

ACOTACIONES SOBRE LA AUTORIDAD DEL ROMANO PONTIFICE EN MATERIAS DE FE

El objetivo principal de la teología ecuménica es esclarecer aquellos puntos de la fe de las Iglesias en que éstas, por ser herederas de tradiciones diferentes, se han ido distanciando cada vez más y, por lo mismo, se han incapacitado para asimilar la parte de verdad que existe en las demás.

Es de todos conocido que el pensamiento de la Iglesia católica sobre la autoridad del Romano Pontífice en materias de fe se ha formulado cuando las grandes divisiones cristianas ya se habían consumado y —lo que es peor aún— sin cuidarse de contrastar la propia tradición con lo que pensaban las Iglesias separadas acerca de los mismos dogmas. Y los últimos dogmas definidos por los Papas, en especial los marianos, lo fueron tras una consulta al pueblo cristiano que no se hizo extensiva a otras Iglesias cristianas. Pues bien, el diálogo ecuménico de hoy debe superar esta irresponsable desconsideración de unas Iglesias para con las otras y la consiguiente parcialidad en que incurre toda expresión de la fe cuando se hace desde la perspectiva de una tradición particular.

Las reflexiones que siguen intentan ser una contribución al dogma de la Iglesia católica sobre la autoridad del Romano Pontífice en materias de fe, sobre todo en su nota de infalibilidad y en el concepto mismo de poder dentro de la Iglesia, pero quiere ser una contribución de carácter ecuménico y, por lo mismo, abierta al diálogo con otras tradiciones cristianas y procurando llegar a expresiones integradoras que asuman las tradiciones válidas de otras confesiones y respondan a las dificultades que pudieran presentarse desde di-

chas tradiciones. Aunque no logremos este ideal, creemos que sin este propósito no se elabora una verdadera teología ecuménica.

Pero no podemos hacer una exposición orgánica y totalizadora del tema, sino que seleccionamos los aspectos directamente considerados en la Declaración Conjunta titulada *La autoridad en la Iglesia* (Venecia 1976). Quisiéramos ampliar los puntos de vista de esta Declaración y manifestar lo que, a nuestro modo de ver, tiene de insuficiente desde el punto de vista católico, pero, en todo caso, discurrendo en la línea teológica de la Declaración, que juzgamos doctrinalmente muy positiva y digna de encomio, por haber dado con vías de acuerdo en un tema en que las tradiciones romano-católicas y anglicanas parecían irreductibles.

I.—NATURALEZA DE LA AUTORIDAD DEL ROMANO PONTIFICE EN MATERIAS DE FE, SEGUN EL C. VATICANO I

El principal criterio hermenéutico para sopesar el alcance de una formulación dogmática es situarla en el entorno histórico en que fue pronunciada y también, si se trata de fórmulas dogmáticas laboriosas y esmeradas como suelen ser las enseñanzas de un concilio o las declaraciones solemnes de la Iglesia, el ponerla en parangón con los conflictos ideológicos que la motivaron y a los que trata de dar cumplida respuesta. Así, las expresiones dogmáticas de la Iglesia vienen a ser la reacción de un organismo sano ante el virus del error que lo amenaza en un momento especial, de modo que hay gran correlación entre el enunciado dogmático y el mal que se trata de superar.

En la génesis de las afirmaciones del Vaticano I acerca de la autoridad del Romano Pontífice en materias de fe se encuentra la voluntad de los Padres conciliares de *desarraigar de la Iglesia las doctrinas galicanas*, sobre todo en aquel extremo que intentaba limitar la autoridad del Papa frente a la de las Iglesias nacionales. R. Aubert dice que este objetivo no se debe olvidar nunca cuando queremos interpretar la doctrina del Vaticano I¹. Entre los Votos presentados para que

1 Cf. 'L'Ecclésiologie au concile du Vatican', *Le Concile et les Conciles. Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise* (Paris 1960) 281;

se enseñe la infalibilidad del Papa leemos, por ejemplo, *ad praecavendas omnes Gallicanorum cavillationes mallet in decreto declarari, definitiones Romani Pontificis ex cathedra loquentis infallibiles ac irreformabiles esse ante omnem... ecclesiae episcoporumve consensum*².

En el ambiente del Vaticano I flotaba la idea de que la proclamación de la infalibilidad pontificia sería el golpe de gracia a la Declaración de 1682 o también llamada de Los 4 artículos³. Y en la letra de estos artículos regalistas estaba que las decisiones del Papa no eran nunca irreformables, a no ser que se le añadiera «el consentimiento de la Iglesia»⁴. Pues bien, esta cláusula era la que se quería desautorizar por los Padres del concilio, porque en ella veían el núcleo del error que deseaban extirpar con sus enseñanzas. En efecto, la ilación de su pensamiento era lógica: si las decisiones del Papa —y lo mismo podríamos decir de las enseñanzas episcopales— sólo fueran irreformables por un juicio posterior de toda la Iglesia, se seguirá que ese juicio tenía una autoridad superior a la de la persona del Papa, ya que brotaba de una instancia superior. En otras palabras, el Papa no era la máxima autoridad en la Iglesia, lo cual es incompatible con el ministerio apostólico de Pedro y sus sucesores, tal como fuera instituido por Cristo. Tenemos, por tanto, que en la mente del concilio la infalibilidad del Papa es doctrina en dependencia íntima del dogma del ministerio primacial del Papa. Tener la máxima responsabilidad en el cargo de mantener unida la fe de la Iglesia implica, según el argumento de los Padres del Vaticano I, el poder enseñar a toda la Iglesia con una autoridad suprema que no necesite en modo alguno otro juicio posterior de nadie.

