en claro por qué cabalmente una reflexión sobre las definiciones eclesiásticas debe

avanzar hasta sentar la afirmación de que toda proposición puede ser verdadera y falsa, según a lo que apunte, según su situación e intención. Aquí fuera de notar que es más difícil descubrir la intención de una proposición, que lo que dice de primera instancia. Tarea de la teología sería en todo caso ver seriamente la verdad en el error del otro y el posible error en la propia verdad. De esta manera, en la repulsa del supuesto error se daría el encuentro en la verdad intentada o significada.

Si una teología, si una Iglesia no toma en serio esta dialéctica de verdad y error, va inevitablemente por el camino que lleva del dogma al dogmatismo; en tal caso, se pasa por alto la funcionalidad y objetividad de una definición, se recarga, se exagera y distiende el concepto de dogma, el dogma cae en aislamiento y absolutismo adialéctico y acrítico, en aquel dogmatismo que consiste en exageración y extremismos, en el aislamiento y absolutismo del dogma. Lo que el dogma tiene de doctrinal se cambia en doctrinarismo, y su obligatoriedad en juridicismo. De lo parcial del dogma resulta el particularismo; de su autoridad, el autoritarismo; de su razón, el racionalismo, y la tendencia a la formulación y objetivación conduce finalmente a un formalismo, objetivismo y positivismo que sofoca la verdad con las verdades. Eso es cabalmente el dogmatismo, tal como recientemente lo ha expresado Josef Nolte, en su penetrante estudio, a través de una crítica que acaso resulte para muchos molesta, pero que es terriblemente necesaria en sus múltiples aspectos; frente a ese dogmatismo se reivindica con razón para la teología y la Iglesia un estilo de pensar «metadogmático», que toma en serio el «dogma en la historia»<sup>5</sup>.

Si una teología, si una Iglesia, toma en serio la dia-

---

5. Cf. J. NOLTE, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung.*

léctica de la verdad y del error, está protegida, aun en su trato con los dogmas, de todo dogmatismo. Se hace modesta y, por el mismo caso, sabia. Se deja llevar por la fe, para la que toda definición es una aventura, necesaria *in extremis*, pero nunca sin riesgo; una definición, en que con harta facilidad se llega hasta los límites, lo cual no es mayor, mientras no se pare uno en ellos. La fe, por ende, del *homo viator*, que sabe que no tiene arrendado el conocimiento y la inteligencia, sino que ha de luchar constantemente y debe pedirlos en la oración. Que sabe que su camino no está a salvo de oscuridad, ni de pecado ni de error. La fe, por ende, de la *Ecclesia peregrinans* que sabe que, a vueltas de todos los extravíos de su peregrinación, el errar no es la más ignominiosa, sino únicamente la más humana de todas sus humanidades.

Y, sin embargo, se levanta la irreprimible pregunta: ¿No se desvanecen así las promesas hechas a la Iglesia?

#### 4. La aporía y su integración

¿Dónde nos encontramos ahora? Si miramos exactamente —y basta una breve y aguda mirada después que tan de cerca hemos llegado a la cosa—, debemos responder que nos hallamos en una situación casi sin salida.

##### a) La aporía

Por una parte, las *promesas* hechas a la Iglesia piden reconocimiento. Ningún fiel cristiano, que se funde en el Nuevo Testamento, puede impugnar este reconocimiento. Recordemos aquí una vez más brevemente los textos escriturarios clásicos que se citan una y otra vez a este propósito. Mt 16, 18: «Y las puertas del Hades no podrán

contra ella.» Mt 28, 20: «Y mirad: Yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos.» Jn 14, 16s: «Y él os dará otro Paráclito, que estará con vosotros para siempre: el Espíritu de la verdad.» Jn 16, 13: «El Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad plena.» 1 Tim 3, 15: «La Iglesia del Dios vivo, columna y soporte de la verdad.»

Por otra parte, los errores de la Iglesia piden reconocimiento. Esto no puede desconocerlo nadie que piense críticamente. Y no hay por qué tomar aquí el agua de muy arriba, sino resumir sólo brevemente:

1. Hay que contar también con errores en las proposiciones eclesíásticas de fe (en el sentido más lato de la palabra), en cuanto se trata en ellas de proposiciones humanas; que por lo menos en ciertos ministros de la Iglesia y en ciertas comunidades no puedan excluirse errores en algunas proposiciones y fórmulas de fe (doctrinas falibles), es cosa que hoy concede de manera general la misma teología católica.

2. Hay que contar en particular con errores en definiciones negativas (en el sentido más lato de la palabra), en cuanto que estas proposiciones polémicas, apuntando al error, pueden también condenar fácilmente la verdad; que sean posibles errores cabalmente en estas definiciones negativas, que, en efecto, pueden ser pronunciadas por muy diversos ministros y órganos de la Iglesia, no se impugna tampoco teóricamente por la teología católica.

3. Sólo se pregunta si no hay tal vez excepcionalmente proposiciones de la Iglesia que están de antemano exentas de error y no pueden en absoluto ser erróneas. A ello hay que responder en resumen:

1) Ya la problemática de nuestro punto de partida ha hecho ver que, por lo menos una doctrina, que según el magisterio ordinario hay que tener por doctrina infali-

ble de la Iglesia (la inmoralidad de la regulación artificial de la natalidad), es mirada como falsa y errónea por una gran parte de la Iglesia y de la teología.

2) Lo decisivo es que, hasta ahora, nadie, ni el Vaticano I, ni el Vaticano II, ni la teología escolástica ha probado o razonado lo que se debía probar o razonar: que la Iglesia, su dirección o su teología, pueda sentar proposiciones que no puedan *a priori* ser falsas. La prueba toca al que lo afirme.

3) No pueden sinceramente negarse errores de hecho del magisterio eclesiástico, ordinario y extraordinario. Hemos visto que toda apologética sólo conduce a dificultades más profundas, ora se retuerzen o tergiversen y hasta se nieguen los hechos históricos, ora se opere con distinciones anacrónicas (que entonces no se trató precisamente de manifestaciones *ex cathedra*, etc.).

¿Queda aquí todavía una salida? Con las proposiciones infalibles, parecen también desvanecerse las promesas hechas a la Iglesia, parece deshilacharse también la infalibilidad de la Iglesia misma. Pero, ¿se desvanece con las proposiciones infalibles la infalibilidad de la Iglesia? He aquí la pregunta, que, como vimos, no se hizo precisamente el Vaticano I. Una pregunta, sin embargo, que está pidiendo respuesta.

#### b) Integración de la aporía

1. Una superación del dilema no es posible por medio de una decisión, ora parte de la incredulidad o de la superstición, por uno u otro miembro de la alternativa.

O se acabaron las promesas, y éste es el punto de vista de un mundo incrédulo, que el creyente no puede hacer suyo.

O, por lo menos, no hay que admitir determinados

errores, y éste es el punto de vista de una Iglesia triunfalista, que el creyente no puede tampoco hacer suyo.

2. Una superación del dilema no es tampoco posible por una armonización que quite importancia a una alternativa a costa de la otra.

Antaño se defendía prácticamente de manera general una infalibilidad básica del magisterio; los errores eran excepción. Esta tesis no pudo sostenerse y, a despecho de todos los esfuerzos de los ultramontanos extremistas, halló su fin en el concilio Vaticano II. Posteriormente se defendió la falibilidad básica del magisterio, excepto en determinadas proposiciones infalibles. Pero, como hemos visto, tampoco esta tesis, defendida ya mucho antes del Vaticano I, ha podido sostenerse.

3. Una superación del dilema sólo es posible *integrando* la alternativa en un plano superior: *la Iglesia se mantiene en la verdad, a pesar de todos los errores siempre posibles.*

Sobre ello hay que decir por de pronto con toda brevedad:

1) Esa concepción puede defenderse por la Escritura, que atestigua desde luego que la Iglesia se mantiene en la verdad, pero no habla para nada de cualesquiera proposiciones infalibles en la Iglesia.

2) Tal concepción hace también justicia a los hechos de la historia de la Iglesia; por una parte, a los numerosos errores del magisterio de la Iglesia; por otra, a la permanencia y subsistencia de la Iglesia y de su predicación a lo largo de dos milenios.

3) Precisamente este planteamiento y solución del problema no fue atendido ni por el Vaticano I, ni por el Vaticano II ni por la teología neoscolástica.

4) Finalmente esa respuesta a las dificultades no ha sido tampoco tenida en cuenta en el contexto de todas

las discusiones suscitadas por la encíclica *Humanae vitae*, que ha sido el punto de partida de nuestra problemática.

Sobre este último punto se impone inmediatamente una observación: en ninguna parte se ha visto tan claramente como a propósito de esta encíclica el talón de Aquiles de la doctrina romana de la infalibilidad. En nuestro primer capítulo dimos en muchos puntos (tal vez para algunos en demasiados puntos) la razón a la minoría conservadora de la comisión pontificia para la regulación de la natalidad; pero en un punto hay que contradecirla ahora **enérgicamente**. El «dictamen» de la minoría, en que se apoyó el papa para su decisión, culmina en las siguientes proposiciones: «Pero lo que pesa todavía más es que este cambio (respecto de la doctrina de la contraconcepción) llevaría consigo un duro golpe contra la doctrina de la asistencia del Espíritu Santo, que fue prometida a la Iglesia para guiar a los creyentes por el recto camino de su salvación... Porque si la Iglesia hubiera errado tan gravemente en su seria responsabilidad de la dirección de las almas, ello equivaldría a suponer seriamente que le había faltado la asistencia del Espíritu Santo»<sup>6</sup>.

Aquí tenemos ahora que decir que el talón de Aquiles de la teoría romana sobre la infalibilidad — contra la intención de sus defensores, que hablan tanto de fe — es a la postre una falta de fe. ¿No es esto claro? Cabalmente donde se exige de modo especial la fe, se falla y vacila: frente al error. Frente al error *de la Iglesia*. La gente se ha acostumbrado efectivamente a identificar de tal manera a la «Iglesia» (o, por mejor decir, a la «jerarquía») con el Espíritu Santo que, caso de tener que admitir determinados errores, aberraciones y desviaciones de la Iglesia, se piensa tenérselas que cargar al Espíritu Santo. Como

---

6. En «HerderKorrespondenz», l. c. 438a.

si los indiscutibles errores y desvíos de la jerarquía (y de la teología) fueran del Espíritu Santo, y los errores, desviaciones y rodeos de la Iglesia fueran de Dios mismo. Cierto que por el Espíritu Santo obra Dios mismo en la Iglesia, atestigua a la Iglesia, funda, mantiene y rige a la Iglesia, y este Dios es el *Deus qui nec fallere nec falli potest*, el Dios que no puede engañar ni engañarse. Sin embargo, los hombres mismos que forman la Iglesia pueden equivocarse en la cuenta, equivocarse en el hablar y escribir, pueden ver mal, oír mal, extraviarse, faltar y errar: *homines qui fallere et falli possunt*. Con esto debe contar la fe que se funda en Dios, serena y confiadamente. Esa fe no identificará al Espíritu de Dios con la Iglesia, sino que los distinguirá cuidadosamente. Entonces, de manera liberadora, podrá tomar nota y saber que el desenvolvimiento de la Iglesia incluye también siempre falso desenvolvimiento, su progreso implica también una y otra vez retroceso. La fe en la dirección e inserción de Dios en la historia del hombre y del mundo no duda nunca, aun cuando en lo pequeño o en lo grande las cosas vayan torcidas a fondo. Esa fe se prueba cabalmente frente a la torpeza y al fracaso, frente a los golpes personales del destino y a las catástrofes de la historia universal. Y la fe en la presencia y asistencia particular del Espíritu de Dios en la comunidad de los creyentes no falla ni desfallece, aun cuando en todos los terrenos, en todas las personas y en todos los casos puedan ocurrir faltas y de hecho ocurran con harta frecuencia. Esa fe se prueba antes bien precisamente frente a las falsas conclusiones, falsas estimaciones y falsas actitudes de la Iglesia, frente a los pasos en falso y golpes de ciego de sus dirigentes y maestros.

Precisamente cuando la nave de la Iglesia es agitada por la tormenta, hay siempre discípulos atemorizados y presa de la duda, que piensan tener que despertar al

Señor, porque se hunden. La respuesta está ya dada: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?» (Mt 8, 26).

## 5. La Iglesia en camino hacia la verdad

La Iglesia compuesta de hombre, y esa Iglesia la forman todos los creyentes, incluso sus dirigentes y maestros, se sentaría una y otra vez de buena gana a descansar. Arribada y asimilada, contenta con las condiciones de la sociedad y las suyas propias, tal como son. Contenta también con la verdad que recibió y posee, como «depósito de la fe». Como si esta verdad, lo mismo que el Espíritu que la Iglesia ha recibido, no fueran únicamente «arras» o prenda: la verdad del Evangelio de Jesucristo, que nos llama a caminar, a mirar al futuro, único que traerá la verdad entera, la revelación plena, que es el reino de Dios.

Es la verdad de la promesa, que llama a la Iglesia, la cual efectivamente no puede ser nunca fin y meta de sí misma, a marcha y salida siempre renovada. La Iglesia como «comunidad de éxodo» (J. Moltmann), cuyo camino atraviesa el desierto con sólo oasis aislados y está no sólo bajo el signo misterioso de la nube, sino también bajo el signo expresamente levantado de la cruz: «Por lo tanto, salgamos a su encuentro fuera del campamento, cargados con su oprobio; pues no tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos buscando la futura» (Heb 13, 13-14). En esta invitación culmina la carta a los Hebreos, que describe a la Iglesia con imágenes tan impresionantes como «pueblo de Dios de camino»<sup>7</sup>.

---

7. Cf. *La Iglesia*, C 1, 2d. Sobre la idea de pueblo de Dios en Heb: E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk* (Gotinga 1961); F.J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Munich 1955).

Bajo la verdad de la promesa, que ella misma predica y proclama, debe la Iglesia aventurarse una y otra vez a nuevo éxodo. El pueblo de Israel que peregrina por el desierto sigue siendo la figura y contrafigura típica del pueblo de la nueva alianza (cf. particularmente Heb 3, 3-4, 13). Como al antiguo pueblo de Dios, así también se ha dirigido al pueblo nuevo de Dios la palabra de la revelación (4, 12s): no para que se eche a descansar con la «posesión» de la verdad, sino para que, llamado por la palabra de la verdad, se ponga en camino con obediencia y fe. Como el pueblo antiguo de Dios, tampoco el nuevo pueblo de Dios está en manera alguna en seguridad. Tiene que andar su camino a través de tentaciones, pruebas y culpas, amenazado de cansancio, de debilidad en la fe y de falta de esperanza. Como el antiguo pueblo de Dios, así también al nuevo se le ha hecho una promesa que sólo le asegura la entrada en el descanso después del esfuerzo y fatigas de un largo viaje, sólo después de probar su fe, su constancia y perseverancia, con firme confianza e inmovible certeza a través de la lucha, del dolor y de la muerte.

Sólo hay una diferencia decisiva: La palabra de la revelación que se ha dirigido al nuevo pueblo de Dios no es algo provisional, sino lo último y definitivo. Ello quiere decir que el peligro y la amenaza no puede sobrevenir nunca al nuevo pueblo de Dios de manera definitiva; dentro de toda su flaqueza, está cierto de su salud eterna. La promesa que se ha hecho al nuevo pueblo de Dios es la promesa escatológica, que no puede ya anularse, está asegurada de manera absoluta por una mejor alianza de Dios con este pueblo y garantiza así una peregrinación que es, en última instancia, consoladora. Pero sigue siendo una peregrinación con todos los riesgos y peligros; peregrinación en que el individuo — con la sola excepción de Cristo

como nuevo Moisés y guía del pueblo de Dios (cf. 3, 7-4, 11; 4, 15) — puede aislarse, puede descarriarse y quedarse definitivamente atrás en el desierto de este mundo, en que el pueblo de Dios no tiene ciudad permanente. Sólo huéspedes y forasteros a la postre sobre la tierra, una gran nube de testigos creyentes, están todos de camino hacia la patria imperecedera (cap. 11). Sólo allí pasa la fe, que es «soporte de las realidades que se esperan, y prueba de las que no se ven» (11, 1), a visión y fiesta de la «ciudad del Dios vivo» (12, 22). Pero hasta entonces, todo lo creado está sujeto a la caducidad y falibilidad: «realidades sacudidas» (12, 27). Sólo en el descanso de la consumación recibirán los creyentes el reino de Dios infalible e incommovible (12, 28).

Así, la carta a los Hebreos ve a la Iglesia como comunidad peregrinante de los creyentes, expuesta en todos sus miembros a la tentación, a la prueba, a la desviación y a la conmoción, comunidad que sólo posee la verdad como la gran promesa que se le ha manifestado en Cristo. La amonestación es clara y no exceptúa a nadie en la Iglesia, ni siquiera a sus presidentes o superiores, cuya fe es puesta por modelo (13, 7): «Por lo tanto, *levantad las manos caídas* y enderezad las rodillas vacilantes, y haced los senderos rectos para vuestros pies a fin de que lo que cojea no se disloque, sino más bien se cure. *Buscad la paz* con todos, así como la santificación, sin la cual nadie podrá ver al Señor. Estad alerta por que nadie se vea privado de la gracia de Dios; por que ninguna raíz venenosa, creciendo rápida, perturbe y contamine a la comunidad; por que no haya algún fornicario profanador, como Esaú, que por un solo plato de comida vendió su primogenitura» (Heb 12, 12-16).

El grandioso fresco del pueblo de Dios peregrinante que pinta la carta a los Hebreos no procede del apóstol Pablo,

pero está en muchos aspectos dentro de la tradición paulina. Pablo mismo habló con más claridad todavía que el autor de la carta a los Hebreos sobre lo provisional de todo nuestro conocimiento de la fe; y de toda palabra humana en la Iglesia, incluso de la palabra más solemne, cabe decir lo que dice el apóstol: «Porque imperfecto es nuestro saber e imperfecto es nuestro don de profecía; pero cuando venga lo perfecto, lo imperfecto se acabará... Porque, ahora vemos mediante un espejo, borrosamente; entonces, cara a cara; ahora conozco imperfectamente; entonces conoceré cabalmente, con la perfección con que fui conocido» (1 Cor 13, 9s, 12).

Ahora bien, si tal es la imperfección, lo incompleto, lo enigmático y fragmentario de todas nuestras formulaciones de fe, si no ha llegado todavía la consumación, el ver real y la verdad no enturbia, ¿será bien hablar de una «infallibilidad» de la Iglesia?

## 6. ¿Infallibilidad o indefectibilidad?

Puede hablarse de infallibilidad de la Iglesia. Y mantenemos en toda su extensión lo dicho sobre la «infallibilidad» o «inmunidad de error» por parte de la Iglesia, que afirmamos en ocasión anterior y hemos ahora fundado críticamente mucho más a fondo<sup>8</sup>: *En la medida que la Iglesia es humildemente obediente a la palabra y voluntad de Dios, tiene parte en la verdad de Dios mismo (del Deus revelans), que no puede engañar (fallere) ni engañarse (falli); en tal caso está lejos de ella toda mentira (omnis fallacia) y todo embuste (omne fallax). Así, la infallibilidad o inmunidad de error en este sentido radical significa un perma-*

8. Cf. *La Iglesia*, D III, 2c.

necer fundamental de la Iglesia en la verdad, que no puede ser suprimido ni siquiera por errores particulares.

Ello quiere decir que, aun cuando el apartarse la Iglesia de la verdad en un punto particular pueda ser siempre una amenaza, aun cuando la Iglesia, como ya Israel, pueda una y otra vez vacilar y dudar y yerre y se extravíe a veces, «...Él os dará otro Paráclito, que estará con nosotros para siempre: el Espíritu de la verdad» (Jn 14, 16s). La Iglesia no sucumbirá al poder de la mentira. En virtud de la promesa sabemos por fe que está inmune de error; en virtud de la promesa de Dios, le ha sido hecha merced de infalibilidad e inmunidad de error. A despecho de todos los errores y equivocaciones, es mantenida por Dios en la verdad.

Sin embargo, no puede eludirse la pregunta de si *debe* hablarse precisamente de infalibilidad de la Iglesia, o si no hay una palabra acaso mejor para la cosa aquí significada. Anteriormente hemos indicado que la ambigüedad de la palabra «infalibilidad» es hoy día generalmente reconocida, y hasta en el Vaticano I fue ya concedida por el ponente de la comisión de la fe. ¿No habría que sacar consecuencias de ese hecho? ¿No sería mejor, dados los equívocos, sacrificar la palabra para salvar la cosa, en lugar de salvar la palabra y sacrificar la cosa?

Dos razones sobre todo hacen por lo menos hoy día equívoca la palabra infalibilidad y la convierten en término fácilmente engañoso. *Primera:* la palabra tiene un timbre o resabio moral, particularmente en ciertas traducciones, en el sentido de impecabilidad, de que no puede simplemente desprenderse; dicha de un hombre, tiene generalmente hoy día sentido negativo de reproche («ése piensa que es infalible»). *Segunda:* la palabra está de ordinario demasiado orientada a determinadas proposiciones infalibles. Y, como hemos visto, hay que evitar precisamente

esta ingenua mala inteligencia, en el sentido de que la infalibilidad de la Iglesia estuviera ligada a proposiciones infalibles.