Que este sea el sentido del dogma proclamado en el Vati-

y P. Fransen, 'L'autorité des Conciles', *Problemes de l'autorité* (Paris 1962) 68.

² J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Paris 1899 ss.) vol. 51, c. 1019 C. Cf. *ibid.*, 997 C-D; 998 D; 1013 B-D; 1015 B; 1015 C, etcétera. Nota: en adelante esta colección la citaremos M seguido del volumen y la columna separados por una coma.

³ Cf. H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona, etc. 1965) n. 2281 ss. Nota: en adelante esta obra la citaremos DS seguida del número. Cf. J.-P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican* (Paris 1961) 163, n. 2.

⁴ DS 2284.

cano I aparece claro en las discusiones conciliares sobre el texto propuesto a consideración. Mons. Gasser usó este argumento en la exposición que hizo en el Aula conciliar el 11 de julio de 1870: «Quien pretenda que el Papa depende totalmente del acuerdo expreso de los obispos o de su ayuda, sea para su información, sea para dar un juicio infalible en materia de fe y costumbres, se ve por lo mismo reducido a proclamar el falso principio siguiente: todos los juicios dogmáticos del Romano Pontífice son, en sí mismos y por sí, faltos de fuerza impositiva y reformables, a no ser que se les añada el consentimiento de la Iglesia»⁵. El texto doctrinal del Vaticano I pretendía, por consiguiente, dilucidar sólo *el ámbito de la autoridad jurídica inherente a las enseñanzas del Romano Pontífice*, es decir, a la potestad para pronunciar sentencias en materias de fe que no tengan una instancia superior en el mismo orden jurídico.

Posiblemente a la teología actual le parezca esta consideración jurídica sobre la autoridad del Papa en materias de fe muy secundaria y hasta marginal respecto a la significación que está llamada a tener la confesión pública de la fe en la Iglesia, pero sin embargo es la perspectiva genuina sobre la que se centró la definición del Vaticano I, en vistas, repetimos, a desarraigar de la Iglesia cualquier brote de galicanismo. La mente lúcida de Mons. Gasser comprendió que en el carácter jurídico de la irreformabilidad de las sentencias emanadas del Papa estaba el meollo de la doctrina de la infalibilidad pontificia. Todos los miembros del Concilio hubieran aceptado fácilmente que las enseñanzas infalibles del Papa deben ser acompañadas de un cierto consentimiento moral de la Iglesia entera y hasta de una consulta previa no estrictamente vinculante, pero lo que se quería enseñar era que tal consulta no confería a las enseñanzas del Papa su autoridad propia y suprema. Decía, en efecto, en el citado discurso: «cuando algunos proponen que el Papa no puede definir dogmas sin el consejo y concurso de sus hermanos... en el pensamiento de estos objetantes está que se trata de una necesidad estricta y absoluta... y como tal debería constar expresamente en la constitución dogmática... En efecto, es en este carácter estricto y absoluto de la necesidad en lo que consiste toda la diferencia que existe entre nosotros, y

5 M 52, 1217 C. La relación completa se encuentra en las cc. 1204-30.

no precisamente en su oportunidad o en una cierta necesidad relativa, que se debe dejar a la estimación del mismo Romano Pontífice... Por ello, pensamos que esta consideración no debe constar en la definición del dogma»⁶.

Desde el propósito antigalicano es como mejor se entiende la doctrina del concilio Vaticano I. Quien en la Iglesia tiene la suprema autoridad pastoral —que implica poder jurídico y poder de enseñar con autoridad propia— no puede estar sometido a otra autoridad. Los oradores en el Aula Magna del concilio instaban que el «confirma fratres tuos» (Lc. 22, 32) es incompatible con el *consensus Ecclesiae* a que apelaba el galicanismo.