Por eso, preferiríamos el concepto de *indefectibilidad o perennidad en la verdad* a la idea de «infalibilidad». El concepto de «indefectibilidad (incomovilidad, firmeza) y el concepto positivo de «perennidad» (indestructibilidad, perduración) son en la eclesiología tan tradicionales como el de «infalibilidad». Prácticamente, no pueden a menudo apenas distinguirse. Y si la perennidad o indefectibilidad se ha puesto en la teología escolástica más en relación con el ser de la Iglesia que con su verdad, hay que considerar que el ser y verdad de la Iglesia no pueden separarse entre sí. Si la Iglesia no está en la verdad, deja en absoluto de ser Iglesia. Sólo que la verdad de la Iglesia no depende absolutamente de proposiciones infalibles perfectamente determinadas, sino de que permanezca en la verdad aun a través de proposiciones erróneas. Sin embargo, para recalcar respecto del ser de la Iglesia particularmente su verdad, hablamos, por vía de aclaración, no de la indefectibilidad o perennidad de la Iglesia en general, sino de su indefectibilidad o perennidad *en la verdad*. Con ello queremos decir la permanencia de la Iglesia en la verdad, que no puede ser destruida por ningún error en particular. Con lo que se pone en claro que mantenemos la *cosa* de la infalibilidad, aun cuando, por las razones mentadas, prefiramos para expresar esa misma cosa las palabras de indefectibilidad o perennidad.

De esta manera, la palabra «infalibilidad» quedaría a la postre reservada para aquél, para quien estuvo originariamente reservada: para Dios, su palabra y su verdad, para el *Deus qui nec fallere nec falli potest*, y es, en sentido estricto, el *solus infallibilis*.

Añadamos aquí una confirmación histórica. Yves Con-

gar ha discutido de nuevo, poco ha, intensamente, el destino del concepto de infalibilidad durante la edad media: «La convicción universalmente compartida es que la Iglesia misma no puede errar (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, decretistas). Se entiende, la Iglesia tomada en su totalidad como *congregatio* o *universitas fidelium*. Ésta o la otra parte de la Iglesia puede errar, incluso los obispos y el papa mismo; la Iglesia puede ser agitada por las tormentas, pero permanece en definitiva fiel. Se cita en este sentido particularmente Mt 28, 20 y hasta 16, 18; Lc 22, 32; Jn 16, 13. Partiendo de esta creencia básica respecto de la Iglesia, se forman también otros enunciados respecto de ésta o la otra instancia jerárquica»<sup>9</sup>.

Fundándose sobre todo en el *Decretum Gratiani* se admitió que la «Iglesia romana» no erró nunca en la fe; pero, en este contexto, no se pensaba en la Iglesia local romana, que puede de todo punto errar y ha errado, sino en la Iglesia universal, que debe mirarse como *inerrabilis* o por lo menos como *indefectibilis*. Respecto del papa era doctrina corriente: «Se admite en general que el papa puede errar y caer en herejía, aun cuando algunos sienten hoy día escrúpulos de decirlo. A veces se distingue entre la sede, que no yerra, y el que la ocupa; a veces se distingue entre el papa como persona privada y el papa como cabeza de la Iglesia, pero no se hace uso de esta distinción. Se prefiere decir que el papa caído en herejía deja *ipso facto* de ser cabeza de la Iglesia, porque ha dejado de ser miembro de ella...»<sup>10</sup>. En el tiempo que sigue se llega a vincular — más entre los teólogos que entre los canonistas — la infalibilidad al concilio ecuménico, por una parte y, por otra, al papa, cuya infalibilidad se ve,

9. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 244-248; la cita 244s.

10. *Ibid.* 245s.

sin embargo, siempre y únicamente en conexión con la Iglesia en cuanto es y permanece cabeza de ella. A par del magisterio del papa, hay un magisterio paralelo de los doctores o teólogos.

He aquí la conclusión de Congar para la alta edad media: «No puede decirse que el dogma de 1870 estuviera admitido en nuestra época, si no es en germen. Se da esencialmente valor a la infalibilidad o más bien a la indefectibilidad de la Iglesia. No se ha decidido todavía completamente para qué persona jerárquica está garantizada esta infalibilidad, pero se está en camino y a punto de dar el salto para hacerlo. Sin embargo, será todavía necesario que se plantee y resuelva la cuestión de la superioridad del papa sobre el concilio. En el siglo XIII no se miran todavía ambas autoridades como concurrentes o rivales»<sup>11</sup>.

¿No es, pues, sorprendente que toda la edad media, tan profundamente marcada por el absolutismo papal, no enseñara concorde y expresamente más que la infalibilidad o, mejor dicho, la indefectibilidad de la Iglesia como tal? Y hasta respecto de la edad moderna afirma Congar: «Los testimonios sobre la incertidumbre de muchos espíritus al comienzo del siglo XVI sobre el primado del papa como derecho divino y particularmente sobre su infalibilidad son muy copiosos. La Iglesia era infalible, pero ¿quién era exactamente el sujeto de esta infalibilidad? Sobre este punto de inseguridad, continúan la incertidumbre y hasta las discusiones hasta mediados del siglo XIX. Existía una tradición cierta, la tradición de la infalibilidad *de la Iglesia*. Se la sigue también sosteniendo»<sup>12</sup>. Pero el realce dado a la infalibilidad papal durante el siglo XIII, particularmente por obra de Tomás de Aquino, fue nuevamente recogido en el siglo XV, después de la época conciliar, por

11. Ibid. 248.

12. Ibid. 385.

Torquemada y otros y proseguido luego en la época de la contrarreforma por obra sobre todo de Belarmino y Suárez y por obra naturalmente sobre todo de los papas mismos (particularmente por Inocencio XI y definitivamente por Pío IX): «En el clima de un realce excesivo de la autoridad y la obediencia contra la reforma protestante, la infalibilidad de la Iglesia tiende, de manera dominante y casi exclusiva a convertirse en la infalibilidad de los pastores y particularmente del papa»<sup>13</sup>.

Y ahora nuestra propia conclusión: Si nosotros ponemos una y otra vez de relieve, frente a la infalibilidad de los pastores y particularmente del papa, la infalibilidad o, por mejor decir, la indefectibilidad y perennidad de la Iglesia en la verdad, no hacemos en el fondo otra cosa sino retornar a una buena tradición antigua, que afortunadamente no se ha extinguido nunca del todo.

## 7. La permanencia de la Iglesia en la verdad

Ahora puede darse por respondida la cuestión fundamental sobre la infalibilidad de la Iglesia. En sentido estricto de la palabra, sólo Dios es infalible; sólo él está de antemano (*a priori*), en cada caso particular y en todo caso absolutamente, exento de error (*immunis ab errore*) y sólo él por tanto no puede de antemano engañar ni engañarse. Pero la Iglesia compuesta de hombres, que no es Dios ni se hace nunca Dios, puede engañarse a sí misma y engañar muy humanamente a los otros, una y otra vez, en todos los grados y en todos los terrenos. Por eso, para evitar toda mala inteligencia, se le atribuye mejor no la «infalibilidad», sino la «indefectibilidad» o «perennidad»

---

13. *Ibid.*, 386.

por razón de la fe en la promesa; se le atribuye inconmovilidad e indestructibilidad; en una palabra, una permanencia fundamental en la verdad a despecho y pesar de todos los errores siempre posibles.

No es posible dentro del marco de este estudio señalar todos los presupuestos y consecuencias de pareja respuesta; pero hay que responder brevemente por lo menos a algunas preguntas obvias.

a) *Una Iglesia que yerra de esa manera, ¿no es semejante a las otras organizaciones humanas?* A esto hay que responder que la Iglesia de Cristo — y aquí incluimos a todas las Iglesias que quieran ser Iglesia de Cristo — no se distingue ciertamente de otras organizaciones humanas porque en ella no haya error alguno o porque haya en ella menos errores o errores menores o porque, por lo menos en determinados terrenos, en determinadas personas y en determinados casos no haya error alguno. Basta repasar una vez más la breve lista de ejemplos de errores con que iniciamos nuestro primer capítulo o también el *Índice* de libros prohibidos... Errar es humano, errar es también eclesiástico, errar — así se ha añadido recientemente — es también papal, porque al cabo también la Iglesia y el papa son y serán siempre humanos. Por haberlo olvidado tan a menudo en la Iglesia, se nos ha recordado muy enérgicamente.

La Iglesia sólo se distingue de otras organizaciones humanas — y esta distinción es desde luego decisiva — en que a ella, como comunidad de los creyentes en Cristo, se le ha hecho la promesa de que sobrevivirá a todas las falsas conclusiones y golpes de ciego y también a todos los pecados y vicios; a vuelta de todas las conmociones, su verdad no se conmoverá ni destruirá nunca simplemente, en ella se mantendrá siempre el mensaje de Jesucristo, con ella permanecerá siempre Jesucristo mismo en

su Espíritu y se mantendrá así siempre, a través de todos los errores y confusiones, en la verdad de Cristo. Esta promesa hace superfluo para el creyente cavilar sobre qué pasaría si no hubiera ya una comunidad de los creyentes. La promesa significa que Dios cuida de que haya una y otra vez fe e Iglesia y de que, a pesar de todo error, aberración y desvíos, la Iglesia conserve a la postre la dirección y transmita la verdad de Cristo. Con harta frecuencia es débil su fe, tibio su amor y vacilante su esperanza; pero aquello en que se funda su fe, en que radica su amor y en que estriba su esperanza permanece firme, y así permanece también ella firme, no por propia virtud, sino por la virtud de Dios, y será siempre «columna y soporte de la verdad» (1 Tim 3, 15), que nada ni nadie podrá conmover ni destruir. No se ha dado ella a sí misma su indefectibilidad, y tampoco puede quitársela a sí misma. La Iglesia podrá apartarse de su Dios, pero Dios no se apartará de ella. En su camino a lo largo del tiempo podrá meterse por una trocha, podrá tropezar y hasta caer muy a menudo, podrá venir a manos de salteadores que la dejen tendida medio muerta; pero Dios no pasará de largo a su lado, sino que verterá aceite sobre sus heridas, la levantará, y pagará todavía por su curación lo que no fuera previsible. Así podrá la Iglesia continuar siempre su camino, viviendo de la promesa, de la curación y fortaleza que le concede su Señor <sup>14</sup>.

En conclusión, esta promesa y cuanto de verdad, vida, y fuerza va aneja con ella ya para el presente, distingue a la Iglesia como comunidad de los creyentes en Cristo de todas las otras organizaciones humanas. Sólo resta preguntar: ¿No es todo esto algo demasiado hermoso para que sea verdad

---

14. Cf. *La Iglesia*, D 111, 2c.

b) *¿No es esta infalibilidad una teoría utópica y puramente verbal?* A ello hay que responder que esta indefectibilidad es una verdad de fe. No se funda en una evidencia que yo pueda conocer como personalmente desinteresado. Estriba en la promesa que provoca mi audacia y compromiso confiado. El que se compromete por la fe, conoce. Qué sea propiamente la comunidad de los creyentes sólo puede conocerlo el creyente, como sólo también el que ama conoce qué sea propiamente amar. Aunque ciertamente la Iglesia no es invisible, sólo condicionalmente es, sin embargo, visible. A vueltas de una visibilidad con harta frecuencia sólo masiva, aquello de que vive, en que vive y para lo que vive, es algo oculto. Y por eso la promesa de la permanencia en la verdad provoca la fe. Y el que se compromete por su fe, tiene, a par, parte en la verdad.

No quiere ello decir que la indefectibilidad de la Iglesia sea completamente inverificable. Al cabo es hecho que salta a los ojos que la Iglesia de Cristo tiene a sus espaldas una historia de veinte siglos. Esta historia es una historia con muchas y hasta con demasiadas sombras; las faltas, pecados y vicios son innumerables en esta larga historia. Y si se mira a determinados siglos de la historia de la Iglesia — por ejemplo, al décimo, al *saeculum obscurum*, o al siglo quince del papado del renacimiento —, se tiene la impresión de que en este tiempo se hizo casi todo lo que cabía hacer para corromper a la Iglesia y su verdad. Y, sin embargo, la Iglesia se mostró a la postre como incorruptible. También el imperio romano ostenta una historia larga e impresionante y ¡cuánta verdad no había invertida en él! (la idea del derecho, de la ley, del orden, de la paz); pero los hombres, comenzando por lo más alto hasta lo más bajo, corrompieron el imperio, y éste se deshizo más por dentro que por fuera. Las antiguas

ideas no atraían ni sostenían ya, se había acabado la verdad del imperio. Conmovero y finalmente destruido en sí mismo, no ha vuelto a levantar cabeza.

¿Y qué nos garantizará que no sucederá algo semejante con la Iglesia de Cristo? A ello hay que responder que no nos lo garantiza ninguna institución ni constitución. En todo caso, sólo no ha sucedido hasta ahora. Y los dos mil años de cristiandad son una ilustración (no argumentación) no despreciable para nuestra respuesta de que, a pesar de todo error y de toda culpa, la Iglesia de Cristo no ha sido finalmente corrompida, sino que se ha mantenido en la verdad. Los numerosos profetas de una ruina de la Iglesia han resultado todos hasta hoy falsos profetas. También después del siglo x y después del siglo xv continuó la Iglesia su camino; a vueltas de todos los retrocesos, tras el descenso hubo nueva ascensión, tras la decadencia, conocimiento otra vez nuevo y renovado de la verdad.

Para el futuro no puede desde luego sacarse nada en limpio de la historia. Como para el pasado, así también para el futuro, el ser y verdad de la Iglesia dependen de la promesa, y ésta no puede concluirse, sino únicamente asirse con fiadamento. Como para el pasado, así también para el futuro, el ser y la verdad de la Iglesia dependen, a par, de la fe y caridad vivida por los cristianos. ¿Quién es, pues, el que cuida de que la indefectibilidad de la Iglesia no se quede en teoría utópica o en mera promesa divina vacía, sino que sea más bien una realidad real en esta comunidad? ¿Dónde se dio, pues, la manifestación de la indefectibilidad de la Iglesia cabalmente en sus tiempos más oscuros?

¿Se dio por obra de la jerarquía, que se fio de su sucesión y derechos apostólicos? En tales tiempos había que creer más en la ruina o muerte de la Iglesia que en

su indestructibilidad, si se ponían los ojos en la vida y milagros de papas y obispos; y papas como Alejandro VI no son por cierto —dondequiera se ponga la sucesión— testigos de la verdad de Cristo. ¿O se dio aquella manifestación por obra de la teología, que confiaba en su prudencia y en su ciencia? En tales tiempos la teología falló con harta frecuencia al igual que la jerarquía y con harta frecuencia también, cuando los obispos rivalizaban por el poder, el dinero y el placer, los teólogos callaban y dormían o excusaban y justificaban el hacer y omitir de los jerarcas con sus apologías; tampoco ellos eran apenas entonces —dondequiera que se ponga la ciencia— testigos de la verdad de Cristo.

¿Dónde se manifestó, pues, durante estas épocas oscuras real y verdaderamente la indefectibilidad de la Iglesia? No en la jerarquía ni en la teología, sino entre aquellos inúmeros cristianos generalmente desconocidos —y entre ellos hubo también siempre algunos obispos y teólogos—, que aun en los peores tiempos de la Iglesia escucharon el mensaje cristiano y procuraron vivir de acuerdo con él en fe, esperanza y caridad. Generalmente no fueron los altos y poderosos, los prudentes y sabios, sino, de acuerdo totalmente con el Nuevo Testamento, los pequeñuelos y humildes, que son los verdaderamente grandes en el reino de los cielos. Ellos fueron los verdaderos testigos de la verdad de Cristo y pusieron de manifiesto por su vida cristiana y por su ortodoxia práctica la indefectibilidad de la Iglesia en la verdad.

Si se entiende en este sentido matizado y no mecánicamente, puede decirse del pueblo de Dios con el Vaticano II: «El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su vivo testimonio sobre todo por la vida de fe y de caridad y ofreciendo a Dios el sacrificio de la alabanza, fruto de los labios que bendicen su

nombre (cf. Hebr 13, 15). La universalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2, 20 y 27), no puede fallar en su creencia» (*Constitución sobre la Iglesia*, art. 12). Desde luego, si esto se refiere a su vez a determinadas proposiciones y «el sentido de la fe de todo el pueblo... desde los obispos hasta el último creyente laico» es tenido acriticamente e indiferenciadamente como revelación del «Espíritu de la verdad», habría que tener, en los distintos siglos, cosas a menudo muy extrañas por revelación del Espíritu. Aquí hay que reflexionar que el sentido de la fe del pueblo de Dios «bajo la dirección del sagrado magisterio» no puede convertirse nunca en fuente y norma de la revelación del Espíritu. Más bien a la inversa, la revelación del Espíritu es y será siempre fuente y norma para el sentido de la fe de la Iglesia. Ello quiere decir que quien quiera saber qué sea la revelación cristiana, no puede comprobar únicamente, como si dijéramos estadísticamente, por medio de una encuesta, el sentido de la fe del pueblo — la fe del pueblo (y eventualmente también la del magisterio) está mezclada, como demuestra la experiencia, con superstición y a menudo también con incredulidad —, sino que deberá ver este sentido de la fe del pueblo partiendo del primigenio mensaje cristiano. El Evangelio permanece en todo caso fuente, norma y fuerza de la fe y de la perennidad e indefectibilidad de la Iglesia en la verdad.

c) *¿Es posible todavía la certeza en esta indefectibilidad?* La certeza es esencial para la fe. La fe debe dar certeza. ¿Puede procurar certeza en la fe la jerarquía o la teología? *Ambas* sobrepasarían su posibilidad, si pretendieran crear la fe o la certeza en la fe. La certeza en la fe sólo la da el mensaje cristiano mismo, sea quien fuere el que lo anuncie. La fe la da Jesucristo, que habla en la predicación cristiana. Él es en su persona la invitación, la

provocación y el aliento para la fe, de suerte que por su persona, con crítica inaudita y con entera confianza, se pone el individuo delante de Dios mismo para pronunciar delante de Dios su «sí» a su vida y su muerte. La teología y la jerarquía — cada una a su manera, que todavía ha de mostrarse — *están al servicio* de la predicación, a todos hecha, del mensaje cristiano. Por su servicio pueden *indirectamente* preparar para la fe, que es despertada y concedida por el mensaje cristiano y por Jesucristo mismo en el Espíritu.

Así pues, el mensaje cristiano y el que en él nos habla, procuran la certeza de la fe. En este sentido, la certeza de la fe depende de la *verdad* del mensaje cristiano; pero esta verdad no ha de confundirse con la evidencia ni con la infalibilidad. La verdad del mensaje cristiano no es un sistema de proposiciones evidentes, que pudieran crear certeza en el sentido de Descartes; la realidad de Dios no es evidente de este modo. Pero la verdad del mensaje cristiano no es tampoco un sistema de definiciones infalibles, que pudieran asegurar la certeza por lo menos en el sentido de la neoscolástica. La realidad de Dios no puede tampoco alcanzarse de esta manera. Certeza en la fe la hubo ya por lo menos mil años antes de que se hablara en absoluto de proposiciones infalibles, la hubo casi dos mil años antes de que se definiera la infalibilidad. Pero proposiciones *a priori* infalibles no han sido dadas, como hemos visto, ni a un creyente particular ni a determinados creyentes. El creyente particular, lo mismo que la comunidad de fe, se esforzará en la predicación ciertamente para lograr proposiciones verdaderas, aun cuando nunca pueda descartarse una ambivalencia final, incluso en las proposiciones de fe, y toda lengua, aun en la fe, está remitida al diálogo. Sin embargo, la certeza — de otra especie que la certeza de la matemática, pero no inferior

a ella — no se produce por estas proposiciones verdaderas. Sólo se produce cuando el oyente, sea más o menos verdadera la proposición particular, sea más o menos adecuada al mensaje, se compromete por este mensaje, cuando se compromete por aquel que es predicado en este mensaje.

Creer en este sentido no significa aceptar proposiciones verdaderas y hasta infalibles, creer esto o lo otro; tampoco significa aceptar la credibilidad de una persona, creer a éste o al otro; sino que significa abrirse paso a través de toda suerte de proposiciones, tal vez ambiguas y tal vez incluso falsas en casos particulares, para comprometerse en toda su existencia por el mensaje y por la persona que nos anuncia ese mensaje: creer *en* Jesucristo. Sólo esta fe puede dar certeza, aquella paz que sobrepuja toda inteligencia. ¿Cómo puedo estar cierto del amor de otra persona? ¿Esperando de ella declaraciones de amor? Menester son tales declaraciones, pero, ¿hay declaraciones infalibles de amor y nos servirían de algo? ¿O exigiendo de ella signos evidentes de amor? Menester son también estos signos, pero, ¿hay signos infalibles de amor y procuran de por sí certidumbre inequívoca? A la postre, sólo puedo estar cierto del amor por el hecho de que — en determinadas circunstancias, a pesar de torpes declaraciones de amor o de signos de amor malogrados —, me comprometo a amar y experimento así qué cosa sea el amor. Tampoco del amor de Dios estoy cierto, si no le amo yo mismo.