Pero en la mente del concilio no estuvo el descartar un tipo de convergencia consensual entre las enseñanzas del Papa y la fe de la Iglesia que no fuera el estrictamente jurídico o de potestades. En las discusiones conciliares se repetía la salvedad, hablando de la autoridad suprema del Papa, de que sus enseñanzas no podían ser ajenas a la fe del resto del episcopado ni del pueblo cristiano. Incluso se hablaba de una necesidad moral de que la fe propuesta por la suprema autoridad se conformara a la fe confesada en la catolicidad de la Iglesia, y para confirmar esto se traía a colación un texto curioso de san Roberto Belarmino: *cum definitiones de fide debeant praecipue ex traditione apostolica et consensu ecclesiarum...*⁷. Los Padres de la minoría antiinfalibilista también recurrían mucho a un texto de san Antonino que hubieran deseado ver citado en la constitución conciliar: *Papa licet ut persona singularis... errare possit in fide, tamen utens consilio et requirens adiutorium Ecclesiae universalis... non potest errare*⁸. Sin embargo, la Comisión teológica se negaba a incorporar al texto todo lo que pudiera ir en menoscabo de la suprema autoridad pontificia, pues podría entenderse como una cláusula restrictiva e invalidante lo que no era más que una exigencia radicada en la naturaleza de las enseñanzas dogmáticas, y de ese modo no quedaba desautorizado el *con-*

6 M 52, 1215 C-D.

7 Cf. M 52, 68 A. Mons. Maier había en su relación sobre las observaciones de los Padres de que la doctrina de los Papas puede ser sometida a un examen posterior de los obispos que él llama «juicio de instrucción» y lo ejemplifica en el concilio de Calcedonia: M 52, 23 C.

8 *Sum. Theol.*, p. III, tit. 23, cap. 3, § 4.

sensus Ecclesiae galicano⁹. Esta voluntad es la que expresaba Mons. Gasser cuando afirmaba: «exponemos la infalibilidad del Papa sin separarla del consentimiento de la Iglesia, con tal de que este consentimiento no sea puesto como condición ni antecedente ni consiguiente»¹⁰. Y la explicación es tan congruente con la tradición católica que, aunque se trataba de una idea promovida por la minoría conciliar, acabó recogiendo en el texto conciliar, en el que se dice que el Papa, al enseñar infaliblemente una doctrina, la propone como auténtica expresión de la fe de toda la Iglesia y la misma enseñanza debe ser integrada en el proceso de maduración de todo el pueblo de Dios en la fe, en el que la definición papal es sólo la suprema instancia que engloba y unifica toda la reflexión eclesial. Pero una definición dogmática no convierte nunca al Papa en un oráculo del pueblo, sino que la fe por él expresada solemnemente es la fe confesada en toda la Iglesia si bien no en un juicio tan perentorio. Por estos juicios solemnes la Iglesia entera camina hacia el conocimiento perfecto de la fe en el Espíritu y lo que tales juicios se proponen no es otra cosa que la confesión del evangelio por toda la Iglesia en las cambiantes situaciones de la historia. Para dar acogida a estas ideas que tenían gran aceptación entre los Padres del Concilio, se introdujo en el esquema conciliar un largo texto redactado por Mons. Martin, obispo de Paderborn, que la Comisión de la Fe aceptó el 7 de julio¹¹, aunque con ligeras variaciones¹² y como tal fue aprobado conciliarmente¹³.

Pero con este texto se acabaron las concesiones a la minoría del concilio. Esta siguió urgiendo que tales aclaraciones pasaran también al texto de la definición conciliar¹⁴, a fin de que nadie pensara que la enseñanza conciliar hacía del

9 Cf. J. Hamer, 'Le concile oecuménique, engagement de tout l'Eglise', *Lumière et Vie* 45 (1960) 39-68.

10 M 52, 1214 A.

11 M 53, 270 D.

12 M 53, 271 A y 273-4.

13 DS 3069-71. El sentido de este valioso párrafo fue explicado con su habitual clarividencia en el *Aula* por Mons. Gasser: M 52, 1220 A-C. Dice J.-P. Torrel comentando las vicisitudes de este párrafo: «una simple mirada comparativa a las vicisitudes del texto, prueba manifiestamente que este texto es fruto de la discusión del esquema y... que es un texto cuyo cambio fundamental es el resultado de los esfuerzos del elemento moderado del concilio o, si se quiere, del elemento moderado del partido mayoritario». *La théologie de l'episcopat...*, 194-5.

14 M 52, 1289 ss., nn. 108-12.

Papa un monarca despótico. Pero esta pretensión fue un intento vano, pues ya Mons. Gasser había aclarado que cualquier cláusula introducida en el texto de la definición daría la impresión de una condición invalidante jurídicamente. Como la minoría se mostraba muy activa en sus maquinaciones y sus miembros no pueden ser absueltos de cierta tozudez, acabaron exasperando a la misma Comisión de la Fe, que creía que ya había hecho muchas concesiones. Este estado de ánimo predispuso a la Comisión a dar, al final, un paso que la historia de la teología ha demostrado muy desacertado. Convencidos de la mala fe de la minoría y no sin cierto apoyo, en la sombra, del Papa Pío IX, se decidieron a añadir al texto ya aprobado el 19 de junio (*Romani Pontificis definitiones esse ex sese irreformabiles*) el inciso más explícitamente antigalicano que pueda ponerse: *non autem ex consensu Ecclesiae*, el cual inciso ya antes había sido descartado como inútilmente ofensivo para la minoría¹⁵. Dos días después de haber sido introducido por la Comisión, el 16 de julio, es aprobado por el Concilio, después que el Relator explicó que tal inciso no añadía nada que no estuviera dicho en el texto de una manera positiva¹⁶.