Ello no quiere decir en modo alguno que el creyente particular haya de estar o vivir aislado. El individuo está llamado a la fe; pero, sin la comunidad que cree y confiesa y proclama la fe, tampoco el individuo llega a la fe. El individuo no tiene la fe por sí mismo ni directamente de Dios, sino por la comunidad, que lo incita, convida y

provoca a la fe y que luego lógicamente — si es realmente una comunidad de fe y de amor — abraza y conlleva una y otra vez la fe del individuo. Síguese, pues, que la fe del individuo debe tomar parte en la fe de la comunidad y en la verdad común. Y cabalmente el hombre actual que, aun dentro de su fe, tiene más que sobrada conciencia de su limitación histórica, de su aislamiento y soledad, sentirá una y otra vez no como peso, sino como liberación que su fe, a vueltas de su responsabilidad personal, esté a salvo en una fe más universal y múltiple, vieja y joven de la comunidad de fe, que es la Iglesia. Como expresión de esta fe de la comunidad creyente pueden tener, como hemos expuesto, sentido profundo y función importante los credos y definiciones de fe, los símbolos y dogmas de fe, sin necesidad de pretender para ellos o para sus proposiciones particulares privilegio de infalibilidad.

### **8. Perspectivas ecuménicas**

La cuestión de la infalibilidad divide a la cristiandad. Desde el estallido de la reforma protestante, esta cuestión está aguardando una respuesta fundamental por parte de la teología católica. La anterior apelación a la tradición, que cabalmente en este punto resulta problemática, no ha podido persuadir evidentemente a los otros cristianos e Iglesias, como no han podido tampoco persuadirlos las posteriores declaraciones de los dos concilios vaticanos. Para no dar, sin embargo, falsas batallas sobre puntos falsos, hemos de ver aquí, siquiera con la obligada brevedad, más exactamente en qué consiste propiamente la posición protestante. La problemática tiene dos caras.

a) Era indudablemente más cómodo fijar a Lutero en la cuestión formal de la inerrancia del papa y de los con-

cilios, en lugar de fijarlo en las cuestiones teológicas decisivas (particularmente en la doctrina de la justificación). Ya en 1518, en su respuesta a Prierias, había admitido abiertamente Lutero que tanto el papa como el concilio pueden errar<sup>15</sup>. Y en 1519, en la célebre disputa de Leipzig, fue hábilmente cogido por Juan Eck en la afirmación de que los concilios —concretamente el concilio de Constanza, que cien años antes había condenado a Hus y, contra todas las seguridades del salvoconducto, lo había mandado quemar— habían errado también de hecho<sup>16</sup>. Y finalmente, en el año decisivo de 1521, en la dieta de Worms, el aferrarse Lutero a la falibilidad de los concilios fue la causa principal de que lo abandonara Carlos v y lo castigara con la proscripción imperial<sup>17</sup>. Al invitarle el orador imperial a que admitiera la infalibilidad de los concilios y retractara las proposiciones condenadas por Constanza, respondió Lutero sin ambages: «Si no se me persuade por testimonios de la Escritura o por pruebas evidentes de razón —puesto que no creo en el papa ni en los concilios solos, constando como consta que muchas veces han errado y se ha contradecido entre sí—, yo estoy ligado por los testimonios que he aducido de la Escritura y, puesto que mi conciencia está prisionera de la palabra de Dios, no puedo ni quiero retractar nada, pues obrar contra la conciencia no es seguro ni limpio»<sup>18</sup>. En este contexto hubo de decir Lutero su famosa palabra: «No puedo hacer otra cosa, aquí estoy, Dios me ayude. Amén»<sup>19</sup>.

---

15. Citamos a M. Lutero por la ed. crítica completa (Weimar 1883ss): W 1, 650. Bibliografía sobre la noción de concilio en Lutero y los reformadores en *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, v, 1.

16. WA 2, 303; cf. WA 5, 451.

17. Cf. J. KOLDE, *Luthers Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag 1521* (Gütersloh 1876). Sobre la teología del concilio en Lutero, cf. *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, vi, 1.

18. WA 7, 838.

19. *Ibid.*

Durante su vida entera mantuvo Lutero esta confesión<sup>20</sup>. Y que los concilios y sobre todo naturalmente los papas puedan errar y hayan errado, vino a ser creencia común de todas las Iglesias nacidas de la reforma protestante. Con sentido histórico sorprendentemente despierto, demuestra Calvino en su *Institutio* que hubo concilios verdaderos reconocidos posteriormente por la Iglesia, y concilios falsos, no reconocidos por ella, cómo frecuentemente se alzó concilio contra concilio, cómo la verdad puede quedar en pie aun contra los concilios y cómo una obediencia ciega a los concilios sería irresponsable<sup>21</sup>. Así que también Calvino rechaza en toda forma la idea de que «los concilios no yerren o, caso de que yerren, sea ilícito ver la verdad o no asentir a los errores»<sup>22</sup>. Y respecto de los escritos confesionales reformistas afirma Benno Gassmann en su penetrante estudio: «Sin embargo, para los escritos confesionales, la Iglesia sólo es infalible en cuanto se apoya en Cristo y en “el fundamento de los profetas y apóstoles”, es decir, en la Escritura. La infalibilidad no constituye una posesión inatacable de la Iglesia; cada Iglesia puede apartarse de la verdad, exactamente como puede alejarse de la Escritura. A la comunidad se contraponen la Escritura como criterio y norma. La infalibilidad es una magnitud relativa, que se encuentra entre estos dos polos»<sup>23</sup>.

Finalmente, en los 39 artículos, sobre que se funda la Iglesia anglicana, se afirma también sobriamente: «Así

---

20. Cf. *De potestate concilii* 1536 (WA 39/1, 181-197), así como su obra polémica *Von den Konzilien und Kirchen* 1539 (WA 50, 509-653).

21. J. CALVIN, *Institutio christianae religionis* (1559), part. libro IV, cap. 8 y 9, citado según *Corpus Reformatorum* 30, 846-867 (= CR). Cf. la versión francesa del propio CALVINO, ed. J. PANNIER, *Les Belles Lettres*, París 1936-1939, 4 vols.

22. CR 30, 864.

23. B. GASSMANN, *Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften* (Friburgo-Basilea-Viena 1968) 355.

como erraron las Iglesias de Jerusalén, Alejandría y Antioquía, así ha errado también la Iglesia de Roma, y no sólo en su vida y usos litúrgicos, sino también en materias de fe»<sup>24</sup>. Respecto de la autoridad de los concilios generales se afirma: «Y cuando se congregan — dado que forman una congregación de hombres, de los que no todos están dirigidos por el Espíritu y la palabra de Dios — pueden errar y han errado también a veces, incluso en cosas que se referían a Dios»<sup>25</sup>.

b) Si las Iglesias protestantes rechazan la infalibilidad del papa y de los concilios, tanto más afirman la *infalibilidad o indefectibilidad y perennidad de la Iglesia*. Hasta para Lutero tienen los concilios autoridad, no ciertamente por sí mismos, por razón de una representación formal de la Iglesia, sino de hecho, por razón de la verdad de sus decretos, cuando efectivamente están respaldados por la verdad del Evangelio mismo. La legitimidad eclesiástica debe estar sostenida por la legitimidad espiritual. También Lutero cree que el Espíritu de Dios guía a la Iglesia, y puede por eso atribuir a ésta expresamente la infalibilidad: A nadie después de los apóstoles es lícito atribuir «que no pueda errar en la fe, excepto únicamente a la Iglesia universal»<sup>26</sup>. Sólo que esta Iglesia no debe identificarse simplemente con la Iglesia oficial, con el papa y obispos. La Iglesia que no puede errar es antes bien la Iglesia escondida, pero de todo en todo real, de los verdaderos creyentes, porque, según su promesa, Cristo permanece con ella hasta el fin de los tiempos y ella es la «columna y soporte de la verdad» (1 Tim 3, 15)<sup>27</sup>. En este sentido se ha conservado la Iglesia aun bajo un papado que yerra y falla. Lutero «ve en la historia real de la Iglesia, a pesar de todo, una línea de verdad en que se cumple

24. Art. 19.                      25. Art. 21.

26. WA 39/I, 48.                27. Cf. WA 18, 649s; 51, 511.

siempre de nuevo la promesa de que el Espíritu Santo guiará a la Iglesia. En este sentido, pues, la verdadera Iglesia no es sólo objeto de la fe a pesar de todo, sino objeto también de la experiencia histórica, en una patente continuidad, que Lutero confesó una y otra vez. Pero esta continuidad de la dirección del Espíritu, de la preservación de la verdadera Iglesia, no se identifica precisamente con la tradición oficial y una supuesta sucesión apostólica eclesiástica, ni está tampoco garantizada por ella. Dios se escoge los testigos de su verdad en todo tiempo, como quiere y donde quiere... No es lícito, pues, entender la dirección del Espíritu Santo jerárquicamente o en un evolucionismo sobrenatural. Dios deja que yerre también la Iglesia oficial para quebrantar su confianza, una y otra vez puesta en los hombres, en lugar de ponerla única y exclusivamente en su palabra. Pero entonces le envía de nuevo testigos de su verdad»<sup>28</sup>.

Sobre este fondo teológico es de ver el famoso artículo VII de la confesión de Augsburgo: «Se enseña también que en todo tiempo debe permanecer la Iglesia cristiana (*perpetuo mansura*), que es la congregación de todos los creyentes, entre los que se predica con pureza el Evangelio y se administran los sacramentos conforme al mismo Evangelio»<sup>29</sup>. Aquí se afirma enérgicamente la perennidad e indefectibilidad de la Iglesia y esta afirmación es interpretada por Melancthon en la apología de la confesión de Augsburgo con las siguientes palabras: «Por lo contrario, estamos ciertos, no dudamos, sino que firme y enteramente creemos que habrá una Iglesia cristiana sobre la tierra hasta el fin del mundo; tampoco dudamos de que sobre la tierra vive y existe una Iglesia cristiana, que es

28. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1963) 296.

29. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1959) 61.

esposa de Cristo, aun cuando la masa impía sea mayor; el Señor Cristo opera diariamente aquí en la tierra sobre la masa, que es la Iglesia, perdona pecados, oye diariamente la oración, diariamente alivia y una y otra vez levanta a los suyos con fuerte consuelo en sus pruebas, y así está puesto en la fe el artículo consolador: "Creo en una sola Iglesia católica, universal, cristiana", para que nadie piense que la Iglesia esté ligada, como cualquier otro estado exterior, a este o al otro país, reino o estado, como de Roma lo quiere decir el papa; sino que es siempre cierto y verdadero que la masa y los hombres son la verdadera Iglesia, de los hombres, decimos, que, en todas las partes del mundo, desde la salida del sol hasta su puesta, creen verdaderamente en Cristo y tienen, por tanto, un solo Evangelio, un solo Cristo, un solo bautismo y sacramentos y son regidos por un solo Espíritu Santo, aun cuando tengan diferentes ceremonias»<sup>30</sup>.

También Calvino afirma una infalibilidad o indefectibilidad de la Iglesia, siquiera según él, en contraste con sus adversarios católicos, esté siempre ligada a la palabra: «Cuando afirman que la Iglesia no puede errar, ello viene a parar a lo siguiente y lo explican de la siguiente manera: puesto que la Iglesia está dirigida por el Espíritu de Dios, puede andar con seguridad su camino sin necesidad de la palabra; dondequiera que fuere, no puede pensar ni hablar otra cosa sino la verdad; si, pues, afirma algo fuera de la palabra de Dios o más allá de la misma, no hay que ver en ello más que una sentencia infalible de la revelación de Dios. Ahora bien, si nosotros concedemos la primera proposición, a saber, que la Iglesia no puede errar en cosas que son necesarias para la salud eterna, nuestra opinión es que esto es válido únicamente porque

---

30. Ibid. 235s.

la Iglesia da de mano a toda su propia sabiduría y se deja instruir por el Espíritu Santo en la palabra de Dios. Así pues, la diferencia consiste en lo siguiente: nuestros adversarios ponen la autoridad de la Iglesia fuera de la palabra de Dios; nosotros, por lo contrario, queremos que la Iglesia esté ligada a la palabra y no consentimos que se la separe de ella»<sup>31</sup>. La permanencia de la Iglesia en la verdad no queda destruida por los errores de los concilios. «Afirmo efectivamente en principio que la verdad no perece en la Iglesia, porque haya sido alguna vez suprimida por un concilio, sino que se conserva maravillosamente por obra del Señor, de forma que irrumpe de nuevo en su tiempo y sale victoriosa. Impugno, por lo contrario, que sea siempre cierto que la interpretación de la Escritura, admitida por la votación de un concilio, represente la interpretación verdadera y cierta»<sup>32</sup>.

Los 39 artículos de la Iglesia anglicana no toman posición más precisa sobre esta cuestión, pero se mantienen respecto de la Iglesia como congregación de los creyentes, en que se predica la pura palabra de Dios y se administran los sacramentos de acuerdo con el mandato de Cristo<sup>33</sup>, en la misma línea que respecto de la autoridad de los concilios, cuyos decretos sólo tienen fuerza y autoridad «cuando están tomados de la Sagrada Escritura»<sup>34</sup>.

c) ¿Qué se sigue de todo eso? Que una inteligencia ecuménica sobre este punto, que tal vez sea el más difícil de la controversia entre católicos y protestantes, es de todo en todo posible; es más, si el nuevo punto de partida

31. CR 30, 855.

32. CR 30, 866; Calvino desenvuelve una extensa doctrina sobre el Concilio; cf. *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1969, VIII, 1; sobre la concepción de Calvino acerca de la Iglesia y el oficio en general A. GANOCZY, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst* (Friburgo-Basilea-Viena 1968).

33. Art. 19.

34. Art. 21.

de la doctrina católica propuesto en este libro resultara aceptable, *podría alcanzarse* un acuerdo ecuménico en la cuestión básica. No son menester largas disquisiciones para poner en claro que, por razón de sus propios supuestos, los reformadores protestantes podrían asentir a la concepción aquí propuesta de una indefectibilidad o perennidad de la Iglesia, que estribaría en la presencia del Espíritu, en la predicación de la palabra y en la comunidad de los creyentes, pero no en proposiciones infalibles.

Que la concepción aquí propugnada llegue a imponerse en la Iglesia católica, está de todo en todo dentro de lo posible. Entre las más recientes publicaciones católicas sobre estos problemas sorprende que, aun cuando no se acomete a fondo el problema de la infalibilidad de las proposiciones infalibles de la Iglesia, cabe, sin embargo, observar una evolución en doble aspecto hacia un esclarecimiento:

1. La infalibilidad del papa es interpretada a menudo restrictivamente, rebasando las afirmaciones del Vaticano I y se liga a la infalibilidad de la Iglesia<sup>35</sup>.

2. La infalibilidad de la comunidad de los creyentes es puesta en primer término, frente a la infalibilidad del oficio<sup>36</sup>.

La infalibilidad del magisterio de la Iglesia ha sido directamente impugnada por Francis Simons, obispo católico misionero de Indore (India)<sup>37</sup>. Realmente no es posi-

---

35. Cf. la novísima publicación muy sugestiva de G. THILS, *L'Infaillibilité pontificale. Source-Conditions-Limites* (Gembloux 1969).

36. Cf. el impulsivo artículo de R. MURRAY, *Who or what is infallible?*, en *Infallibility in the Church. An Anglican-Catholic Dialogue* (Londres 1968) 24-46. Aquí también la importante crítica de A. FARRER y los artículos de J.C. DICKINSON (*Papal Authority*) y C.S. DESSAIN (*Newman in Manning's Church*). Para el anterior diálogo católico-anglicano es significativo e importante: B.C. BUTLER, *The Church and Infallibility* (1954. Nueva edición Londres 1969).

37. F. SIMONS, *Infallibility and the Evidence* (Springfield 1968).

ble asentir a las opiniones demasiado determinadas por una teología fundamental neoscolástica del holandés, admirablemente valiente, sobre la fe, la evidencia y los milagros, como no es tampoco posible compartir su juicio sobre la exégesis moderna, señaladamente de la historia de las formas; sin embargo, no hay otro remedio que asentir a su tesis capital de que la infalibilidad del magisterio de la Iglesia debe en primer lugar demostrarse por la Escritura, pero que, en segundo lugar, no puede evidentemente ser demostrada. Sin embargo, también Simons parte indudablemente del supuesto de que la infalibilidad de la Iglesia coincide con proposiciones infalibles, infalibilidad a la que opone él el contraesquema de una «evidencia», concebido demasiado fácilmente.

El autor de este libro puede de todo punto identificarse con las declaraciones que cierran el artículo de W. Kasper sobre el camino del Vaticano I al Vaticano II: «Así pues, la superación del triunfalismo eclesiástico por obra del Vaticano II afecta también a la inteligencia de la verdad de la Iglesia y exige una nueva interpretación más profunda del concepto de infalibilidad, que entraña tantos equívocos. Este concepto pertenece como ningún otro al pasado todavía no superado del Vaticano I. Si se lo entiende rectamente, significa la confianza de la fe de que, por el Espíritu de Dios y a despecho de errores particulares, la Iglesia es mantenida fundamentalmente en la verdad del Evangelio. En tal caso, habría que entender la infalibilidad dinámica y no estáticamente: en la Iglesia y por la Iglesia se da constantemente el conflicto escatológico con las potencias de la falsedad, del error y de la mentira; según la convicción de la fe, en ese conflicto se impondrá una y otra vez la verdad y no perecerá nunca definitivamente. De este modo, por razón de su fe, puede ser la Iglesia cabalmente en el conflicto por el recto cono-

cimiento de la verdad, un signo de esperanza para la sociedad humana. La Iglesia debe testificar por su propio ejemplo que no es nunca absurdo, sino constantemente necesario, seguir investigando y seguir caminando con la certidumbre de que la verdad terminará por probarse y acreditarse. El camino recorrido por la Iglesia misma desde el Vaticano I al Vaticano II es un testimonio de esta esperanza»<sup>38</sup>.

En muchos aspectos, la encíclica *Humanae vitae* ha sido una desdicha para la Iglesia católica; si resultara, sin embargo, ser un catalizador que acelerara la reflexión crítica sobre la infalibilidad de la Iglesia, no habría sido en balde a pesar de todo y cabalmente también para el ecumenismo.

## 9. La verdad de los concilios

No hay cuestión de alcance ecuménico sobre la Iglesia católica que no lleve consigo la contracuestión dirigida a las otras Iglesias. La reflexión crítica que acabamos de llevar a cabo sobre la doctrina católica en confrontación con la protestante no debe producir la impresión de que con el tema de la infalibilidad sólo se provocara a la teología católica. Esto resulta en seguida claro, si planteamos aquí unas cuantas contracuestiones dirigidas no sólo a la

---

38. «Publiko», de 12-12-1969. Durante la impresión de esta obra me llega el poderoso volumen editado por ENRICO CASTELLI, *L'infalibilité. Son aspect philosophique et théologique* (París 1970), que contiene las actas del coloquio habido en Roma en enero de 1970 sobre este tema. Indudablemente de él puede tomarse mucho que confirmaría nuestros análisis. Citemos particularmente los siguientes trabajos: Desde el punto de vista filosófico-teológico, K. RAHNER, C. BRUAIRE, E. JÜNGEL, J.-L. LEUBA, E. AGAZZI, R. MARLÉ, G. PATTARO, E. GRASSI, A. DE WAELEHENS, G. VAHANIAN, R. PANIKKAR, J. LOTZ, G. GIRARDI, L. ALONSO-SCHÖKEL; en el aspecto histórico, R. AUBERT, R. MANSELLI, P. DE VOOGHT, K. KERÉNYI, G.C. ANAWATI; desde el punto de vista ecuménico, R. BERTALOT, B. ULIANICH, A. SCRIMA.

teología protestante, sino también y ante todo a la teología ortodoxa de las Iglesias orientales.

Es dudoso que exista una doctrina unitaria ortodoxa sobre la infalibilidad eclesiástica, que sea compartida por todas las Iglesias cristianas de Oriente. Evidentemente, la cuestión de la infalibilidad eclesiástica no ha sido en Oriente objeto de reflexión tan intensa como en Occidente ni se la ha mirado como tan urgente, lo cual no tiene por qué ser en manera alguna un mal signo. De todos modos, la teología ortodoxa podría adherirse al consenso ecuménico que acabamos de afirmar, en cuanto que ve la infalibilidad — caso que considere en absoluto necesario hablar de ella — fundada en la Iglesia como pueblo general de Dios. Mientras Roma se fijó en la infalibilidad del papa, la ortodoxia siguió concentrada en la infalibilidad de la Iglesia entera: una Iglesia infalible, no personas infalibles. Así contestaron en 1848 los patriarcas ortodoxos a Pío IX, que no por ello se abstuvo, sin embargo, de definir la concepción inmaculada de María ni su propia infalibilidad: «Ni un patriarca, ni un concilio pueden introducir entre nosotros una nueva doctrina, porque el guardián de la religión es el cuerpo de la Iglesia misma, es decir, el pueblo»<sup>39</sup>. Comentando estas explicaciones escribía entonces el importante teólogo ruso Alexei Chomiakov: «El papa se engaña gravemente si cree que nosotros miramos la jerarquía eclesiástica como guardiana de los dogmas. La realidad es completamente otra. La invariable fidelidad y la infalible verdad de los dogmas cristianos no dependen de la ordenación jerárquica; son guardados por la totalidad, por todos los fieles de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo»<sup>40</sup>.

---

39. Citado en T. WARE, *The Orthodox Church*; aquí se cita por la ed. francesa corregida *L'Orthodoxie. L'Eglise des sept conciles* (París 1968) 337.