El Vaticano I declaró así, de una manera solemne, que la suprema autoridad del Papa en materias de fe significa que él ejerce una potestad jurídica que no tiene en la Iglesia otra autoridad superior a cuyo tribunal se pudiera apelar¹⁷. Es la negación dogmática del conciliarismo y del galicanismo. Pero es desacertado y pernicioso el pensar que tal definición da pie para entender esa autoridad suprema como algo autónomo, como un oráculo de verdades que no están en el corazón de la Iglesia y que fuera independiente de los datos objetivos de la fe expresada en la Escritura y en la Tradición. El *consensus Ecclesiae* que únicamente queda excluido es el de mente gali-

15 En efecto, el desautorizar expresamente el «consensus Ecclesiae» en el texto conciliar se había considerado en la Comisión y había parecido algo innecesario, cf. M 53, 238 D. El texto del 19 de junio recibió no menos de siete redacciones previas en el seno de la Comisión, cf. Torrel, *La théologie de l'épiscopat...*, 167, n. 3.

16 M 52, 1317 A-B.

17 El «consensus» aparece explícitamente interpretado como una necesidad de tipo jurídico en M 53, 1059 C.

cana, pero no otras formas de convergencia eclesial como la que sugería el texto de san Roberto Belarmino ¹⁸.

Leído el concilio Vaticano I en su verdadero contexto histórico y desde la mente de los Padres que lo redactaron, no ofrece margen para las explicaciones maximalistas que en las escuelas católicas se dio a la definición conciliar de la infalibilidad pontificia, en las cuales progresivamente se fue aislando el magisterio papal del resto de la vida de la Iglesia y de la participación de todo el pueblo de Dios en el desarrollo de la fe y se hizo de él una enseñanza ajena a la vida eclesial, impuesta desde un proceso que nada tiene que ver con la maduración de la fe en toda la Iglesia y casi sin otro apoyo que la inspiración subjetiva de la persona del Romano Pontífice. Pero, con un propósito de hacer más asequible la doctrina del Vaticano I y de facilitar la recepción de todas sus enseñanzas, se fue introduciendo en muchos fieles un exceso de veneración hacia tales enseñanzas, para lo cual se las aislaba de todo el contexto eclesial de la fe. Como tales excesos se han dado, el Vaticano II ha necesitado dar una interpretación de la misma doctrina del Vaticano I, que cerrara la puerta a las interpretaciones desorbitadas. Por eso en la *Constitución sobre la Iglesia* (n. 25 c) se encuentra una interpretación autorizada del sentido original que la frase *ex sese, et non ex consensu Ecclesiae* tenía en el Vaticano I. En la relación de la Comisión a dicho número se afirma que tal aclaración oficial del Vaticano I está hecha «con una intención ecuménica» ¹⁹. La explicación restaura el sentido genuino del texto del Vaticano I al recordar que la irreformabilidad de una doctrina infalible implica dos cosas: primero, «que tales doctrinas están exentas de cualquier otra aprobación necesaria para su validez»; y, segundo, que no puede apelarse contra ellas a ningún otro juicio o tribunal «ni siquiera al del mismo Romano Pontífice» ²⁰.

18 Cf. 'De consensu ecclesiarum. Une réponse inédite de Mgr. Dechamps à Mgr. Ketteler', *Rev. Sc. Phil. Theol.* 24 (1935) 296-9.

19 *Schema constitutionis de ecclesia* (Typis pol. Vaticanis 1964) 97.

20 El Relator Mons. Parente razonó así el contenido de este punto de la Constitución: «In eodem n. 25 clarius quam in Vaticano I determinatur natura, vis et extensio infallibilitatis R. Pontificis, praesertim quoad eiusdem sententiarum infallibilitatem et absolutam independentiam a quacumque auctoritate, salvo tamen nexu definitionum cum divina revelatione». *Relatio super caput III textus emendati...* (Typis pol. Vaticanis 1964) 11.

Alcance teológico de las afirmaciones del C. Vaticano I.

Es importante delimitar el sentido originario que tiene el dogma del Vaticano I acerca de la infalibilidad pontificia: el Papa es el supremo moderador en materias de fe, no sometido a un juicio deliberativo del resto de los obispos ni del pueblo fiel, cuando propone una enseñanza de modo solemne. La irreformabilidad de tal doctrina se entiende en el ámbito de la autoridad jurídica, lo cual es perfectamente coherente con el resto de las deliberaciones del Vaticano I que se fijaron en torno al tema del primado de jurisdicción del Romano Pontífice. La autoridad inherente a las enseñanzas del Romano Pontífice es una manifestación de la misma potestad primacial del Papa, en la que se incluye el poder de enseñar también con autoridad propia. En la mente del Vaticano I estaba la tradición eclesial de que los pastores no sólo poseen una autoridad de gobierno sino que son maestros con autoridad y su poder se extiende también a proponer la fe apostólica con la autoridad de su ministerio. El texto de la constitución dogmática se inicia precisamente con las palabras: *In ipso autem apostolico primatu... supremam quoque magisterii potestatem comprehendit, haec Sancta Sedes semper tenuit...*²¹, aceptando así un punto de vista —discutible por lo demás— de tipo canónico que entiende por potestad jurídica la totalidad del ministerio apostólico, que da potestad para administrar los sacramentos, promulgar leyes, definir las verdades de fe...²².

21 DS 3065.

22 Cf. las palabras de Mons. Zinelli sobre este tema en M 52, 1104 A. En el mismo sentido hay que entender el texto del Vaticano I en DS 3062 cuyo contenido fue así explicado por Mons. Martin al Concilio: «In suprema autem iurisdictione potestate, quam Romanus Pontifex tanquam Petri, principis apostolorum, successor in universam ecclesiam obtinet, etiam supremi magisterii potestatem contineri, haec sancta sedes apostolica semper tenuit...» (M 53, 249 C). También la relación de Mons. Maier acude a este presupuesto cuando dice que los textos de la Tradición acerca de la infalibilidad son los mismos que los que afirman la doctrina del primado, pues la infalibilidad está en función *iure divino* del primado (M 52, 18 D). En virtud de ello, algunos pensaban que el dogma de la infalibilidad ya estaba implícito en la doctrina del Concilio de Florencia (M 52, 20 C). Pero este tipo de razonamiento por inclusión no convenía a muchos otros Padres que no permitieron que una argumentación de esta índole apareciera en el texto conciliar como prueba de la infalibilidad del Papa. En consecuencia, el texto que primitivamente decía: «In suprema autem apostolicae iurisdictionis potestate... supremam quoque magisterii potestatem comprehendit», se cambió, en el esquema presentado el 30 de junio, por este otro: «Ipso autem apostolico

Una recta explicación del texto conciliar nos permite captar mejor sus límites precisos. Quien, por ejemplo, quisiera llevar a cabo un estudio comprensivo y sistemático de la autoridad del magisterio papal en materias de fe, no puede restringirse al mero valor jurídico de tales enseñanzas. En la medida en que queramos abordar otros aspectos, tanto o más significativos que el de su fuerza jurídica, deberemos referirnos a formalidades no expresadas en el Vaticano I. Y es claro que hoy preocupan en teología otros aspectos distintos de la mera consideración del valor jurídico de las enseñanzas, como, en concreto, pueden ser las del progresivo desenvolvimiento y explicitación de la fe al compás de las culturas en que se expresa, los condicionamientos lingüísticos de toda confesión pública de la fe, el tipo de identidad requerido entre la predicación eclesial y la Tradición apostólica objetiva. En la medida en que hay nuevos planteamientos y cuestiones puestas a los pastores de la Iglesia, nos vemos obligados a desbordar el marco ya estrecho de las enseñanzas del Vaticano I, cuyo horizonte principal era, como decimos, desterrar de la Iglesia el mal del glicanismo.

Para mostrar el verdadero marco en que se inscribe la doctrina del Vaticano I acerca de la autoridad doctrinal del Papa diríamos que está en el encuentro de dos coordenadas desde las que los Padres del concilio llegaron al convencimiento de lo bien justificado del dogma de la infalibilidad.

primatu... supremam quoque magisterii potestatem comprehendí», pues así el magisterio ya no es presentado como una mera modalidad del poder de gobierno que tiene el Papa, sino como una forma de ejercer el ministerio pastoral encomendado por Cristo a Pedro. Y, aunque el Relator de este párrafo llegó a decir que la potestad de enseñar era como la especie del género que sería el primado (M 52, 1221 A), ni el tenor mismo del texto ni las interpretaciones posteriores avalan tal interpretación, pues sólo se afirmó que la prerrogativa de la infalibilidad tiene conexión con el ministerio pastoral encomendado a los sucesores de Pedro (DS 3072). Quizá la única consecuencia teológica de estas discusiones sea el que así se puede explicar el que el dogma de la infalibilidad del Romano Pontífice tardara mucho tiempo en la Iglesia en explicitarse, pues se trata de una faceta contenida en las virtualidades implícitas del oficio pastoral instituido por Cristo. En otras palabras, el desarrollo de este dogma habría consistido en «deducir del primado, habida cuenta de su fin, que es la conservación y la unidad de la fe, y de la promesa de la asistencia de Cristo, el hecho de la infalibilidad», como dijo en la misma ocasión Mons. Gasser (M 52, 1221 A). Finalmente, hay que recordar que cuando el concilio Vaticano II recuerda estas enseñanzas usa también términos de carácter excesivamente jurídico: «proclama», «prueba», «apela»... (cf. Constitución sobre la Iglesia. 25 c).

En primer lugar, tendríamos que la autoridad de las enseñanzas del Papa fluye del poder apostólico primacial, del que es una mera aplicación, pues el mantener la Iglesia unida en la confesión de una misma fe pública es una explicitación del poder conferido por Cristo a Pedro. Cuando esa autoridad se ejerce por medio de un juicio definitivo, la responsabilidad pastoral que en él se compromete será también la suprema y, consiguientemente, la fidelidad de toda la Iglesia queda allí en juego²³.