40. *Ibid.*

Hasta qué punto necesite la infalibilidad de la Iglesia de proposiciones infalibles, no está afirmado de manera general en la ortodoxia. Así aparece claro por una reciente exposición de Juan Karmiris, la cual, sin embargo, como veremos, no puede considerarse como representativa de toda la ortodoxia: «Ante la infalibilidad de la Iglesia aquí mentada, parece necesario declarar de antemano que la Iglesia es infalible como un todo, como pleroma, que consta de todos los fieles ortodoxos, clérigos y laicos. Como órgano de su infalibilidad, se vale únicamente del sínodo ecuménico, único que tiene derecho de formular infaliblemente los dogmas y a cuya suprema dirección y autoridad están sometidos todos. Aquí están incluidos los patriarcas mismos, al igual que los papas y los restantes jerarcas, a la manera que los apóstoles todos juntamente con Pedro estaban totalmente sometidos al sínodo apostólico.

Así, el todo, el pleroma o el cuerpo de la Iglesia es tenido en la ortodoxia por sujeto de la infalibilidad, mientras el sínodo ecuménico sirve como de órgano y boca de la Iglesia. En el sínodo ecuménico, el pleroma eclesiástico está representado por sus obispos, que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, fijan los dogmas. “La Iglesia es consiguientemente infalible no sólo si se congrega en sínodos ecuménicos, sino también, independientemente de los sínodos, como todo, de tal manera que de la infalibilidad de la Iglesia como todo se sigue la infalibilidad de los sínodos ecuménicos, y no a la inversa, de la infalibilidad de los sínodos ecuménicos la infalibilidad de la Iglesia” (K. Dyovouniotis). Es de notar que ni el pleroma eclesiástico, ni sus dos grandes partes, los clérigos y laicos, cada uno de por sí, ni, lo que fuera mucho peor, una persona, un obispo, patriarca o papa pueden dogmatizar autoritativamente; pues, como hemos dicho, ello es dere-

cho único y exclusivo y obra de los sínodos ecuménicos y de los obispos que participan en ellos»<sup>41</sup>.

Si de este modo se identifica de antemano la infalibilidad de la Iglesia con la infalibilidad de proposiciones, si no del papa, por lo menos del concilio ecuménico, se expone uno teóricamente, aun a vueltas de toda la oposición a Roma, a las mismas dificultades de que adolece la doctrina romana; dificultades respecto de la forzada reducción de la sucesión apostólica a los obispos, dificultades respecto de la legitimidad de la conclusión de la infalibilidad de la Iglesia a la infalibilidad de un concilio ecuménico y dificultades, finalmente, respecto de la posibilidad de proposiciones infalibles en general. Tampoco aquí puede contentarse un teólogo con afirmar, sino que debe también fundamentar teológicamente. Ahora bien, la anterior argumentación en pro de la infalibilidad de los concilios ecuménicos parece disparar más allá del blanco. Si ya cien ministros pueden representar infaliblemente a la Iglesia, ¿por qué no teóricamente también uno solo? Pues de hecho, todos los reparos contra una infalibilidad de proposiciones del obispo romano pueden dirigirse también contra la infalibilidad de proposiciones de cualquier reunión de obispos, a la que, como sabemos, no se ha prometido la infalibilidad en pasaje alguno de la Escritura.

Sin embargo, es más que dudoso que una fijación de la infalibilidad de la Iglesia a las proposiciones de un concilio ecuménico sea realmente *la* interpretación ortodoxa de la infalibilidad eclesiástica. El énfasis que ponen algunos teólogos orientales en la infalibilidad del Concilio parece a veces no estar inspirado tanto en la propia tradición antigua, cuanto en la oposición al obispo romano, frente

---

41. J.N. KARMIRIS, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, en *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, ed. por P. BRATSIOTIS (Stuttgart 1959) 1, 18s.

al cual no se querría quedar a la zaga en punto a infalibilidad<sup>42</sup>. Ahora bien, así recoge pareja teología ortodoxa el superficial planteamiento de la cuestión establecido por el adversario y supone además como cosa harto evidente por sí su propia identidad con la Iglesia del Nuevo Testamento y con la Iglesia antigua en general. Mucho más matizado es entre los teólogos ortodoxos más recientes Timothy Ware, quien formula por lo menos claramente la dificultad: «Pero un concilio de obispos puede errar y puede abusarse del mismo»<sup>43</sup>. Con ello se plantea aquel problema que Karmiris despacha muy brevemente de cómo se pueda estar en absoluto cierto de que determinada congregación de obispos es, o no es, un concilio ecuménico.

Partiendo de la antigua tradición ortodoxa, que es a par tradición común cristiana, mentaremos aquí un conjunto de cuestiones, que ponen en claro no ser posible hablar de una infalibilidad automática concedida *a priori* a un concilio ecuménico.

1. La *ecumenicidad* de un concilio no está dada de antemano. Desde el primer concilio ecuménico de Nicea el año 325 se pone como condición fundamental el reconocimiento por la Iglesia entera, y su campeón Atanasio enumeraba a menudo todas las Iglesias particulares<sup>44</sup>. La teoría reciente del *sobornost*, que se remonta a Chomjakov y es defendida por muchos teólogos eslavos (en nuestro siglo particularmente por Sergio Bulgakov) ve aquí indudablemente algo recto e importante. Ciertamente que el reconocimiento de un concilio ecuménico por las Iglesias particulares no puede entenderse como una especie de

---

42. Compárese la protesta, no apoyada en ningún argumento, de Karmiris contra la afirmación no infundada del calvinista W. Niesel, de que «la cristiandad ortodoxa no conoce un magisterio infalible» (ibid. 19).

43. T. WARE, ibid. 337.

44. Cf. las pruebas de este párrafo en *Estructuras de la Iglesia* IV, 2.

plebiscito posterior y negar por ello al concilio ecuménico el derecho de tomar decisiones obligatorias en materias de fe<sup>45</sup>. Pero la necesidad, verificable en la historia, del reconocimiento o recepción de un concilio por parte de la Iglesia universal implica por lo menos que, por el hecho de que un concilio haya sido convocado y celebrado como ecuménico, no tiene ya de antemano en modo alguno la verdad de su parte. Que haya tenido la verdad de su parte sólo se pondrá de manifiesto por el hecho de que sus proposiciones se impongan en la Iglesia, es decir, por el hecho de que la Iglesia reconozca en estas proposiciones su propia experiencia de fe.

De hecho hay concilios que no fueron convocados ni celebrados como ecuménicos y, sin embargo, se han impuesto como concilios ecuménicos: el segundo concilio ecuménico (Constantinopla 381) y el quinto (Constantinopla 553). También los cánones de sínodos menores de Oriente, como los de Ancira el año 314, Neocesarea (Ponto) hacia 320, de Antioquía el 329 (?), Gangra (Paflagonia) en 342 y Laodicea (Frigia) hacia el 350, cobraron importancia incluso para Occidente por la vía de la recepción. Sin embargo, también, a la inversa, concilios que fueron convocados como ecuménicos, no pudieron imponerse como tales: el concilio de Sárdica, el concilio II de Éfeso el año 449, el segundo sínodo trulano, y también los sínodos generales occidentales de Arlés y Roma de los años 314 y 341, respectivamente.

Rectamente afirma el historiador H. Jedin: «Hasta fines del primer milenario no es la intención ni la voluntad de reunir tal concilio expresada por el convocante, la

---

45. Cf. P. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Das ökumenische Konzil und die Orthodoxie*, en «Una Sancta» 14 (1959) 177-186; P. LESKOVEC, *Il Concilio Ecumenico nel pensiero teologico degli Ortodossi*, en «La Civiltà Cattolica» 111 (1960) 140-152; B. SCHULTZE, *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche* (Salzburgo 1961) 149-153.

que determina el carácter de ecumenicidad de un concilio. Tampoco el reconocimiento de las decisiones por el papa en aquel período tuvo desde un principio el carácter de aprobación formal, como lo tuvo claramente en los concilios ecuménicos posteriores. Precisamente el reconocimiento de estos veinte concilios como ecuménicos no remonta a un acto legislativo pontificio que los abarque a todos, sino que se ha ido afirmando en la ciencia y en la práctica eclesiásticas»<sup>46</sup>.

En conclusión, si la ecumenicidad de un concilio no está dada de antemano, mucho menos la infalibilidad del concilio. Lo decisivo aquí no es la voluntad de dar definiciones infalibles, sino la interna verdad de los decretos conciliares mismos, que debe imponerse como tal a la conciencia y a la fe de la Iglesia.

2. Los concilios se *han corregido* unos a otros. Al comienzo de los concilios ecuménicos, no se sentía en modo alguno como se sintió posteriormente la necesidad de ligarse a la letra del concilio como si fuera inspirada. Cabalmente en los antiguos concilios cristológicos, se da múltiple cambio en la terminología y en los conceptos. Los concilios de Nicea y Sárdica supusieron con muchos padres que en Dios sólo hay *una* hipóstasis; el primer concilio de Constantinopla y el concilio de Calcedonia supusieron con muchos otros padres que en Dios hay *tres* hipóstasis. Se da además la expresa condenación de un concilio anterior. Así el concilio de Calcedonia del año 451 rechazó los decretos del concilio II de Éfeso del año 449 que fue convocado como ecuménico, con lo cual no pudo imponerse su ecumenicidad; el concilio de Constan-

---

46. H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1963, 10s; que la convocatoria, dirección y confirmación de un concilio es sólo cuestión de derecho humano fue demostrado en *Estructuras de la Iglesia*, Estela, Barcelona <sup>2</sup>1969, VII, 6.

tinopla del año 754 condenó el culto de las imágenes y el concilio II de Nicea de 787 lo confirmó. Finalmente se da la corrección de hecho de un concilio ecuménico por otro concilio posterior ecuménico. Así, el concilio de Calcedonia de 451 corrigió de hecho al concilio I de Éfeso de 431 reconocido como ecuménico y que, bajo la dirección de Cirilo de Alejandría, condenó y excomulgó al antioqueno Nestorio. Aun cuando Calcedonia alabó a Cirilo y mantuvo la condenación de Nestorio, reconoció, sin embargo, de hecho por su nueva formulación de la fe, las intenciones de la teología antioquena y rechazó expresamente la doctrina central de la cristología alejandrina, que había dominado a los dos concilios de Éfeso: la idea de *una* sola naturaleza en Cristo. Así, el patriarca Nestorio, condenado en Éfeso los años 431 y 449, hubiera podido de todo punto firmar la fórmula de fe de Calcedonia del año 451, que no hubiera podido firmar Cirilo, presidente del concilio Efesino I, sin reservas expresas o tácitas, y no hubiera firmado en absoluto el presidente del Efesino II, Dioscuro, que fue excomulgado por Calcedonia (el Efesino II pasó a la historia como «latrocinio de Éfeso»).

En un pasaje clásico dice Agustín: «¿Quién no sabe que las escrituras canónicas del Antiguo y del Nuevo Testamento tienen tal primacía sobre todos los escritos siguientes de los obispos, que no puede tocarse en ellas si su contenido es verdadero y auténtico; los escritos, empero, de los obispos, que se compusieron después de la fijación del canon, pueden ser rechazados por la palabra más sabia de otro, más experto en el tema, por la superior autoridad de otros obispos, por un saber más erudito y por concilios, caso de que se hubieren desviado en algún punto de la verdad; incluso los *concilios* que se celebran en algunas regiones o provincias ceden sin ambages (*sine*

ullis ambagibus cedere) a la autoridad de los concilios plenarios, que congregan a todo el orbe de la tierra; y hasta concilios plenarios anteriores han sido a menudo (*saepe*) corregidos (*emendari*) por concilios posteriores, si por alguna experiencia de las cosas (*cum aliquo experimento rerum*) se abre lo que estaba cerrado, y se conoce lo que estaba oculto?»<sup>47</sup>.

Pero si los concilios ecuménicos divergen de esta manera unos de otros, si se desacreditan mutuamente, si expresamente pueden reprobarse o corregirse de hecho, es imposible admitir una infalibilidad dada *a priori* del concilio ecuménico en el sentido de proposiciones infalibles, no sólo, como hemos mostrado, partiendo del mensaje bíblico, sino también de la historia misma de los concilios. Así, el concilio Vaticano II, bajo la influencia de Juan XXIII, hizo bien en renunciar conscientemente, aunque no con reflexión teológica a fondo, a toda definición infalible.

*Summa summarum*: los concilios ecuménicos pueden ser expresión de la infalibilidad o indefectibilidad de la Iglesia; pero no lo son de antemano en virtud de la voluntad de quienes los convocan o toman parte en ellos, a quienes se concediera *a priori* por el Espíritu de Dios infalibilidad según los deseos y la oración. Esto cabalmente no puede razonarse o fundarse por ningún cabo. Lo son más bien *a posteriori*, si atestiguan y en la medida que atestiguan auténticamente la verdad del Evangelio de Jesucristo. De donde se sigue que no hay declaraciones conciliares infalibles *a priori*; sí, empero, declaraciones de hecho verdaderas, es decir, aquellas que están de acuerdo con el primigenio mensaje cristiano y son reconocidas

---

47. AGUSTÍN, *De bapt. contra Donatistas*; CSEL 51, 178; citado según F. HOFMANN, *Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus*, en *Kirche und Überlieferung* (Festschrift J.R. Geiselmann, Friburgo-Basilea-Viena 1960) 82; sobre ulterior interpretación cf. 83-89.

también como concordantes con él por la Iglesia universal. Los concilios no pueden disponer de la verdad de Cristo. Pueden y deben esforzarse por alcanzar y descubrir la verdad de Cristo. Para ello se promete y da el Espíritu de Cristo a los obispos y a todos los que toman parte en el concilio, como se promete y da también a todo cristiano.

«¿No es sorprendente ver cuántos teólogos ponen en tela de juicio la infalibilidad de los concilios?» Así grita casi indignado el teólogo católico M.-J. Le Guillou a la teología ortodoxa y cita a este propósito los nombres de St. Zankow, B. Zenkowsky, N. Arseniev, N. Milasch; «incluso en Bratsiotis es visible este influjo... y, lo que es más sorprendente todavía, en V. Lossky»<sup>48</sup>. ¿Es tan sorprendente ese consenso realmente muy amplio? Sólo lo es sin duda para el teólogo católico que no se deja poner seriamente en tela de juicio por teología ortodoxa y piensa, en cambio, que puede despachar este problema con sólo apuntar con el dedo al maligno Lutero, a la disputa de Leipzig y, de manera general, a los perniciosos influjos del protestantismo sobre la teología ortodoxa.

Si se acerca uno a la teología y a la tradición ortodoxa sin prevenciones ni prejuicios, se ve dibujarse aquí un consenso ecuménico de todo punto grato respecto de la verdadera infalibilidad o, por mejor decir, de la verdadera indefectibilidad de la Iglesia. J. Meyendorff — «tal vez sea el texto que sigue más representativo aún de la actual eclesiología ortodoxa»<sup>49</sup> — encuentra nuestro pleno asentimiento cuando dice: «Lo que hace para nosotros

---

48. M.-J. LE GUILLOU, *Mission et Unité*; ed. alemana *Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis der Theologie der communio* (Maguncia 1964) 574; cita luego LE GUILLOU p. 579 para documentar «la desconfianza ante un concilio» los importantes nombres de P. Afanasieff, A. Schmemmann y J. Meyendorff.

49. M.-J. LE GUILLOU, *ibid.* 581.

obligatorias las decisiones de los concilios no es *su* ecumenicidad, sino su verdad. Aquí tocamos el misterio fundamental de la doctrina ortodoxa sobre la Iglesia. La Iglesia es el milagro de la presencia de Dios entre los hombres, más allá de todo criterio formal y de toda infalibilidad formal. No basta convocar un concilio ecuménico, para que proclame ya la verdad, sea cual fuere la realidad histórica que se entienda bajo el concepto de concilio; en medio de los que se congregan debe estar también presente aquel que dijo "Yo soy el camino, la verdad y la vida." Sin esta presencia, no está la asamblea en la verdad, por muy numerosa y representativa que sea. A los protestantes y católicos les cuesta de ordinario trabajo comprender esta verdad fundamental de la ortodoxia; tanto los unos como los otros materializan la presencia de Dios en la Iglesia, los unos en la *letra* de la Escritura, los otros en la *persona* del papa. No se apartan con ello del milagro, pero le dan una forma concreta. El único "criterio de verdad" es siempre para la ortodoxia Dios mismo, que vive misteriosamente en la Iglesia, la guía por el camino de la verdad y manifiesta su voluntad en la integridad (catolicidad) de su vida; los concilios — señaladamente los concilios ecuménicos — han sido dentro de la historia únicamente medios para dar a conocer la verdad; pues es de todo punto evidente que la fe ortodoxa no está contenida de manera exhaustiva en las decisiones de los siete concilios, que sólo han fijado algunas verdades fundamentales sobre Dios y Cristo. La totalidad de la fe ortodoxa se conserva de manera perdurable en la Iglesia; halla su expresión en concilios locales (por ejemplo, en los concilios de Constantinopla del siglo XIV, que definieron la doctrina ortodoxa sobre la gracia) y en los escritos de los distintos teólogos, y es igualmente confesada siempre y dondequiera en la liturgia ortodoxa, en los sacra-

mentos y en la *vida* de los santos. Esta vida no se ha parado con el último concilio ecuménico (787): la verdad sigue viviendo y operando siempre y dondequiera en la Iglesia. También puede manifestarse en un nuevo concilio ecuménico, que congregue no sólo a las Iglesias ortodoxas, sino también a los cristianos de Occidente»<sup>50</sup>.

Ahora bien, con lo dicho plantea también el teólogo ortodoxo la cuestión que hay que dirigir aquí como contrapregunta católica al protestantismo: la cuestión de la infalibilidad de la Biblia.

## 10. La verdad de la Escritura

La contrapregunta a la teología protestante debe ser: ¿Basta sustituir la infalibilidad del magisterio de la Iglesia por la infalibilidad de la Biblia, admitir en lugar de la infalibilidad del obispo romano o del concilio ecuménico la infalibilidad de un «papa de papel»?

Al relieve que se dio de lado católico a la tradición y a la infalibilidad de determinadas proposiciones de la doctrina eclesiástica, se contrapuso ya tempranamente en el protestantismo un principio de Escritura (*sola scriptura*) y una infalibilidad de las proposiciones de la Biblia. De la polémica se tomó también aquí un torcido planteamiento del problema. Los reformadores mismos no adujeron contra las tradiciones de la Iglesia, de la teología y de la piedad la infalibilidad de la Escritura, sino el testimonio material de la misma, y mientras Calvino cultivó la crítica filológica e histórica, Lutero aplicó ya en ocasiones (a la carta de Santiago o al Apocalipsis) la crítica objetiva. Sin embargo, la ortodoxia luterana y calvinista — a la defensiva

50. J. MEYENDORFF, *Was ist ein ökumenisches Konzil?*, en *Vestnik* 1, 1959, en ruso.

contra la autoridad de la Iglesia, de nuevo fortalecida en Trento — acabó de fijar la concepción de la inspiración compartida por los reformadores y por Trento mismo, pero forzada ahora sistemáticamente en el sentido de una *inspiración verbal*, y esto hasta los mínimos detalles, tanto de lado subjetivo (cómo actúa la inspiración en el hagiógrafo), como de lado objetivo (cómo se objetiva la inspiración en el libro).

De este modo, la revelación se identificó con la realización de la palabra escrita en un momento dado y único, y operada por el Espíritu Santo en el autor bíblico. Los autores de los libros bíblicos aparecen así como seres fantasmales y anhistóricos, por cuyo medio lo opera todo inmediatamente el Espíritu Santo. De manera uniforme y excepcional, toda palabra de la Escritura participa, en esta concepción, de la perfección e infalibilidad de Dios mismo. Por eso deben descartarse enteramente en los autores humanos de las Escrituras toda imperfección y toda posibilidad de error humano; la más mínima imperfección y el más ligero error habría efectivamente que cargarlo al Espíritu de Dios mismo, que no puede engañar ni engañarse. Así, la «inspiración» y la inerrancia deducida de esa concepción se extiende en riguroso sistematismo a todas las palabras particulares (inspiración e inerrancia verbal), de forma que algunos llegan a considerar como inspiradas las mociones vocálicas hebreas (pero no las traducciones). En suma, la Biblia es declarada el libro perfecto e infalible en todos los órdenes, lingüístico, estilístico, lógico e histórico. A su palabra como tal le conviene *a priori* la infalibilidad, la inerrancia absoluta.

La teoría de una inspiración e inerrancia verbal fue sacudida en sus cimientos por la ilustración. Posteriormente, la exégesis histórico-crítica sacó a luz de manera insospechada la auténtica humanidad e historicidad de los autores

bíblicos. Con ello se puso a par muy en claro su falibilidad. Sin embargo, el biblicismo ha seguido siendo constante peligro de la teología protestante. Y la idea de una inspiración verbal se ha mantenido no sólo en numerosas sectas, sino también en muchas Iglesias protestantes, sobre todo en el moderno fundamentalismo americano y en muchas corrientes del pietismo europeo. El verdadero motivo de la fe no es ya el mensaje cristiano, no es ya el Cristo predicado mismo, sino la palabra bíblica infalible como tal. Como algunos católicos creen menos en Dios y en su Cristo que en la Iglesia (confusión del *credere in Deum* y *credere ecclesiam*); por modo semejante muchos protestantes creen *en* la Biblia. Para los primeros, el mensaje vivo cristiano que se les predica se diluye en proposiciones infalibles del magisterio de la Iglesia; para los segundos, en proposiciones infalibles del libro bíblico. Y a la apoteosis de la Iglesia corresponde exactamente la apoteosis de la Sagrada Escritura, como a la fe del carbonero que se mueve en un círculo vicioso («creo, porque el párroco lo ha dicho»), corresponde la fe en la Biblia que se mueve por igual en un círculo vicioso («creo, porque está escrito»). Incluso en la teología científica protestante se aprobaron y escribieron hasta dentro de nuestro siglo muchas cosas extrañas e inverificables sobre la «inspiración personal» de los apóstoles o de los escritores bíblicos, sobre el «espíritu de autor» que obra en ellos, sobre su «memoria» subida de punto por el espíritu, sobre la «emoción» extática y el «entusiasmo» carismático.

Ahora bien, no puede desde luego pasarse por alto que ya en la antigua Iglesia se desarrolló una doctrina de la inspiración, que se hallaba bajo múltiples influjos extracristianos y ofrecía ocasión para malas inteligencias. El judaísmo palestinese veía desde luego a Dios mismo ope-

rando sobre los autores bíblicos, pero tomaba de todo punto en serio su carácter humano e histórico en el sentido del Antiguo Testamento; en el judaísmo helenista (particularmente Filón) se intentaba, por lo contrario, descartar aquel carácter, porque en el éxtasis quedaba extinguido todo lo humano bajo la manía divina. Los primitivos teólogos cristianos vieron luego en los autores bíblicos instrumentos que escribieron bajo la «inspiración» o el «dictado» del Espíritu (a la manera de secretarios o incluso como la flauta manejada por el flautista). Fue finalmente sobre todo Agustín quien, influido por las teorías helenísticas de la inspiración, vio al hombre como mero instrumento del Espíritu Santo: sólo el Espíritu determina el fondo y forma de los escritos bíblicos, de suerte que la Biblia entera debe estar libre de toda contradicción, falta y error o, si hace al caso, debe mantenerse libre de error por obra del intérprete, que echará mano de la armonización, de la alegoría o de la mistificación<sup>51</sup>. La influencia de Agustín respecto de la inspiración e inerrancia de la Escritura se mantuvo durante toda la edad media hasta dentro de la edad moderna. El mismo concilio de Trento declaró los libros de la Biblia y, las tradiciones «como oralmente dictadas por Cristo o por el Espíritu Santo» (Dz 783).

Sin embargo, es significativo que en el decreto tridentino no se hable sobre la inerrancia de la Biblia como consecuencia de la inspiración. Únicamente en el protestantismo se afirma y se piensa a fondo la inspiración verbal con rigurosa consecuencia sistemática. Sólo hacia fines del siglo XIX fue aceptada por los papas con notable desfase, bajo el influjo de la destructiva exégesis crítica, la teoría de la inspiración verbal elaborada por la orto-

---

51. Cf. H. SASSE, *Sacra Scriptura - Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins*, en *Festschrift Franz Dornseiff* (Leipzig 1953) 262-273.

doxia protestante. Todavía el concilio Vaticano I, que hace una declaración expresa sobre la inspiración de los escritos bíblicos («escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor»), sólo advierte en esta ocasión, indirectamente y con reservas, que los escritos bíblicos «contienen la revelación sin error» (Dz 1787). Pero a partir de León XIII y particularmente en la confusión del modernismo, se defiende en encíclicas pontificias, explícita y programáticamente, una y otra vez, la total y absoluta inerrancia de la Escritura (Dz 1951s. 2011. 2102. 2186-2188. 2315). Se cree que sólo cabe contrarrestar los amenazadores intentos de disolución racionalista aceptando, como en el caso de la infalibilidad eclesiástica, el concepto racionalista de verdad de origen cartesiano y afirmando ahora también de la Escritura una inerrancia de proposiciones incluso en el campo de las ciencias naturales y de la historia. Al mismo concilio Vaticano II intentó imponerle la comisión preparatoria curial pareja concepción en el esquema sobre la revelación<sup>52</sup>. Completamente al estilo de la apologética del siglo XIX, se deduce aquí de la extensión universal de la inspiración divina, «directa y necesariamente», una «inerrancia absoluta de toda la Sagrada Escritura», y se deduce expresamente para todo el ámbito religioso y profano, designando por añadidura semejante modo de ver como convicción antigua y constante de la Iglesia. Sin embargo, el esquema entero fue rechazado por el Concilio con aplastante mayoría en el primer período de sesiones de 1962 y, contra un truco curial de votación, fue retirado del orden del día por una intervención personal de Juan XXIII. Luego, con sorpresa general, Pablo VI puso en el orden del día del tercer período de sesiones la discusión reiterada sobre la revelación.

52. *Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis* (Roma 1962) Art. 12.

Pero cabalmente las discusiones del tercer período de sesiones conciliares significarían un giro en la cuestión de la inerrancia. Los seis largos artículos fueron resumidos en el nuevo esquema en un solo y breve artículo (bajo el título no de la inerrancia, sino de la inspiración)<sup>53</sup>. Ya no se designa al hagiógrafo como «instrumento» de Dios, sino como «verdadero autor»; Dios no es ya el «autor principal», sino simplemente el «autor». «La inspiración no significa eliminación, merma o sustitución de la actividad humana de los hagiógrafos. Había que descartar todo recuerdo de viejas teorías sobre la *inspiración verbal*, y con ello también toda forma de interpretación impersonal y mecánica de la composición de la Escritura»<sup>54</sup>.

En la cuestión de la inerrancia de la Escritura — la expresión negativa de «inerrancia» había sido entretanto sustituida por la expresión positiva de «verdad» — fue fundamental el discurso del cardenal de Viena F. König sobre los errores de la sagrada Escritura, discurso que fue comentado positivamente por otros varios oradores. La orientalista demostrara «que los datos históricos y científicos de la sagrada Escritura se apartan a veces de la verdad (*a veritate quandoque deficere*)». Según Mc 2, 26, por ejemplo, David habría entrado en el templo y comido los panes de la proposición bajo el sumo sacerdote Abiatar; pero, en realidad, el hecho sucedió, según 1 Sam 21, 1ss, no bajo Abiatar, sino bajo su padre Abimelec. En Mt 27, 9 se cuenta el cumplimiento de una profecía de Jeremías, que es en realidad una profecía de Zacarías (11, 13). Así, según el cardenal, en la cuestión de la inerrancia «hay que hablar sincera y claramente, sin artificios y sin miedo».

---

53. Cf. el excelente comentario al cap. 3 de la *Constitución sobre la revelación* de A. GRILLMEIER, en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* (volumen complementario del <sup>2</sup>LThK) parte II (Friburgo-Basilea-Viena 1967) 528-557.

54. A. GRILLMEIER, *ibid.* 531.

Una postura antihistórica en estas materias no salvaría la autoridad de la Biblia, sino que sólo serviría para quitar todo crédito a la exégesis. Un fallo en la verdad respecto de cuestiones históricas o de ciencias naturales no pondría hoy día en peligro alguno la autoridad de la Escritura. Aquí aparecería más bien teológicamente la dignación o condescendencia de Dios (*condescensio Dei*). Dios asume al autor humano con todas sus flaquezas y errores, y llega así, sin embargo, a su fin, que es enseñar al hombre la verdad de la revelación. «Con ello abandona el cardenal de Viena también implícitamente aquella premisa derivada de un pensamiento apriorístico y anhistórico, que desempeñó su papel desde la época de los padres en la doctrina de la inerrancia: el que admite en un hagiógrafo un error cualquiera, admite necesariamente un error de Dios mismo»<sup>55</sup>.

Sin embargo, aquí, como en otras muchas cuestiones importantes, el Concilio no llegó más que a una componenda. Aparte la constante presión curial sobre el Concilio y sobre la comisión teológica, «la nueva visión y motivación de la doctrina sobre la inspiración e inerrancia... estaba desgraciadamente poco preparada en la literatura teológica y resultaba, por ende, insólita para la mayoría de los padres»<sup>56</sup>. La solución clara hubiera sido *omitir* la expresión *sine ullo errore* (sin ningún error) y formular, en cambio, positivamente que los libros bíblicos enseñan «la verdad íntegra e inconcusamente (*integre et inconcusse*)». Así exactamente lo había propuesto el cardenal König, y ello no debiera callarse en los comentarios. Pero, ¿qué sucedió? La comisión aceptó dos palabras positivas (*firmiter et fideliter*) y dejó en pie las de «sin ningún error». Sólo que ahora se decía únicamente «sin error». Esta so-

55. A. GRILLMEIER, *ibid.* 553.

56. *Ibid.*

lución tenía mucho que ver con la política y poco con la teología. El texto ambiguo (el subrayado es del autor) dice ahora: «Así, pues, como quiera que cuanto los autores inspirados o hagiógrafos afirman ha de tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, síguese deberse profesar que los libros de la sagrada Escritura enseñan *con firmeza, con fidelidad y sin error* aquella verdad que, para nuestra salvación, quiso Dios quedara consignada en las letras sagradas» (art. 11). Así, después de toda una serie de maniobras curiales y de una intervención masiva de Pablo VI en la comisión teológica, el problema de la inerrancia juntamente con el problema de la inspiración y la determinación de la relación entre Escritura y tradición se echó a las espaldas de la teología posconciliar: «La evolución del texto nos ha hecho ver la necesidad de abandonar el “monofisitismo” en la inteligencia de la inspiración e inerrancia, tal como es defendido en la tesis de la inspiración verbal, así como en la versión de la inerrancia en la forma de 1962 (y en las encíclicas bíblicas). Ello puede por de pronto decirse partiendo del artículo 11. Se deja a la teología pensar más plenamente y a fondo la inerrancia desde el nuevo punto de partida»<sup>57</sup>.

No intentamos esclarecer aquí todas las cuestiones que surgen particularmente en el contexto de la teoría de la inspiración. Sin embargo, parece urgente una desmitificación y despsicologización (Grillmeier) de la doctrina de la inspiración<sup>58</sup>. Dos puntos de vista parecen tener particular importancia para el campo problemático de la infalibilidad;

---

57. A. GRILLMEIER, *ibid.* 549.

58. Cf. las distintas concepciones de inspiración en los artículos de léxicos: A. BEA, en *LThK v* (Friburgo-Basilea-Viena 1960) 703-711; de G. LANCKOWSKI, O. WEBER, W. PHILIPP, en *RGG III* (Tubinga 1959) 773-782, lo mismo que en distintos manuales dogmáticos de lado católico, por ejemplo, S. TROMP, M. NICOLAU, L. OTT, M. SCHMAUS; de lado protestante, K. BARTH, E. BRUNNER, O. WEBER, H. DIEM, P. ALTHAUS.

sobre ellos debiera darse realmente unanimidad entre cristianos católicos, ortodoxos y protestantes:

1. Dios mismo obra con nosotros y sobre nosotros por medio de la palabra humana de los escritos bíblicos, en cuanto que por ella nos mueve a la fe y hace que la palabra humana sea en la predicación instrumento de su espíritu; al fondo de todas las imaginaciones mitológicas y de todos los conceptos a veces equívocos, ésta debiera ser la verdadera *intención* de la teoría de la inspiración.

2. Los escritos bíblicos son, a par, de todo en todo, escritos humanos de autores humanos con sus dotes y limitaciones, con sus posibilidades de conocimiento y de error, de suerte que no pueden excluirse de antemano errores de la más varia especie; a vuelta de todas las afirmaciones positivas sobre la operación o eficacia del Espíritu, éste debiera ser el verdadero *límite* de la teoría de la inspiración.

Pero, ¿cómo juntar ambas cosas? Como en la Iglesia compuesta de hombres, así también en la Biblia escrita por hombres, Dios alcanza su fin sin violentar para nada a los hombres, a través de su humanidad e historicidad. A través de toda la fragilidad humana y de todo condicionamiento y limitación histórica de los autores bíblicos, que con frecuencia sólo pueden hablar una lengua balbuciente y sólo disponen de conceptos insuficientes, el llamamiento de Dios, tal como resuena finalmente en Jesús, es verdaderamente oído, creído, entendido y realizado.

Como es falso en la Iglesia fijar la acción del Espíritu de Dios (en el sentido de una «asistencia») en cualesquiera actos determinados definitivos de un papa o de un Concilio, así es también falso en la Sagrada Escritura limitar la acción del Espíritu de Dios (en el sentido de una «inspiración») a cualesquiera escritos determinados de un apóstol o de un escritor bíblico. No, todo el curso de la

composición, colección y transmisión de la palabra, todo el proceso de la recepción por la fe y de la trasmisión por la predicación del mensaje está bajo la dirección y disposición del Espíritu. En este sentido, está inspirada por el Espíritu, no sólo la historia de la composición escrita de la Escritura, sino también toda la prehistoria y la poshistoria de la Escritura en general; no está dictada por el Espíritu, sino penetrada y henchida de Espíritu. No se trata, pues, aquí de un milagro como por ejemplo en el Corán, que fue directamente revelado desde el cielo (por ángeles) al Profeta como libro sagrado, sin error, con proposiciones absolutamente infalibles; un libro, por ende, que debe aceptarse literalmente y no puede ni siquiera interpretarse y comentarse. Antes de tomar la Biblia en las manos, no es menester lavárselas. En ninguna parte reclaman para sí los escritos del Nuevo Testamento haber bajado directamente del cielo, sino que recalcan más bien frecuentemente sin escrúpulo alguno su origen humano (particularmente instructivo a propósito de la composición de los Evangelios es el prólogo de Lc 1, 2). Y aun cuando ya los testigos se sienten movidos por el Espíritu Santo, no hacen valer ante los oyentes o lectores un acto de inspiración que deba reconocerse, sino que se supone sencillamente que toda aceptación y predicación del Evangelio acontece de antemano por obra y virtud del Espíritu Santo (1 Pe 1, 12; 1 Cor 7, 40).

En conclusión, la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento no puede identificarse por ningún caso pura y simplemente con la Escritura; la Escritura no *es* la revelación, sino que atestigua la revelación. Sólo indirecta y ocultamente está aquí Dios en acción. Sólo por la fe se experimenta el Evangelio predicado como palabra, propia en verdad de Dios, dirigida a los hombres (cf. 1 Tes 2, 13). Así queda plenamente salvaguardada la humanidad,

independencia e historicidad de los escritores bíblicos. En ningún momento pasan a ser instrumentos inerrantes, casi sobrehumanos y, en el fondo, ya no humanos, por carecer de voluntad y responsabilidad. La acción del Espíritu no excluye faltas y defectos, no excluye velación y confusión, ni limitación y error. Los testimonios neotestamentarios, si es cierto que todos anuncian al Dios que obra en nosotros por Jesucristo, no por ello son todos iguales y equivalentes; hay en ellos testimonios más claros y más oscuros, más distintos y más confusos, más fuertes y más débiles, testimonios más primigenios y testimonios derivados; en resolución, testimonios por extremo múltiples, que pueden divergir, contrastar y hasta contradecirse parcialmente entre sí.

Se trata, pues, en la Escritura de una acción del Espíritu dentro de una historicidad humana sin restricciones, que no sólo hace posible, sino que exige una crítica bíblica: crítica textual y literaria, crítica histórica y teológica. La crítica bíblica sería no puede menos de ayudar a que la buena nueva no quede encerrada en un libro, sino que se predique en todo tiempo con vida nueva. Este mensaje no puede ni debe transmitirse nunca simplemente en una forma ligada a un tiempo. Como los primeros testigos —y como tales permanecen fundamentales— no recibieron el Evangelio dictado como forma fija o doctrina rígida, ni lo transmitieron así servilmente; como ellos lo recibieron en su lugar particular y con su carácter particular y lo predicaron con su propia interpretación y su propia teología, así también los actuales predicadores del Evangelio pueden y deben transmitirlo en su propio lugar, a su propia hora, a su manera y de forma nueva. Ciertamente que la Escritura es y será siempre el precipitado del primigenio testimonio reconocido por la Iglesia; como tal, tiene autoridad y significación normativa permanente, que no puede ser reem-

plazada por ningún testimonio posterior; ella es siempre el criterio por el que hay que medir constantemente toda ulterior predicación y teología. Pero la libertad, la variedad y diferencia del testimonio de entonces justifica la libertad, la variedad y diferencia del testimonio de hoy, que tiene su unidad y sencillez en el mensaje del Dios que obra por Jesús la salvación de los hombres.

¿En qué creemos propiamente? ¿Cuál es la razón de la fe cristiana: la Iglesia o la Biblia? La alternativa es falsa. La razón de creer no es ni la Iglesia ni la Biblia. La razón de la fe es Dios mismo en Jesús y, por ende, este Jesucristo mismo, que está primigeniamente atestiguado en la Biblia y a quien la Iglesia predica una y otra vez de forma nueva. Como el cristiano no cree en la Iglesia, así tampoco en la Biblia; el cristiano cree más bien en Dios por Jesucristo. No cree en los Evangelios, sino en el Evangelio y en aquel que habla en el Evangelio. Así es Jesucristo Señor aun de la Escritura; como fuente y medida de su autoridad, es él mismo la última autoridad aun para la fe y la teología. Él mismo constituye la fuerza espiritual de la Escritura, de suerte que ésta, a través de toda la crítica bíblica, como lo atestigua la historia de la exégesis, puede crear siempre de nuevo validez y reconocimiento. No creo, pues, primero en la Escritura, ni menos primero en la inspiración del libro y luego en la verdad del Evangelio, en Jesucristo; sino que creo en Jesucristo primigeniamente atestiguado en la Escritura y, al experimentar así por la fe la Escritura como Evangelio, cobro certeza de que la Escritura está penetrada y henchida por el Espíritu. Mi fe en Jesucristo nace en la Escritura, porque ésta es testimonio sobre Jesús; pero mi fe no estriba en la Escritura; el motivo de la fe es Jesucristo y no el libro inspirado.

¿A quién conviene, pues, la infalibilidad: a la Iglesia o a la Biblia? Ni a la Iglesia, ni a la Biblia, sino, en

sentido estricto, únicamente a Dios y a su palabra; a su palabra, que se hizo carne en Jesús; al Evangelio, que es fiel testimonio de infalible verdad acerca de este acontecimiento de salud. La sagrada Escritura — para los cristianos en primer término el Nuevo Testamento y como prehistoria de éste también el Antiguo — es la consignación escrita de este primigenio testimonio fiel e infalible; sin ser infalible en sí mismo, anuncia la «verdad» del Evangelio que es Jesucristo mismo, a través de todo lo humano y de todo lo demasiado humano, de todas las imperfecciones y errores. Como en un drama regio de Shakespeare los errores científicos e históricos no estorban, sino que pueden, en determinadas circunstancias, ayudar incluso a conocer mejor la intención y tema del drama a través de todo el condicionamiento histórico, así también los errores científicos e históricos de la Biblia; mucho mejor que Shakespeare, escribe Dios recto con líneas torcidas. La obra de los seis días del capítulo primero del *Génesis*, tomada literalmente como verdad de proposiciones infalibles, hizo en muchos casos que se pasara por alto el gran mensaje de esta primera página de la Escritura sobre el Dios bueno y su obra buena. Desde que hemos renunciado a rodear cada frase de este capítulo de una apologética de paliativos, de buscar una falsa concordancia con las ciencias naturales y de escamotear falsas imaginaciones científico-naturales, hemos sido capaces de mirar con ojos completamente nuevos y ver de qué se trata propiamente en este texto. Algo semejante cabe decir, por ejemplo, sobre el pecado original en el capítulo tercero del *Génesis*, sobre las tradiciones contradictorias de la resurrección de Cristo y las descripciones míticas del fin de la historia humana.

Como no hay un ministerio doctrinal infalible *a priori*, así tampoco hay en la cristiandad un libro doctrinal in-

falible *a priori*. A la Iglesia como comunidad de los creyentes no le conviene una infalibilidad de proposiciones, sí empero una fundamental indefectibilidad en la verdad. A la Escritura como precipitado de la primigenia fe en Cristo no le conviene una habitual inerrancia de proposiciones, pero con ello no se le quita para nada su preeminencia señera en la fe de los cristianos. Al contrario, el efecto que produce viene de aquel a quien ella anuncia. Al hablar de él ejerce una *autoridad* viva, definida por su fondo (poder de verdad), por la que la fe queda una y otra vez subyugada de nuevo. Una y otra vez se hace clara y accesible en lo decisivo para el que predica su mensaje y para el que lo oye (*perspicuidad*). Provoca asentimiento o repulsa y así se torna eficaz de manera totalmente amágica e indisponible (*eficacia*). Y cabalmente aquella acción salvadora, que viene de Dios y nos llega en Jesús, nos hace comprender su unidad total (*unidad*). El testimonio fundamental de la primigenia fe cristiana, así entendido, no es menor, sino mayor, para toda la cristiandad de todos los tiempos.

En este sentido general, aunque condicionado, podemos hablar de la *verdad* de la Escritura. No en el sentido de una inerrancia de sus proposiciones dada *a priori*, sí, empero, en el sentido de un testimonio sobre Jesucristo bueno y fiel en conjunto, a través de todas las deficiencias de pormenor. Y aun cuando no haya en la Biblia proposiciones *a priori* infalibles, hay de hecho proposiciones *verdaderas* que atestiguan el Evangelio. Ello quiere decir que la verdad de la Escritura significa más que la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, como se define filosóficamente la verdad desde los griegos y desde la edad media. La doctrina reciente de la inerrancia, lo mismo que la doctrina de la inspiración elaborada por la ortodoxia protestante, es producto del racionalismo, que quiso hacer

una divinidad de la Escritura en sus frases claras y distintas, patentes y evidentes, lo que acabaría tarde o temprano en un señorío de la razón sobre la Escritura.