En segundo lugar, el ejercicio del ministerio de enseñar con autoridad viene postulado por la necesaria identidad de la fe confesada ahora por la Iglesia con la fe predicada por los apóstoles. El permanecer en la verdad significa en la Iglesia la obligación de fidelidad a la fe apostólica por cuya razón es «columna y base de la verdad» (1 Tim. 3, 15). La Iglesia sabe que las expresiones solemnes de su fe le permiten una vinculación sustancial con la fe apostólica y con cada paso de su historia; no son más que expresiones nuevas del evangelio perenne. Esta seguridad está motivada, en última instancia, por una gracia del Espíritu prometido a la Iglesia, ya que sobrepasa las garantías que tiene una autoridad que fuera formalmente humana. Es un don especial en la órbita de la providencia especial de que goza la Iglesia de Cristo²⁴. El Espíritu Santo es el motor de esta gracia carismática por la que el Papa conoce la verdad pública de la Iglesia y la define para la Iglesia; El es, como decía el Cardenal Guidi, la «causa eficiente y formal de la infalibilidad»²⁵ y el don que otorga es carisma, gracia, prerrogativa o, como hoy gusta de decir, servicio de confortación de todo el pueblo de Dios en la fe²⁶.

23 El razonamiento de que una enseñanza autoritativa que fuera errónea tendría irreparables consecuencias para la fe de la Iglesia ya fue usado en el siglo VI por Leoncio de Jerusalén: PG 86, 1878.

24 Esta es la razón de que en la *Constitutio prima de ecclesia* se escribiera: «vi assistentiae divinae ipsi promissae» en vez de la fórmula genérica del anterior capítulo XI que decía «per divinam assistentiam» (M 52, 36 A), pues esa asistencia o gracia es la causa eficiente del acto infalible, como decía el Relator Mons. Pie en su presentación del capítulo IV (*ibid.*).

25 M 52, 765 A.

26 El Vaticano II lo expresa diciendo «sub assistentia Spiritus Sancti», con lo cual, como dijo su Relator, se quiere expresar «quaenam sit ratio formalis irreformabilitatis definitionum». *Schema constitutionis de ecclesia* (Typis pol. Vaticanis 1964) 97. Cf. G. Thils, *La infalibilidad conciliar. Fuentes. Condiciones. Límites* (Santander 1972) 165 ss.

Ninguna autoridad humana puede arrogarse la pretensión de hacer equivalentes sus juicios definitivos con la misma verdad.

Estas dos coordenadas son tan válidas para fundamentar la autoridad de la infalibilidad del Romano Pontífice que el Vaticano II, al referirse al tema paralelo de la infalibilidad del colegio episcopal, no ha necesitado hacer una nueva investigación teológico-bíblica, sino que fue suficiente la convicción de que ese colegio episcopal tiene en la Iglesia la suprema autoridad apostólica y de que sus decisiones marcan pautas obligatorias para la fe de toda la Iglesia, por lo cual no pueden menos de ser asistidas por el Espíritu que conduce a la Iglesia a permanecer en la verdad apostólica.

Confrontación de esta doctrina con la de la Declaración sobre Autoridad en la Iglesia.

En este documento se acepta que el Espíritu concede a su Iglesia un carisma especial para el ejercicio de la autoridad pastoral, a fin de que la Iglesia entera permanezca fiel a la doctrina apostólica. Este carisma tiene una relevancia especial cuando el ministerio pastoral ejerce un acto de máxima responsabilidad, cual sucede al formular oficialmente la fe pública en el evangelio (n. 14). En este caso no puede faltar a ese ministerio la gracia asistencial del Espíritu.

Por otra parte, a los obispos de Roma se les reconoce una responsabilidad hacia las demás iglesias en orden a la fidelidad católica al evangelio o, lo que es lo mismo, de intervenir con autoridad propia de su ministerio en las controversias relativas a la fe. Las enseñanzas en dicho caso «tienen fuerza de obligar ... y quedan inmunizadas por el mismo Espíritu contra toda sombra de error» (n. 19), aunque tal afirmación se hace sólo en el ámbito de los concilios y no de una proclamación solemne del Papa, pero lo importante en nuestro caso es llegar a la afirmación de la autoridad absoluta de la enseñanza pastoral suprema en la Iglesia. Ciertamente que la identidad de la Iglesia con el evangelio debe verificarse también en otras dimensiones de la vida eclesial, pero en nuestro tema es suficiente con afirmar que la Iglesia es fiel al evangelio a través de las enseñanzas de la suprema potestad pastoral de la Iglesia.