La verdad de la Escritura significa aquí a la postre, más allá de toda proposición verdadera, la verdad de que se habla con este término en el Antiguo y Nuevo Testamento: «Verdad» (*emet, aletheia*) significa, más allá de la verdad de palabras y proposiciones, la *fidelidad*, la firmeza, la seguridad; la fidelidad, por tanto, del Dios de la alianza a su palabra y a su promesa. Ningún pasaje de la Escritura habla de que no se contenga en ella error alguno. Pero todo pasaje de la Escritura atestigua en su contexto próximo o remoto esta fidelidad de Dios, que no es nunca Dios embustero, que permanece fiel a sí mismo, a su palabra y, por ende, también a los hombres, y que finalmente verifica de manera definitiva su palabra al cumplir todas sus palabras en la palabra señera: en aquel que es «la palabra» y «la verdad» (Jn 1, 1s; 14, 6). En este sentido, la Escritura, que no es en manera alguna infalible, atestigua sin restricción alguna *la* verdad como fidelidad eterna de Dios, que no puede engañar ni engañarse. En este sentido, la Escritura atestigua la infalibilidad de Dios mismo.

## 11. ¿Un magisterio?

Es obvia la pregunta: Si no pueden razonarse teológicamente proposiciones infalibles de la Escritura, de los concilios, de los obispos y del papa, ¿qué decir entonces de un magisterio en general? Sobre este tema, amplio y complejo, sólo cabe ofrecer aquí algunas incitaciones a la discusión. Acaso sea bueno en absoluto decir una vez más, claramente, hacia el fin de nuestro estudio, que todo

el libro quiere estar abierto al diálogo y a la discusión. Debe entenderse como cuestión y aún más — el subtítulo lo dice claramente — como problema abierto a discusión. Se trata, desde luego, de una pregunta urgente, conscientemente formulada y que pide respuesta. El que sepa una respuesta mejor que el que hace la pregunta, no se reserve la respuesta. El que no sepa ninguna respuesta o por lo menos una respuesta mejor, no niegue la pregunta misma.

a) La expresión «magisterio» es hoy día muy traída y llevada en la Iglesia. En todas las ocasiones imaginables se apela «al magisterio»; pero «el magisterio» es un concepto introducido tardíamente y no aclarado en su fondo.

1. Un concepto *tardío*<sup>59</sup>. «El magisterio» en el sentido eclesiástico moderno — como colegio de los prelados, que tienen pública autoridad docente — supone la introducción de la distinción entre Iglesia docente (*Ecclesia docens*) e Iglesia discente (*Ecclesia discens*). Esta distinción a su vez, por mucho que se la emplee hoy día, no fue introducida hasta la época moderna, a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, en conexión con la distinción que ya conocemos entre infalibilidad activa (del papa o de los pastores) e infalibilidad pasiva (de la Iglesia o del pueblo cristiano). Pero sólo a comienzos del siglo XIX aparece más frecuentemente la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente, que se hace luego corriente en la enseñanza teológica, de lo que es testigo particularmente importante el jesuita romano G. Perrone, uno de los «padres» teológicos de la definición de la inmaculada concepción y de la infalibilidad pontificia. Pero la expresión técnica de «magisterio» mismo en el sentido eclesiástico moderno no aparece hasta las discusiones y textos del Vaticano I, siquiera aparezca ahora con insólita frecuencia: «Tiene a

---

59. Cf., para lo que sigue, las pruebas en Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, 389, 446.

veces sentido de doctrina, a veces de función y competencia doctrinal, a veces finalmente —y esto es nuevo— del cuerpo de prelados que tienen pública autoridad docente: el magisterio»<sup>60</sup>.

Por ahí se ve claro que el término «magisterio» no se funda en la Escritura ni en la tradición antigua, sino que fue introducido como novedad en el contexto de la doctrina de la infalibilidad del Vaticano I y de la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente, que ya hemos criticado, porque en esta exclusividad es completamente abiblica.

2. Un concepto *oscuro*. El *magisterium* latino tiene como equivalente griego a par *hegemonia* (dirección) y *didaskalia* (doctrina). También el *magisterium* latino tiene efectivamente con frecuencia una afinidad con *magistratus*. Y de ello hay de todo punto una resonancia en el *magisterium* en el sentido eclesiástico moderno: los obispos, que son los dirigentes de la Iglesia, deben ser por el mismo caso sus maestros o doctores. Al parecer, se da por supuesto que la doctrina se administra por un ministerio u oficina («ministerio docente» a la manera de «ministerio de asuntos exteriores»; Teaching Office, a la manera del Foreign Office).

Ahora bien, con ello se plantea también el problema: ¿Es tan evidente que haya en la Iglesia un ministerio docente, como una oficina, que haya un magisterio, que los obispos y particularmente el obispo romano sean en unión personal dirigentes y maestros de la Iglesia? No cabe impugnar que los obispos —siquiera no se distingán en eso dogmáticamente de los presbíteros— son los dirigentes de la Iglesia; pero sin duda no es sin más ni más cierto que sean también doctores de la Iglesia y menos, como

---

60. Ibid. 446.

dice la teología escolástica, los únicos doctores auténticos en sus diócesis y, juntamente con el papa, en la Iglesia universal. De ello nos hace dudar lo que anteriormente hicimos notar <sup>61</sup> acerca de la sucesión apostólica de los obispos y señaladamente del obispo romano. Pero mirémoslo más despacio.

b) Aquí se plantea la pregunta fundamental: ¿Quién puede y debe propiamente enseñar en la Iglesia? Es importante determinar qué se entienda por «enseñar». Si por «enseñar» se entiende el *anunciar* el mensaje, que es siempre fundamental para la Iglesia en lo pequeño y en lo grande, en tal caso hay que decir que *todo* miembro de la Iglesia, *todo* cristiano puede y debe *predicar* <sup>62</sup>. En este sentido no hay distinción entre Iglesia docente e Iglesia sólo discente u oyente.

La Escritura testifica expresamente en favor del sacerdocio general (cf. Heb 13, 15). La predicación de la palabra no ha sido encomendada únicamente a unos pocos, sino a todos: «Vosotros sois... *sacerdocio regio...*, para *anunciar las magnificencias* del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (1 Pe 2, 9; cf. 3, 15). Las tinieblas y la luz recuerdan la palabra de Jesús de Mt 5, 14, que se dice igualmente de todos los creyentes: «Vosotros sois la luz del mundo.» Por eso: «Lo que os digo en la oscuridad, decidlo a plena luz; lo que escucháis al oído, proclamadlo desde terrazas» (Mt 10, 27). La predicación del mensaje evangélico es el mandato primero de Jesús a sus discípulos (Mc 1, 35-38; 16, 15; Mt 28, 18-20; Act 1, 8; 1 Cor 1, 17). Así se explica que en el Nuevo Testamento haya una verdadera exuberancia de palabras, unos treinta términos distintos, para designar la predicación: predicar, proclamar, enseñar, explicar, exponer, hablar, decir, ates-

61. Cf. cap. 11, 3.

62. Cf. también *La Iglesia*, E 1, 2b.

tiguar, persuadir, confesar, convencer, exhortar, reprender... La abundancia de diversas formas de predicación permite que cada uno aporte su contribución a ella.

La palabra crea a la Iglesia y la congrega una y otra vez de nuevo, despertando fe y obediencia; de los creyentes debe salir una y otra vez de nuevo la palabra (cf. Rom 10, 14-17). Cabalmente como «llamados» por la palabra (Rom 1, 16; 1 Cor 1, 24; Heb 9, 15), se preocuparán los creyentes por la palabra. Todos deben no sólo oír la palabra de los apóstoles, sino dar también testimonio de hecho ante el mundo y rogar por el éxito de la predicación de la palabra (cf. 2 Tes 3, 1). También ellos mismos predicarán y tomarán la palabra hasta en la liturgia, según el carisma que a cada uno le fuere concedido: «Cuando os congregáis, cada uno puede tener un himno, una enseñanza, una revelación, un lenguaje, una interpretación: Que todo sirva para edificación» (1 Cor 14, 26). Y cabalmente por el hecho de que todos los creyentes verifican de alguna forma la posibilidad y el derecho de la palabra, dan todos juntos un poderoso testimonio de fe, que puede convencer a los mismos incrédulos (cf. 1 Cor 14, 24s).

Si el mensaje cristiano pudo propagarse desde el principio tan rápidamente, ello se debió a que no fue sólo transmitido por unos pocos misioneros, particularmente encargados, sino por todos los creyentes según dotes y ocasión de cada uno; no sólo por apóstoles y evangelistas, sino también por mercaderes, soldados, marinos... También los Hechos de los apóstoles dan importancia a que «lentos todos del Espíritu Santo proclamaban la palabra de Dios valientemente» (4, 31; cf. 8, 4; 11, 19). Y Pablo lo confirma muchas veces (cf. 1 Tes 1, 8; Fil 1, 12-18). Si Pablo mandó callar a las mujeres durante la época del Nuevo Testamento en las reuniones de la comunidad (1 Cor 14, 33-35; cf. 1 Tim 2, 12), tal mandato debe

entenderse históricamente y no teóricamente para todos los tiempos. Según Heb 5, 12 a todos los cristianos debería darse no sólo leche, sino manjar sólido; todos deben no solamente iniciarse en los elementos de la fe cristiana, sino ser ellos mismos maestros.

Pero si para Pablo en 1 Tes 4, 9 todos los creyentes «discípulos directos de Dios», esta idea se encarece de manera extraordinaria en 1 Jn. A los auténticos cristianos, la «unción» del Espíritu Santo da el pleno saber en todo aquello que es decisivo para la salvación eterna: «Y todos vosotros tenéis conocimiento» (1 Jn 2, 20; cf. Jn 14, 26; otra lección: «Vosotros lo sabéis todo»). Y comoquiera que el Espíritu permanece en los creyentes, puede decirse que «vosotros no necesitáis que nadie os enseñe» (1 Jn 2, 27; cf. 2, 21). Ello no quiere decir que los creyentes no tengan necesidad del testimonio transmitido por hombres (cf. más bien 1, 5; 2, 7.24; 3, 11). Pero el Espíritu es la fuerza que opera interiormente en ellos y es independiente de los hombres, y ella les da la instrucción verdaderamente convincente y la certidumbre definitiva.

Por ahí se ve claro que sólo el que está instruido por Dios, por el Espíritu Santo, a través del testimonio humano, puede transmitir autorizadamente el mensaje divino. Ahora bien, según el testimonio del Nuevo Testamento, esa autorización la tiene todo cristiano. Básicamente, todo creyente, como enseñado de Dios, puede y debe enseñar a los demás, puede y debe ser, como receptor de la palabra de Dios, también predicador, en alguna forma, de la misma palabra.

De donde se sigue que todo cristiano está llamado a la predicación de la palabra en su sentido más lato, aun cuando, dada la diversidad de dones, no todos puedan ni deban hacerlo todo. Aquí hay que mentar por lo menos brevemente la *predicación de los laicos*, que, como acaba-

mos de ver, fue de todo punto corriente en las primitivas comunidades cristianas de fuerte cuño carismático, siquiera ya a partir del siglo II y particularmente del III, se relegó casi enteramente en favor de la predicación de los ministros consagrados<sup>63</sup>. Sin embargo, a despecho de todas las prohibiciones, se practicaron y toleraron una y otra vez sermones de laicos, y, desde el siglo XII, se afirmaron de nuevo expresamente dentro de determinados movimientos de renovación. A partir, sin embargo, del concilio de Trento, que reservó la predicación en sentido estricto a los obispos y sus colaboradores, se llegó finalmente a una prohibición general del sermón laico en el *Codex Iuris Canonici* de 1918.

Para el tiempo actual, una renovación razonablemente adaptada y ordenada de la predicación de los laicos es una necesidad pastoral, que no sólo está básicamente justificada y es deseable desde el punto de vista del Nuevo Testamento, sino que es requerida urgentemente por la actual situación de la sociedad (alejamiento de la Iglesia o mundo secular llegado a su mayor edad) y de la Iglesia (falta, por una parte, de predicadores y madurez, por otra, de los laicos). En este sentido ha previsto efectivamente el concilio Vaticano II que la liturgia renovada por él pueda ser también dirigida por laicos. En este contexto hay que superar también los obstáculos sociológicos y psicológicos, que quieren reservar la predicación al mundo varonil. No hay razón dogmática alguna contra la predicación de las mujeres (no se olvide aquí tampoco la radio y la televisión). Es menester terminar con la difamación de la mujer en la Iglesia, en el derecho eclesiástico y en la liturgia.

Nada de esto significa en manera alguna que cual-

---

63. Cf. el excursus sobre predicación de los laicos en *La Iglesia*, *ibid.*

quiera (hombre o mujer) pueda subirse al púlpito el domingo.

Aun cuando todo cristiano que, como cristiano, está llamado a la predicación de la palabra y a dar testimonio de Cristo, esté teóricamente autorizado para predicar, ello no quiere decir que lo esté por el mismo caso para predicar en esta comunidad determinada; los carismas, según Pablo, son diversos y cabalmente el que «predica» con mucho gusto en su casa no siempre será el mejor predicador en el púlpito. Para predicar en sentido estricto, es decir, para anunciar el Evangelio en la sinaxis de la comunidad, debe ser llamado uno en la misma comunidad. Obispos y párrocos pueden y deben reconocer con agradecimiento los carismas de predicación concedidos también a los laicos y deben permitir que se ejerciten. De este modo no se dará la pública predicación de los laicos sin mandato y hasta eventualmente sin formación eclesiástica. Sólo resta notar que la predicación de los laicos, como el sacerdocio general, se quedó en gran parte, en el mismo protestantismo, en programa teórico (no así en el metodismo y en las iglesias libres). También las iglesias ortodoxas permiten teóricamente a los laicos predicar en la iglesia.

c) Sin embargo, hemos de preguntar: Si es cierto que *todo* cristiano está llamado a predicar la palabra y por lo menos básicamente autorizado para ello, ¿está también por el mismo caso llamado a enseñar en el sentido técnico del maestro o doctor de la Iglesia? El que *preside en la Iglesia*, ¿es también automáticamente *doctor de la Iglesia*?

Para todo orden eclesiástico inspirado por el Nuevo Testamento es esencial notar que no ostenta una jerarquía eclesiástica uniforme (jerarquía = «señorío sagrado», expresión que no se introdujo hasta el siglo V o VI por obra

del Pseudodionisio), sino una «diaconía» eclesiástica multiforme (*diakonia* = «servicio» en el sentido del más diario quehacer): una «variedad de la Iglesia en la variedad de los discípulos, testigos y ministros»<sup>64</sup>. La posición de los «pastores» o *presidentes de la Iglesia* — que son hoy día normalmente los obispos y presbíteros — no queda mermada, sino antes bien reforzada, dentro de esa visión bíblica pluralista.

Cierto que no puede demostrarse ni exegética, ni histórica, ni teológicamente que sean los obispos en el sentido directo y exclusivo que frecuentemente se pretende los sucesores de los apóstoles (y menos todavía del colegio de los doce); la actual ordenación o jerarquía en tres oficios de obispos, presbíteros y diáconos es una evolución histórica posterior, de suyo perfectamente razonable<sup>65</sup>. La sucesión apostólica es primariamente cosa de toda la *Ecclesia apostolica*, en cuanto *todo* cristiano debe esforzarse por lograr la coincidencia o armonía con el testimonio apostólico fundamental (Sagrada Escritura: sucesión en la fe y confesión apostólica) y la conexión con el servicio apostólico (penetración misionera en el mundo y edificación de la comunidad: sucesión en el servicio y vida apostólica). Pero, dentro de la sucesión apostólica de la Iglesia entera, hay una sucesión apostólica particu-

---

64. Sobre la estructura carismática cf., además de *La Iglesia*, C 11, 3 y E 11, 2, como novísimos trabajos generales y penetrantes: P.V. DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener* (Friburgo-Basilea-Viena 1968), y G. HASENHÜTTL, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo-Basilea-Viena 1969), en que, partiendo de la predicación de Jesús, se estudia la autoridad libre en la estructura carismática fundamental de la comunidad, así como la reducción de los carismas hasta el desenvolvimiento de una comunidad sin carismas, lo que constituye la base para una nueva reflexión sobre la estructura carismática, hoy día, de la Iglesia. Sobre los «estados carismáticos» (Hasenhüttl) de los apóstoles, profetas, doctores, evangelistas y pastores, cf. igualmente P.V. DIAS, B IV-IX, y G. HASENHÜTTL, B III.

65. Cf. las explicaciones en el cap. 11, 3.

lar de los presidentes de la Iglesia o pastores en cuanto que ellos, sin ser apóstoles, continúan la función apostólica particular de fundar y dirigir Iglesias. Ciertamente que como tales no forman una capa directiva con autoridad unilateral de mando, ante la que sólo cupiera obediencia ciega; pero, por razón de su servicio particular, gozan también de autoridad particular y, si cumplen su servicio con sentido evangélico, pueden contar con colaboración y subordinación.

Sería ciertamente una clericalización de la Iglesia sin fundamento bíblico derivar simplemente del servicio de presidir la autoridad de la comunidad y del sacerdocio general. Pero sería a la inversa una secularización de la Iglesia, igualmente ajena a la Biblia, deducir la autoridad del servicio de presidir sencillamente de la autoridad de la comunidad y del sacerdocio universal. Toda autoridad de la Iglesia procede, según el Nuevo Testamento, del Señor de la Iglesia en virtud del Espíritu. Por eso, presidentes y comunidad deben ser vistos en su solidaridad y en su distinción. Una cosa es la autorización general de todo cristiano para predicar la palabra y participar de los sacramentos, y otra la autoridad particular de individuos que son llamados — normalmente por la imposición de manos u ordenación — al servicio público de la comunidad como tal en la predicación de la palabra, administración de sacramentos y múltiple solicitud o celo por los miembros de la comunidad. En conclusión, a vueltas de la crítica necesaria y franca sobre la actual dirección de la Iglesia católica, nada hay que decir contra una dirección eclesial en general. No es que no necesitemos una dirección de la Iglesia, sino que la necesitamos conforme al Evangelio; no necesitamos menos autoridad, sino autoridad más calificada. Autoridad que emana del servicio y es capaz de subordinarse incluso al subordinado, si éste

tiene de su parte el evangelio y la razón. Los ministros, obispos y presbíteros son efectivamente para la Iglesia, y no la Iglesia para ellos. En su elección y en todo el cumplimiento de su oficio, obispos y presbíteros deben ser sostenidos por su comunidad y también una y otra vez examinados por ella. Dentro de su independencia relativa, los presidentes respetarán el derecho de diálogo de la comunidad en los asuntos que la atañen y fomentarán la cooperación activa de todos por todos los modos.

Una dirección de la Iglesia sólo está verdaderamente de acuerdo con el Evangelio si no «rige» con poder espiritual y velada coacción, si no gobierna con leyes impuestas y medios autoritarios, sino que dirige a la Iglesia y las comunidades por la palabra del Evangelio, que ayuda, anima, exhorta y consuela. Ello vale para todos los grados de la dirección eclesiástica y señaladamente para los obispos. La primera (y en el tiempo la principal) tarea de los obispos no deberían ser los viajes de confirmación, bendición de campanas, representación espiritual y secular de toda especie; cosas todas que pueden hacer también otros o son de todo punto superfluas. La primera tarea de los obispos debiera ser la predicación del Evangelio (que no se despacha ya por cartas pastorales y alocuciones de confirmación) y la tarea que de ahí se deriva en la práctica de visitar las comunidades y sus pastores para ayudarles y fortalecerlos.

¿Luego un magisterio de los obispos (y del papa)? En cuanto se quiere decir con ello la predicación del Evangelio, en las más varias formas posibles, nada hay que decir contra ello y mucho antes bien en su favor. ¡Ojalá se hiciera más! Así tendría la Iglesia aquella dirección espiritual, aquella verdadera *leadership*, de que tanto necesita. Pero aquí sería mejor hablar no de «magisterio», sino de «ministerio» o simplemente de «dirección de la Iglesia».

Pero si por «magisterio» de los obispos (y del papa) no se entiende la predicación del Evangelio, sino la regulación oficinesca de toda doctrina, de suerte que los presidentes de la Iglesia fueran la única autoridad para la doctrina y los dirigentes de la Iglesia doctores por el mismo caso de la misma, contra ello hay que objetar que pareja limitación, canalización y monopolio de los carismas en una hierocracia de los pastores, repugna claramente al mensaje y a la Iglesia neotestamentaria. Nadie tiene derecho a imaginarse estar él solo en posesión originaria del Espíritu y amortiguar la posesión del Espíritu en los demás. «¿Acaso son todos doctores?» (1 Cor 12, 29). Es absolutismo abiblico del servicio que un presidente se considere a sí mismo a la vez como apóstol, profeta y doctor y quiera serlo todo en una pieza, aun cuando para ello se refiera al triple oficio de Cristo: regio, profético y sacerdotal. El Nuevo Testamento no conoce el sistema de un solo hombre, cada uno tiene *su* carisma, uno de una manera, y otro de otra (cf. 1 Cor 7, 7.17). Nadie, ni un obispo, ni un papa, puede, según Pablo, serlo todo: «¿Acaso son todos apóstoles? ¿Todos profetas? ¿Todos doctores?» (1 Cor 12, 29).

d) Los «doctores» (*didaskaloi*) forman para Pablo, después de los apóstoles y profetas, el tercer grupo de funciones comunitarias, públicas y carismáticas, que se ejercen constante y regularmente. Mientras los apóstoles son los testigos y heraldos primeros del Señor vivo, así lo son los profetas — en Ef 2, 20 son llamados juntamente con los apóstoles fundamento de la Iglesia —, en los que el Espíritu habla inmediatamente y que, por la conciencia de su vocación y responsabilidad, iluminan en una determinada situación de la Iglesia el camino del presente y del futuro. Los maestros por su parte son los que deben esforzarse con trabajo infinito en indagar la tradición, la

instrucción y la recta interpretación del primigenio mensaje cristiano. Unos y otros, profetas y maestros, hablan partiendo del primigenio testimonio apostólico, para el presente y el futuro de la comunidad; pero, mientras el profeta lo anuncia más intuitivamente, el maestro reflexionará y explicará más teológica y sistemáticamente.

En el contexto presente no tiene tanta importancia analizar qué función tuvieran originariamente los maestros señaladamente para la interpretación del Antiguo Testamento, las proposiciones de fe y las instrucciones de la naciente Iglesia. Más importante es recalcar que, si se habla con razón de una sucesión particular de los apóstoles en los distintos servicios pastorales, con igual derecho hay que hablar de una sucesión de los profetas y doctores. También en la era posapostólica resultan los maestros imprescindibles, aun cuando su posición y figura hayan cambiado fuertemente, al igual que la de los pastores. Sólo cuando en una comunidad no hay suficientes profetas y maestros, se escogerá la comunidad, según la *Didakhe*, obispos y diáconos que «desempeñen el servicio sagrado (*leitourgia*, seguramente la eucaristía) de los profetas y doctores» (15, 1). «Así cabría preguntar con la Escritura en la mano, si no se ha dado aquí un desplazamiento abiblico en la estructura de una Iglesia, que parece dar valor supremo a la sucesión de los obispos, pero no habla de los sucesores de los maestros carismáticos ni de un estado propio y permanente de los mismos»<sup>66</sup>.

El autor sólo puede decir aquí lo que ya ha formulado en otra parte<sup>67</sup> en explicación sistemática: ¿Y qué será de una Iglesia, en que enmudecen los maestros? La pregunta se entenderá mejor si, en vez de maestros, hablamos, de acuerdo con el uso lingüístico actual, de teólogos.

66. G. HASENHÜTTL, *ibid.* 207.

67. *La Iglesia*, E 11, 2g.

¿Qué será de una Iglesia en que nadie puede ya llevar a cabo el trabajo infinito que pide la auténtica tradición y la recta interpretación del primigenio mensaje, a fin de traducir de nuevo el mensaje de entonces a la actualidad de la Iglesia y del mundo? Una Iglesia en que los teólogos tienen que enmudecer, se torna Iglesia mendaz, en que la doctrina tal vez se transmite muy correctamente, muy invariada, muy seguramente; en que la fe marche al parecer sin dudas y la doctrina sin serios problemas; pero en la que, con harta frecuencia, se soslayan las cuestiones decisivas de los hombres, no se percibe siquiera hasta qué punto se está prisionero de un sistema teológico hijo de su tiempo; hasta qué punto se transmiten como verdad opiniones recibidas y cáscaras de verdad y hasta qué punto se está lejos, en doctrina y vida, del primigenio mensaje. Los pastores, empero, que no quieren oír a los teólogos en la Iglesia, porque tienen poco interés o poco tiempo para la buena teología, porque inseguros como están no quieren tal vez que se los inquiete en su fe o también porque ingenuamente se imaginan saberse ya todo lo esencial; estos pastores presentarán en su ignorancia con tanta mayor seguridad su propia doctrina como doctrina de la Iglesia, confundirán más abiertamente sus ideas tradicionales con la tradición auténtica, con tanta mayor facilidad se cerrarán a la instrucción y se abalanzarán a juzgar, como incompetentes, a competentes. En tal caso, aunque los dones son distintos, pretenden ser sucesores no sólo de los apóstoles, sino también de los maestros. *Puede* haber pastores que sean también maestros; pero, según Pablo, no es ésta la regla.

¡Cuán grande, empero, puede ser el fruto para la Iglesia y sus pastores, si, como lo han hecho siempre los mejores de entre ellos, escuchan a los teólogos que quieren ayudar a la Iglesia mediante su revisión crítica de la doctrina

corriente y mediante la reflexión retrospectiva sobre el primigenio mensaje; hombres que no practican a la postre su arte teológico por razón de él mismo, sino por amor a los hombres, a la Iglesia y al mundo; que, al revisar críticamente la predicación de la Iglesia desde el punto de vista del Evangelio, realmente no destruyen, sino que edifican, pues quieren estimular y guiar a predicar y obrar mejor! Al plantearse la teología la cuestión de la verdad desde el punto de vista del primigenio mensaje, presta un servicio inmenso a los responsables de la predicación, de la instrucción y de la cura de almas. A ellos y a la Iglesia les ayuda a distinguir la verdadera tradición, grande, auténtica y permanente, de todo lo que se le adhiere, de todas las falsas y torcidas tradicioncillas en doctrina y vida, a fin de percibir y transmitir de nuevo en su pureza el primigenio mensaje. Partiendo de este mensaje, repensado una y otra vez con todos los medios de la ciencia y la investigación, la teología es capaz de hallar otra vez claves que se le habían ido de las manos a la Iglesia, de abrir de nuevo cerraduras inutilizadas por la herrumbre al correr de los siglos, para ofrecer así vía libre hacia la renovación, hacia una mayor fidelidad en el enseñar y vivir conforme al Evangelio ¿Qué sería la Iglesia sin Orígenes, sin Agustín y Tomás de Aquino, y también sin Lutero y Calvino y sin tantos otros maestros, grandes y pequeños en la Iglesia? ¡Nunca ha estado la Iglesia sin maestros! Pablo estaba convencido de que cada Iglesia tenía sus maestros. Y si en la Iglesia se quiere oír a los maestros de la Iglesia, hablarán. Tampoco aquí hay que apagar el espíritu, sino dejar que hable.

Aquí hablamos siempre de verdaderos profetas y buenos maestros; pero hay también falsos profetas y malos maestros, profecía embustera y teología estéril. La comunidad entera debe examinar si los profetas y maestros, no

menos que los pastores, son lo que deben ser: un servicio sin pretensiones, pero valiente; modesto, pero resuelto; obligado, pero libre, que puede en todo momento ayudar a la Iglesia a nueva vigilancia, nueva prontitud y nueva vitalidad. Por el servicio de profetas y maestros, los pastores no se quedan solos en su difícil tarea, cargada de responsabilidad, que, por lo demás, no les pueden quitar ni profetas ni maestros. mediante el mutuo servicio se apoyarán unos a otros.

e) Pastores y maestros de la Iglesia, presidentes y teólogos tienen cada uno su propio carisma, cada uno su propia vocación, cada uno su propia función. El servicio de dirección y el servicio de enseñanza deben ser mirados en esta funcionalidad; no como «oficio» (y mucho menos *Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis!*), hipostasiado y luego también inserto en gran parte en una burocracia anónima y preocupado primariamente por el mantenimiento de su propia autoridad y poder, sino como servicios distintos y dependientes a par unos de otros, que tienen igual razón y fin, de hombres creyentes dotados de distintos dones.

Cierto que algunos papas de tiempos novísimos — no Juan XXIII — han intentado una y otra vez, con exclusividad absolutista, reservarse para sí mismos (y, de ser útil, también para los obispos) la explicación auténtica del «depósito de la fe»<sup>68</sup>. Dejemos aquí a un lado los ejemplos citados que documentan con creces cómo la oficina docente que se declara a sí misma como auténtica, ha resultado ser de hecho en demasiados casos inauténtica. Después de todo lo dicho desde el principio hasta

---

68. Cf. los agudos análisis, que abren a muchos los ojos por su documentación, de M. SECKLER, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI.*, en «Tübinger Theologische Quartalschrift» 149 (1969) 209-234. Reveladora particularmente la alocución de Pío XII *Si diligis* en la canonización de Pío X, de 31-5-1954.

el fin de este libro, es evidente que el Espíritu Santo no es dado de manera auténtica para el bien de la Iglesia únicamente al papa y a los obispos; la Iglesia no se identifica en modo alguno con sus dirigentes, la verdad de la fe cristiana no está «depositada» en los despachos romanos ni en las curias episcopales ni, en fin, está reservada a nadie la predicación y exposición auténtica del mensaje cristiano. El Espíritu de Dios sopla donde quiere, es mayor que la Iglesia, y la Iglesia es mayor que sus dirigentes. Desde la atalaya del primigenio mensaje cristiano y hasta desde la más antigua y mejor tradición de la Iglesia católica, que todavía en la edad media dejó «el magisterio» a los teólogos (prácticamente, aunque no siempre afortunadamente, a la Sorbona), es patente que no puede hablarse de que la norma formal y material de la verdad de la teología y de los teólogos pueda ser, en lugar del Evangelio, la dirección de la Iglesia (que se llamó después «magisterio») y que el señorío sobre la teología y los teólogos (que luego se ejerció en el sentido de vigilancia jurídica y de inquisición que desprecia los derechos del hombre) no incumba al Señor de la Iglesia, sino a los dirigentes de la Iglesia. No puede hablarse de que los teólogos sólo puedan cultivar la teología por delegación de la dirección de la Iglesia, lo que conducirá necesariamente — como enseña la experiencia — a un leguleyismo de la doctrina a costa de la libertad, y a su escolarización a costa de la investigación. De donde se sigue que tampoco puede hablarse de que la teología de la Iglesia deba reducirse a asunto privado, cómodo para la dirección de la Iglesia, y dejar a ésta el espacio de la publicidad y de la oficialidad y menos aún, como lo deseó, por ejemplo, Pío IX, que su «principal tarea» pueda consistir en razonar por las fuentes lo que ha sido definido por el «magisterio».

Después de tantas malas experiencias que han llegado

hasta el tiempo novísimo, no es lícito pasar por alto hoy día este punto, si ha de llegarse a una mejora. No hay otro remedio que apoyar enérgicamente lo que tan claramente ha expresado Max Seckler sobre la aporía de la concepción romana, analizada por él con precisión, de la ciencia teológica y del magisterio: «De un lado, un oficio eclesiástico de absoluta autonomía, soberanía y suficiencia, que se entiende a par en estas cualidades como “oficio o ministerio de la doctrina” y pretende venir inmediatamente de Dios, inmediatamente del Espíritu, inmediatamente de la verdad. De otro lado, el cuadro de una teología como ciencia eclesiástica, que es criatura de la jerarquía, obligada en conciencia, normada en el pensamiento, vigilada en la cátedra, sometida a un vocabulario fijo, expuesta al peligro amenazador de regulaciones de toda laya, y que sólo encuentra amor y respeto si se somete a la voluntad del soberano, “en que vive, se mueve y existe”. ¿Son estas estructuras queridas por Dios? Se objetará que las cosas no están tan mal y que ni los teólogos son tan tímidos ni los peligros tan grandes. Cierto. La realidad es en buena parte otra; pero, ¿no está cabalmente la aporía en que lo que es a la postre de alabar, a saber, la *clementia Caesaris*, por un lado, y la conciencia de verdad crítica y científica de los teólogos, por otro, aparezcan por decirlo así a la pálida luz de lo irregular? La teología tendrá que discutir, por interés del servicio que presta en la Iglesia y a la Iglesia, este modelo o tipo de ideas y realidad. En primer lugar, debe aclararse por medio de estudios históricos, canónicos y sistemáticos el *grado de obligatoriedad* de esta imponente construcción. Después de lo acontecido con la *Humanæ vitæ*, pero no sólo por esta razón, estas tareas son de particular urgencia»<sup>69</sup>.

69. M. SECKLER, *ibid.* 233. Cf. en el mismo número de la revista los artículos, importantes para el complejo de cuestiones teología-magisterio, de

En este libro confiamos haber aportado una contribución crítica y constructiva para el esclarecimiento de esta cuestión, siquiera un esclarecimiento teórico sólo sea un lado del problema, como resulta de la declaración de 40 y luego de 1360 profesores de teología de todo el mundo, dirigida a las autoridades romanas y que ha venido a hacerse célebre, sobre la libertad de la teología, y que inicia sus postulados concretos sobre la reforma de la vigilancia doctrinal romana con las siguientes palabras: «Con entera lealtad e inequívoca fidelidad a la Iglesia católica, los teólogos firmantes se ven obligados a llamar con toda seriedad públicamente la atención sobre que no es lícito poner hoy día, una vez más, en peligro la libertad, recuperada gracias al concilio Vaticano II, de los teólogos y de la teología para servicio de la Iglesia. Esta libertad es fruto y exigencia del mensaje liberador de Jesús mismo y es siempre un aspecto esencial de la libertad de los hijos de Dios predicada y defendida por Pablo en la Iglesia. Por eso es sumamente necesario a todos los maestros de la Iglesia predicar la palabra *opportune importune.*»

Huelga explicar largamente que en todo lo que aquí se ha dicho sobre la teología y los teólogos, se entienden hoy día, aun en la Iglesia católica, no sólo los teólogos clérigos, sino también los teólogos laicos. Hasta la dirección de la Iglesia reconoce hoy día, siquiera todavía con muchas reservas (señaladamente respecto de las escuelas superiores o facultades teológicas) la teología de los lai-

---

P. TOUILLEUX, *Kritische Theologie* (235-258); J. NEUMANN, *Zur Problematik lehramtlicher Beanstandungsverfahren* (259-281); H. KÜMMERINGER, *Es ist Sache der Kirche, «iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum»* (282-296). Fundamental para dominar la crisis, que se ha puesto de manifiesto por la aparición de la *Humanac vitae*, de la teología moral tradicional, apoyada por el «magisterio», es la lección inaugural en Tübinga de A. AUER, *Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral*, en «Tübinger Theologische Quartalschrift» 149 (1969) 1-22.

cos, hombres y mujeres. Aludamos aquí solamente<sup>70</sup> al hecho de que los primeros grandes teólogos cristianos fueron en su mayor parte laicos: Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes y todavía posteriormente muchos otros. Un gran número de teólogos comenzaron por lo menos como laicos su obra teológica (y fueron en parte forzados a ordenarse contra su voluntad): Cipriano, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Jerónimo, Agustín, Paulino de Nola, Diodoro de Tarso. Los teólogos laicos no han muerto nunca enteramente en la Iglesia. Pero sólo en nuestro siglo, particularmente en conexión con el concilio Vaticano II, ha venido a ser de nuevo la teología de los laicos un fenómeno de amplia difusión, de suerte que también en este terreno, debe mirarse como superado el monopolio cultural ejercido por los clérigos durante la edad media. La consecuencia, que en el fondo se cae de su peso, de este desenvolvimiento, debiera ser que básicamente queda abierto para los teólogos laicos, hombres y mujeres, provistos de grados académicos, el acceso a todos los puestos docentes en las facultades teológicas. Tampoco en el campo de la teología debe desde luego pensar nadie que pueda hacerlo todo y en todo momento en la Iglesia; el teólogo no nace, sino que se hace a costa de seria formación; pero también aquí son de reconocer y deben aprovecharse los carismas concedidos, y la teología de los laicos en nuestros días es uno de los más gratos efectos de la renovación eclesial.

f) Si hemos expresado tan claramente la parte crítica y negativa sobre la relación, en gran parte mala, entre los servicios de dirección y los servicios de enseñanza, ha sido únicamente para dejar así vía libre a la colaboración positiva. Hoy cabalmente tiene en la Iglesia católica impor-

---

70. Cf. el excursus sobre la teología de los laicos en *La Iglesia*, E 1, 2b.

tancia suma la *colaboración confiada* de que hemos hablado antes. ¿Y será realmente tan difícil?

Cierto que presidentes y maestros tienen en la Iglesia su función especial: obispos y párrocos, la dirección (*leadership*); los teólogos, la doctrina o enseñanza (*scholarship*); pero no vienen de distintos frentes; una ideología de lucha de clases estaría también aquí totalmente fuera de lugar. Unos y otros se fundan en un solo y mismo origen: en el Evangelio de Jesucristo, que deben llevar a los hombres. Por la palabra dirigirán los presidentes eficazmente a la Iglesia: *leadership by proclamation*. Sobre la palabra reflexionarán científicamente los teólogos: *scholarship by investigation*. Los presidentes no querrán actuar como teólogos, metiéndose de rondón en los complejos problemas de la ciencia teológica; pero los teólogos no querrán jugar a obispos, decidiendo por su cuenta las difíciles cuestiones de la dirección de la Iglesia. Ambas partes tienen motivos más que sobrados para oírse, informarse, criticarse e inspirarse mutuamente. A la postre, efectivamente, ambas partes no sólo vienen de un solo y mismo Evangelio y están bajo el mismo y único Señor, sino que se dirigen también a los mismos hombres, a los hombres en toda su miseria y esperanza, a los «pobres diablos» innumerables de toda especie y de todo el mundo, que son los «pobres» del Nuevo Testamento. Para ellos están los dirigentes y los maestros de la Iglesia, los unos por la dirección espiritual, los otros por la ciencia espiritual, pero unos y otros en el mismo Espíritu. Al teórico le ayudará conocer las solicitudes y deseos del práctico; al práctico, aprovechar las intuiciones y perspectivas del teórico. En ninguna parte es tan necesario como aquí el diálogo en la Iglesia.

Se trata de los hombres a cuyo servicio está el sábado, todas las prohibiciones y mandamientos, las instituciones y

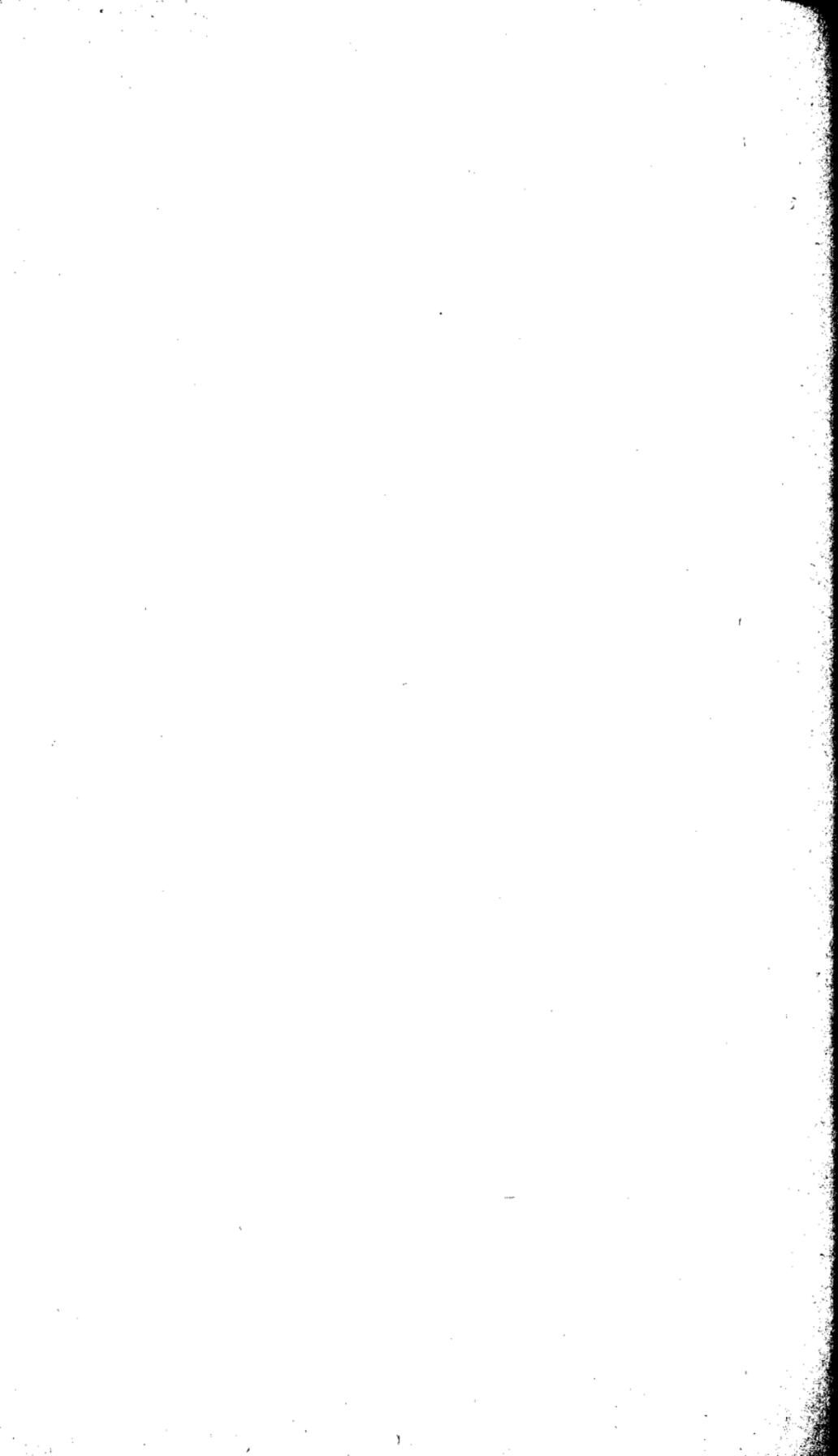
constituciones, toda autoridad y toda ciencia. De los hombres se trata cuando, en caso de necesidad, las funciones de los unos son realizadas por los otros: cuando los presidentes de la Iglesia hablan y obran en favor de los teólogos, o los teólogos en favor de los presidentes de la Iglesia.