De este modo queda expresado, a nuestro juicio, el núcleo de la prerrogativa de la infalibilidad, aunque haya diferencias

en cuanto al sujeto de tal carisma o a las modalidades de su realización (por la enseñanza del Papa sólo o del Papa con el concilio). Interesa menos si las fórmulas usadas son las mismas que usó el concilio Vaticano I, ya que las palabras suyas tienen un tinte especial en dependencia de las discusiones en el Aula conciliar, que no tienen por qué condicionar ulteriores expresiones del dogma. También nos parece muy positivo el Documento en algo que, si bien no formulado con rigor, está subyacente en muchas de sus palabras, a saber, la vinculación que debe existir entre el ejercicio del magisterio pontificio y el del colegio episcopal. Ni siquiera el mismo Vaticano I llegó a expresar con rigor la modalidad de ese acuerdo irrenunciable del magisterio papal con el de los demás pastores en la Iglesia.

Es, pues, acertada la expresión nueva a que ha llegado la presente declaración acerca de la autoridad de que es portadora la enseñanza solemne del ministerio pastoral en la Iglesia: «la Iglesia puede formular juicios, que, por estar de acuerdo con la Escritura, tienen fuerza de obligar. Cuando la Iglesia se reúne en concilio, ecuménico, sus decisiones en materias fundamentales de fe, están libres de todo error» (n. 19).

El modo por el que el Papa o los Concilios llegan a proponer con autoridad la fe ha sido muy diverso a través de la historia de la Iglesia, así como también los pasos progresivos que la Iglesia ha necesitado dar para tomar conciencia de las características de la autoridad que ejercen los pastores. Posiblemente hoy tampoco usaríamos ni daríamos el mismo valor a los testimonios bíblicos e históricos de que el Vaticano I se sirvió para exponer este dogma, pero tenemos la seguridad —y con esta mentalidad nos parece que ha sido redactado el Acuerdo— de que la Iglesia sigue fiel a la verdad apostólica cuando hoy acepta las enseñanzas infalibles del Romano Pontífice y de que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia para que en esa fe expresada públicamente no haya una rotura con la fe de tradición apostólica.

En el contexto colegial en que se ejerció el primado en los primeros siglos de la Iglesia no tiene nada de extraño que esa infalibilidad fuera expresada a través de instituciones conciliares y de comunión entre las iglesias, mientras que en el estilo de vida primacial centrado en Roma esa infalibilidad será captada casi siempre como la infalibilidad de la persona del Romano Pontífice en su oficio de pastor supremo. Nos

parece que el Vaticano I expresó la infalibilidad del oficio pastoral en la Iglesia en conformidad con esta práctica secular de ministerio primacial tal como lo vivió la Iglesia latina en sus últimos siglos.

Un modo de conseguir hoy un equilibrio en la formulación del tema de la infalibilidad, del que en el Vaticano I sólo se pronunciaron sobre un extremo, es hablar de esa infalibilidad como un *carisma eclesial* por el que la Iglesia tiene conciencia de su identidad fundamental con la fe apostólica, a pesar de la diversidad de expresiones y culturas que marcan ambas fases de la fe. Todas las Iglesias cristianas afirman, a su modo, la identidad de su fe con la fe apostólica y que esa identidad es una gracia del Espíritu a la comunidad cristiana. Y esto ya es mucho de lo que conocemos como infalibilidad de la Iglesia. Lo que las diferencia es la verificación y el contexto en que se produce esa identidad de la fe. El Vaticano I lo expresó a través de los juicios (infalibles) del Papa, por ser así el modo como frecuentemente ha procedido la Iglesia de Roma, es decir, por el magisterio universal del Romano Pontífice. Y en él se afirma que *también* sus enseñanzas solemnes confieren la identidad con la fe apostólica y son infalibles, sin que eso signifique una nueva infalibilidad distinta de la que tiene la Iglesia.

II.—REPERCUSION COMUNITARIA DE LAS ENSEÑANZAS INFALIBLES DE LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

Los miembros del Concilio Vaticano I eran conscientes de la poca raigambre teológica del término *infalible*. Pero esto mismo les impulsó a ofrecer precisiones de interés sobre el alcance que ellos intentaban dar al dogma de la infalibilidad del Papa.

Indole personal e índole comunitaria del carisma.

Los Padres del Concilio Vaticano I tuvieron que superar la dificultad que la minoría ponía distinguiendo entre infalibilidad de la *sedes* y del *sedens*, distinción de cariz galicano pero que se amparaba con los textos del pensamiento cristiano primitivo que veneraba a Roma como sede de los mártires Pedro y Pablo. Al entender por *sedes* la totalidad del

ministerio de sucesión petrino, se ampliaba el matiz comunitario y ultrapersonal de esta gracia de fidelidad a la fe apostólica.

La respuesta que se dio a esta objeción era que el carisma afectaba a la persona singular pero sólo en razón formal de su cargo público. Pero tal precisión podía volverse ambigua, al pensar que el cargo imponía al sujeto una nueva naturaleza o un nuevo estado cristiano, de modo que volveríamos a identificar carisma de infalibilidad y persona (revestida del cargo) del Papa, con lo cual el Papa no era susceptible de error alguno. No bastaba, pues, con decir que el carisma estaba ligado al cargo, sino que era al ejercicio del cargo o *al desempeño de la función de su ministerio público (pastoris et doctoris munere fungens)* y en aquellos actos en los que la fe de toda la Iglesia depende de la enseñanza del Papa²⁷.