Hay una necesidad de la teología: Cuando los teólogos no acaban ya con sus propios problemas, cuando por razón de una confusión teológica sin remedio o de cabezas teológicas confusas sin remedio apenas está ya garantizada la predicación del Evangelio; cuando la herejía sacude a la Iglesia en sus cimientos y hasta se alía con el sistema político; cuando, consiguientemente, se trata del ser o no ser de la Iglesia del Evangelio, en tal caso, se da el *status confessionis* y los presidentes de la Iglesia no pueden contentarse con contemplar. En tal caso, siempre en colaboración con todos los teólogos de buena voluntad, se congregarán y, confiando en el Espíritu de Dios, pronunciarán una palabra clara sobre lo que es fe cristiana y sobre lo que no lo es. Así aconteció repetidamente en el pasado y así puede acontecer también en el futuro: *in extremis*, y sólo entonces, hay que acabar con las discusiones sin término y decidir resueltamente, aunque sin dar definiciones pretenciosas, en servicio de la fe y de los creyentes. Definiciones — como largamente queda explicado — con obligatoriedad eclesiástica y, a par, con provisionalidad condicionada por la situación y con la lúcida conciencia de que *nemo infallibilis nisi Deus ipse*.

Pero hay también una necesidad de la dirección de la Iglesia: Cuando los presidentes de la Iglesia no acaban con sus propios problemas, cuando cierran los ojos tímidamente o perezosamente, ignorante o arrogantemente, ante los problemas abrumadores de los hombres, cuando no quieren o no pueden ver, cuando por pasividad o agresividad ponen en peligro la unidad de la Iglesia, cuando bloquean

la renovación y pretenden restaurar lo pasado, cuando son traicionados u olvidados a par el Evangelio y los hombres, cuando, consiguientemente, se trata también aquí del ser o no ser de la Iglesia del Evangelio, en tal caso, se da para el teólogo el *status confessionis*; en tal caso, no le es lícito callar o atrincherarse en el esoterismo. En tal caso, debe hablar, clara y nítidamente, *opportune importune*, sin miramiento a las personas por encumbradas que estén. En tal caso, por amor del Evangelio y de los hombres, debe dar testimonio, poner ante los ojos la verdad y no retroceder siquiera ante instrucciones concretas y prácticas. Todo con modestia y objetividad y también con clara conciencia de que *nemo infallibilis nisi Deus ipse*.

Con esto queda cerrado el círculo de nuestras ideas y acaso lo dicho en el prólogo se comprenda desde una visión más profunda.



## CÓMO PUDIERA SER EL PAPA

---

A la «mirada preocupada hacia el pasado» que caracterizó al prólogo, siga aquí finalmente una «mirada con confianza hacia adelante».

El mérito de haber abierto esa mirada dentro de la creciente oscuridad de la época posconciliar, corresponde en la dirección de la Iglesia sobre todo al primado de Bélgica, cardenal Léon-Joseph Suenens, que dio forma a esta nueva esperanza sobre todo por su valiente y clara entrevista<sup>1</sup>, que se hizo célebre. Esta entrevista despertó un eco gratamente positivo y ello, sorprendentemente, dentro y fuera del ámbito católico, en la Iglesia católica no sólo de Europa y América, sino también de Oriente. La contradicción que era de esperar se limitó en lo esencial a determinadas reacciones curiales y a sectores menores de marcado tradicionalismo. Fuera de esos sectores se comprendió dondequiera que un hombre positivamente com-

---

1. Las siguientes reflexiones fueron publicadas por vez primera después de la entrevista del cardenal Suenens («Informations Catholiques Internationales» de 15 de mayo 1969) con el título: *Portrait d'un pape* en «Le Monde» de 12-8-1969 y en «Publik» de 15-8-1969. Aquí se ofrecen en forma ligeramente abreviada. Cf. la colección documental aparecida en varias lenguas *Le Dossier Suenens. Diagnostic d'une crise* (París 1970), ed. por J. de BROUCKER, y finalmente la entrevista de Suenens en «Le Monde» de 12-5-1970, referente a los obispos y al celibato.

prometido por la Iglesia reclamó aquí reformas, que debieran haberse hecho tiempo ha y que son hoy día de necesidad vital para la Iglesia católica. No es menester insistir en que el primado de Bélgica sólo se decidió por la publicidad, cuando hubo de ver que nada podía alcanzarse por otro camino.

Así pues, el cardenal Suenens no necesita de apologética alguna de su plena ortodoxia católica, teórica y práctica. A diferencia de muchos obispos que se presentan hoy día, sin *leadership* con perjuicio de su autoridad y de la Iglesia, como «iglesia del silencio», el cardenal quiso contrarrestar enérgicamente la crisis de confianza que empieza a extenderse no sólo entre el papa y la Iglesia, sino también entre los obispos y la Iglesia, con aceleración inquietante, y que favorece tanto el derrotismo de los partidarios de la reforma, como la aparición de movimientos extremistas exaltados a derecha e izquierda. Hay que afirmar como particularmente grato el hecho de que el cardenal Suenens, aun después de diversas reacciones romanas negativas, no ha atenuado su crítica — como es usual en otras ocasiones en sectores eclesiásticos — apelando a «malas inteligencias», sino que la ha mantenido y confirmado en toda su extensión. Semejante firmeza — que supone siempre buenos nervios, fe fuerte y una dosis de humor — es cosa harto rara hoy día en las alturas de la Iglesia, para no alabarla públicamente.

El cardenal Suenens ha prestado un gran servicio al papa, cuya sinceridad y buena voluntad ha reconocido siempre, y con razón. Él es mejor apologista de un ministerio de Pedro en la Iglesia que todos aquellos tradicionalistas que defienden una forma pasada de este ministerio de Pedro o sus propias posiciones de poder en el sistema romano. ¿Quién prestó mayores servicios al papa: los que en tiempo de la reforma protestante pedían una seria

reforma del papado y un abandono de su forma medieval o los que apelando a Mt 16, 18 y al derecho canónico propugnaban el *statu quo* medieval anterior? ¿Quién aconsejó mejor al papa en el siglo XIX: los que pedían una renuncia voluntaria a los estados de la Iglesia y fueron por ello amenazados con excomunión o los que apelando a su vez a Mt 16, 18 y al derecho canónico defendían un estado histórico, ya trasnochado, aun cuando no lo admitiera todavía Roma? ¿Y quién apoya hoy día mejor al papa en su tarea verdaderamente no ligera: los que piden una reforma radical del papado de acuerdo con el Evangelio de Jesucristo o los que quieren retrotraer a la Iglesia y al papa, después del Vaticano II, otra vez al Vaticano I o piensan por lo menos que la reforma del papado pueda despacharse con algunos nombramientos de cardenales «progresistas» (que hasta ahora la mayoría de las veces sólo han servido de rótulos liberales de un sistema inmodificado y han sido por lo demás copiosamente compensados por nombramientos menos «progresistas» y con la erección de una comisión de teólogos (que puede ser ampliamente manipulada por la «congregación de la fe», que sigue siendo tradicionalista, y que debe todavía demostrar su eficiencia)? El papa y los pocos verdaderos partidarios de la reforma, que hay también en la curia romana, piensan que debe dárseles tiempo. Pero la actual situación es tal que no permite ya pensar por siglos ni siquiera pensar por decenios. Son muchos los que dentro y fuera de nuestra Iglesia opinan que se ha aguardado ya desde hace demasiados siglos. No por ello se producirá un cisma exterior; hasta ahora sólo círculos tradicionalistas han mostrado tendencias tales que pudieran producir hoy día hasta un ridículo antipapa. Sin embargo, por razón de una deficiente confianza en la dirección suprema de la Iglesia, pudiera llegarse a lo que debe a todo trance ser evitado,

a que el clero y el pueblo se preocupen cada vez menos por las exhortaciones y avisos y hasta finalmente por las encíclicas y decretos de la suprema dirección de la Iglesia. La encíclica *Humanae vitae*, que hemos analizado al principio, es sólo un ejemplo de cómo en esta situación, que sólo puede cambiarse decididamente desde Roma, el papa no halla ya seguidores en amplísimos sectores de la Iglesia, no sólo entre los laicos, sino también entre el clero, y no sólo entre el clero «bajo» y joven, sino también entre los obispos.

Para no salirnos de la entrevista de Suenens: lo esperanzador e importante en ella es que, con medida objetividad, se pone aquí ante los ojos no por un teólogo, sino por un obispo dirigente de nuestra Iglesia, el *retrato de un papa tal como pudiera ser*. No hay sino juntar los diversos rasgos de la entrevista para que el retrato quede perfectamente claro. ¿Y por qué no será oportuno cabalmente al final de este libro describir ese retrato como perspectiva, por decirlo así, hacia el futuro? No es puro pronóstico sobre el futuro, en cuanto que Juan XXIII después de Pío XII — más espontáneamente que por proyecto, más simbólicamente que por programa — permitió ver por lo menos en sus perfiles no ser pura ilusión creer que el papa pudiera también ser de otra manera. ¿Cómo pudiera, pues, ser el papa?

Un tal papa estaría marcado por una visión auténticamente evangélica y no por una visión jurídica y formalista, estática y burocrática de la Iglesia. Miraría el misterio de la Iglesia desde el Evangelio y el Nuevo Testamento, no como una unidad de administración centralizada, en que los obispos son únicamente delegados y órganos de ejecución del papa, sino como una Iglesia que se realiza auténticamente en las Iglesias locales (de las comunidades, ciudades, diócesis y países particulares), que forman

dondequiera, como la Iglesia una de Dios, una comunión y que están así unidas con Roma como centro de su unidad.

Este papa no vería en la descentralización de poderes un preludio peligroso de un posible cisma; no impediría, sino que fomentaría la legítima diferencia: una diferencia legítima en los terrenos de la espiritualidad, de la liturgia, de la teología, del derecho canónico y de la cura de almas. Su fin y meta no sería la permanente concentración de poder en el centro, sino el servicio modesto y sin pretensiones de la rica variedad de las Iglesias locales en la Iglesia una; no la supresión de la pluralidad de distintos teólogos apelando a medios de coacción inquisitorial de siglos pasados, sino el fomento de su libertad y de su servicio a la Iglesia; no el celoso alarde de potestades y prerrogativas y el ejercicio de una autoridad en el sentido del *Ancien Régime*, sino una autoridad de ministerio en el sentido del Nuevo Testamento y de las necesidades del tiempo actual: colaboración fraternal y recíproca, diálogo, consulta y recíproca ayuda sobre todo con obispos y teólogos de la Iglesia universal, inserción de los interesados en el proceso resolutivo e invitación a compartir la responsabilidad.

Así que este papa entendería su función como una función de la Iglesia: un papa que no estaría *sobre* la Iglesia o *fuera* de la Iglesia, sino *en* la Iglesia, *con* la Iglesia y *para* la Iglesia. Nada de extrinsecismo, nada de aislamiento y triunfalismo y, por ende, nada de soledad del papa, sino su unidad con la Iglesia buscada y realizada por él una y otra vez en forma nueva. Para todos los documentos y acciones importantes se aseguraría de la colaboración de los episcopados, de los teólogos y laicos más capaces, a los que nunca desautorizaría posteriormente. Si a veces puede y hasta debe de todo punto obrar por sí

solo, nunca, empero, aislado y separado de la Iglesia y de su colegio episcopal, sino siempre en comunión espiritual y en solidaridad ininterrumpida con toda la Iglesia. No entendería nunca la promesa hecha a Pedro como inspiración personal, sino como asistencia particular dentro del consejo y colaboración de la Iglesia, a la que fue prometida en su totalidad el Espíritu Santo.

Así, un papa tal reduciría el aparato administrativo de la curia y frenaría su ambición de hegemonía. Liberaría al centro de innecesaria pesadez burocrática y administrativa y se preocuparía por una auténtica internacionalización y por una profunda reforma con ayuda de teólogos y expertos venidos de los campos de la sociología, de la dirección de negocios, de las organizaciones internacionales, etc. Desearía una revisión fundamental del sistema de nuncios romanos, así como un sistema de nombramientos en la curia romana, libre de toda sospecha de arbitrio de príncipes, de acuerdo con criterios objetivos y públicos. Organizaría la colaboración según el principio de subsidiariedad y daría otra y mejor forma al sistema de visitas *ad limina*, las visitas quinquenales de los obispos y a otras muchas cosas.

Así este papa no estaría contra el derecho, pero sí contra el juridicismo; no contra la ley, pero sí contra el leguleyismo; no contra el orden, pero sí contra el inmovilismo; no contra la autoridad, pero sí contra el autoritarismo; no contra la unidad, pero sí contra la uniformidad. Sería un hombre elegido no por un colegio cardenalicio dominado por determinado grupo nacional, sino por un órgano representativo de la Iglesia universal, en cuya elección no fuera lo decisivo la nación, sino únicamente la idoneidad. Un hombre que renuncia al poder que le viene de títulos de segundo orden e inesenciales (metropolitano de la provincia eclesiástica de Roma, primado de Italia, pa-

triarca de Occidente, jefe del Estado Vaticano) y que se concentra en su misión pastoral sobre la Iglesia universal y en la cura de almas dentro de su propia diócesis romana, que, por su irradiación pastoral, debería atraer a sí mismo las miradas de todas las Iglesias.

De esta manera podría el papa llevar a cabo, de forma nueva, su función en la Iglesia y en la sociedad de hoy. Estaría de forma nueva, juntamente con los obispos, al servicio de la comunidad eclesial y de su unidad, animaría el trabajo misional de la Iglesia en el mundo y podría continuar con crédito enteramente distinto sus esfuerzos por la paz, por el desarme, por la mejora social de los pueblos y de las razas. En el orbe cristiano y más allá del mismo podría hacer oír, en su vida y acción, una y otra vez la voz del buen Pastor. Sería inspirador en el espíritu del Evangelio de Jesucristo y un líder en la renovación pos-conciliar, y Roma se convertiría en un lugar de encuentro, de diálogo y de colaboración sincera y amistosa.

Tal es —dibujado según el cardenal Suenens— una especie de «espejo del papa»: el retrato de un papa tal como podría ser. No está ciertamente en contradicción con el Vaticano II. Si estuviera en contradicción con el Vaticano I, en tal caso —y ésta fue una de las intenciones principales del Vaticano II— el Vaticano I debería complementarse y corregirse a la luz del Evangelio. En todo caso, las categorías jurídicas del Vaticano I no bastan para describir cómo podría entenderse, desde la Escritura misma, un ministerio de Pedro: dejando enteramente a un lado sus fundamentos exegéticos e históricos de la sucesión del obispo romano —que para muchos es cuestión enteramente de segundo orden— sería ante todo un servicio a la Iglesia universal, un primado de servicio en el pleno sentido bíblico. Un primado de servicio sería más que un «primado de honor»: ese primado no puede dispensarse

en la Iglesia del servicio, ni puede tampoco ayudar a nadie en su pasividad. Un primado de servicio sería también más que un «primado de jurisdicción»: entendido como autoridad y poder, sería tal primado una mala inteligencia fundamental; entendido en su tenor literal, pasa precisamente en silencio lo decisivo, que es el servicio. El ministerio de Pedro bíblicamente entendido sólo puede ser un *primado pastoral*: un servicio pastoral ejercido sobre toda la Iglesia. Como tal, está objetivamente respaldado por el Nuevo Testamento, independientemente de toda cuestión sucesoria. Como tal, podría ser hoy de gran utilidad para la cristiandad entera. Y repitémoslo: Juan XXIII puso programáticamente en claro, por lo menos en sus perfiles, con nítidos acentos, que sería posible ese papa de nuevo cuño.

Semejante programa es programa a largo plazo. Su realización requiere paciencia y empeño impertérrito; pero que en una u otra forma se realizará, es cosa de que no cabe duda. La cuestión es únicamente si no se llegará una vez más demasiado tarde y, por ende, con grandes pérdidas.

## A GUISA DE EPÍLOGO

---

«Así marcharemos, con paso igual, por las sendas de la caridad en busca de aquel de quien está escrito: *Buscad siempre su rostro*. Ésta es la piadosa y segura regla que brindo, en presencia del Señor, nuestro Dios, a quienes lean mis escritos...

»Aquel que, al correr de la lectura, exclame: "Esto no está bien dicho, no lo comprendo", critica mi palabra, no mi fe. La frase quizá pudiera ser más diáfana; sin embargo, nadie entre los mortales ha podido expresarse de manera que todos le entiendan en todo. El que no esté conforme con mi expresión, o no la entienda, vea si es capaz de comprender a otros autores más versados en estas lides, y es precisamente a mí a quien no entiende, y si es así, cierre mi libro, y, si le parece, arrincónelo sin miramientos y dedique sus afanes y su tiempo al que le es más asequible. Sin embargo, no crea que deba yo guardar silencio porque no me expreso con la precisión y nitidez de los autores que él entiende. No todos los libros que se escriben circulan en manos de todos; y es posible que algunos no tengan a su alcance los escritos que se juzgan más asequibles y topen con estos nuestros y sean capaces de entenderlos.

»Por eso es útil que ciertas cuestiones sean tratada por diversos autores, aunque no con distinta fe, pero sí con diversa exposición, para que así una misma cosa pueda ser entendida por el mayor número posible, los unos de esta forma y de aquélla los otros. Y si alguien se lamenta de que lo que escribo es incomprensible, pero en realidad es incapaz de comprender una investigación cuidadosa y penetrante de este problema, puede hacer votos y esfuerzos por lograr un aprovechamiento mayor, pero que no me abrume con sus quejas y reproches, para que yo calle.

»El que, al recorrer estas líneas, diga que entiende lo que se dice, pero no lo juzga verdadero, pruebe, si le place, su sentencia e impugne, si puede, la mía. Si lo hace impulsado por la caridad y por la verdad y se digna — si aún vivo — hacérmelo saber, óptimos frutos me producirá este mi afán; si no le fuera posible hacérmelo presente, siempre le estaré agradecido y obligado en nombre de aquellos a quienes se lo hiciese notar. Por mi parte, continuaré meditando, si no día y noche, sí, empero, en los fugaces momentos en que me es posible, y para no olvidar mis soliloquios los confío a mi pluma, esperando, por la misericordia divina, poder perseverar en estas verdades de las que estoy cierto; y si estoy en el error, él me lo dará a conocer, ya por medio de sus secretas amonestaciones e inspiraciones, ya por medio de su palabra revelada, ya por medio de mis conversaciones con mis hermanos. Esto es lo que pido, y este mi deseo lo deposito cabe él, pues es poderoso para custodiar lo que me dio y devolver lo que prometió»<sup>1</sup>.

---

1. AUGUSTINUS, *De Trinitate* 1, 2,5; cf. *Obras de san Agustín*, edición bilingüe con versión, introducción y notas de L. ARIAS, O.S.A., tomo v, BAC, Madrid 1956, p. 134ss.

# ÍNDICE

---

<i>ADVERTENCIA EDITORIAL</i> . . . . .	5
<i>HABLANDO CON FRANQUEZA</i> . . . . .	11
<b>I. ¿MAGISTERIO INFALIBLE?</b>	
1. Los errores del magisterio infalible . . . . .	35
2. Una encíclica, ocasión de examen de conciencia . . . . .	38
3. La cuestión de la autoridad . . . . .	44
4. Magisterio y conciencia . . . . .	50
5. El punto neurálgico . . . . .	53
6. ¿Por qué no fue convencido el papa? . . . . .	58
<b>II. ¿BASES CIERTAS?</b>	
1. La argumentación de los manuales . . . . .	73
2. El concilio Vaticano II y la infalibilidad . . . . .	78
3. Interrogantes críticos . . . . .	89
4. El interés del Vaticano I por la infalibilidad . . . . .	100
5. La definición de la infalibilidad del papa . . . . .	107
6. ¿El papa contra la Iglesia? . . . . .	116
7. Interrogantes críticos . . . . .	124
<b>III. EL PROBLEMA CENTRAL</b>	
1. Deslindes negativos . . . . .	145
a) La falta de libertad del Vaticano I . . . . .	146
b) La cuestión del primado . . . . .	152

c) Los derechos de la conciencia . . . . .	156
d) Oportunidad, condiciones y límites de la definición de la infalibilidad . . . . .	158
e) El término «infalibilidad» . . . . .	161
f) La verdad y autoridad de la Iglesia en sí misma . . . . .	163
2. Determinación positiva . . . . .	166
a) La fe de la Iglesia está orientada a proposiciones de fe . . . . .	167
b) No está demostrado que la fe esté orientada a proposiciones infalibles . . . . .	174

#### IV. UNA RESPUESTA

1. La problemática de las proposiciones en general . . . . .	183
2. El origen racionalista de las proposiciones claras como ideal del conocimiento . . . . .	189
3. Los problemas de las definiciones eclesíásticas . . . . .	197
4. La aporía y su integración . . . . .	202
a) La aporía . . . . .	202
b) Integración de la aporía . . . . .	204
5. La Iglesia en camino hacia la verdad . . . . .	208
6. ¿Infalibilidad o indefectibilidad? . . . . .	211
7. La permanencia de la Iglesia en la verdad . . . . .	216
8. Perspectivas ecuménicas . . . . .	225
9. La verdad de los concilios . . . . .	234
10. La verdad de la Escritura . . . . .	245
11. ¿Un magisterio? . . . . .	259

*PERSPECTIVA: CÓMO PUDIERA SER EL PAPA . . . . .* 283

*A GUISA DE EPÍLOGO . . . . .* 291

Impreso y terminado en Gráfica Guadalupe,  
Rafael Calzada, (Buenos Aires), Argentina,  
en el mes de octubre de 1971.