Tenemos así expresado, con ocasión de las precisiones formales del acto infalible, la *característica comunitaria* que conllevan las enseñanzas infalibles. La infalibilidad se dice de la Iglesia entera aunada para expresar la fe predicada por un juicio solemne de sus pastores. Tal asamblea, convocada para reafirmar su fe en un momento histórico de tensión doctrinal o de controversias, es la portadora de esa gracia. La infalibilidad se da en una Iglesia en situación pública de Concilio o en situación pública de vinculación con una palabra solemne de su Romano Pontífice o de todo el episcopado católico. La infalibilidad es por ello siempre algo efectuado desde la totalidad de la asamblea del pueblo de Dios y conlleva la nota de eclesial y comunitaria.

Por esta misma razón, el aplicar el calificativo de «personal» a la infalibilidad la volvía equívoca. Podía significar tal vocablo que se trataba de una prerrogativa concedida por Cristo a «la persona de Pedro» sin mediación de otras personas e instituciones, en cuyo caso era aceptable; pero pudiera también significar que tal gracia le fuera concedida para su uso personal y aislado, algo así como una gracia santificante y divinizadora de la persona, y esto ya nos alejaría del verdadero concepto de infalibilidad, pues nadie ignoraba que se trata de una gracia carismática, cuyo fin es el bien público de la Iglesia, como ya la había definido santo Tomás de Aquino. Esta ambigüedad fue parcialmente soslayada en el

27 Cf. M 52, 1212 C.

texto en cuya redacción se dijo que el Papa es infalible «cuando ejerce el cargo...». Y, por la misma razón, la Comisión también se decidió a cambiar el equívoco título primitivo del capítulo, que rezaba: «La infalibilidad del Romano Pontífice» por otro más acertado que dice: «El magisterio infalible del Romano Pontífice»²⁸. Existía, pues, la convicción de que esa infalibilidad afectaba sólo al ejercicio de un ministerio público y no era un don que alejara a su poseedor de la comunidad infalible de la Iglesia²⁹.

Las enseñanzas infalibles se dirigen a la catolicidad de la Iglesia.

El ejercicio supremo del ministerio apostólico lo expresó el Vaticano I con el término «definir», es decir, «poner fin a las fluctuaciones sobre una doctrina... dando una sentencia definitiva y proponiendo esa doctrina con la obligación de ser sostenida por la Iglesia universal»³⁰.

La condición de publicidad y de referencia a la comunidad total de fe es algo integrante del carisma de la infalibilidad, pues sólo de este modo la Iglesia toma conciencia de la tensión vital en que vive su fe y de su obligada fidelidad, por una nueva confesión pública, a la fe apostólica. En tal acto de fidelidad no son aceptables los titubeos ni las incertidumbres en la obediencia debida a la verdad apostólica tal como se predica hoy: «con este término, dice Mons. Gasser, se expresa que el Papa propone directa y definitivamente una sentencia en materia de fe o costumbres, de manera que cada uno de los fieles puede estar ya cierto de cuál es el pensamiento de la Sede Apóstolica sobre el tema»³¹.

28 Cf. M 52, 1218 C-D.

29 Esa es la razón por la que la Comisión de la Fe aceptó la nueva fórmula en su sesión del 7 de julio (M 53, 270 D). Disquisiciones más sutiles sobre el tema pueden verse en la relación de Mons. Maier: M 52, 21 B-C; y Mons. Pie: M 52, 36 A. No difieren de la explicación que daba Monseñor Gasser al título del capítulo, quien explicaba que se trataba en él de «la infalibilidad del Romano Pontífice en el ejercicio del cargo de su supremo magisterio» (M 52, 1219 A). Cf. sobre esto G. Thils, *La infalibilidad*, 266 ss.

30 M 52, 1225 C.

31 M 52, 1316 A-B.

La gracia del Espíritu Santo se concede en vistas a la fidelidad de toda la Iglesia.

La asistencia del Espíritu Santo que motiva la infalibilidad puede describirse también como gracia de fidelidad de todo el pueblo de Dios, ya que «el Papa sólo goza de este carisma cuando ejerce la función de juez supremo en las controversias sobre la fe de la Iglesia»³².

La intervención en el Aula Conciliar de Mons. Guidi, que suscitó tanta emoción y posturas encontradas, decía a este propósito: «el acto del Papa definiendo es infalible y lo es la enseñanza dimanante de tal acto, pero no lo es la persona del Papa, ya que ésta no se denomina por su actos, sino por sus propiedades y hábitos»³³. Y en verdad que no era desafortunada tal precisión, a pesar del disgusto que causó en los Padres de la mayoría; y Mons. Gasser le tuvo que dar la razón cuando reconocía después que «el decir que 'el Romano Pontífice es infalible' no es falso... pero es algo incompleto, ya que el Papa sólo es infalible cuando... define para toda la Iglesia»³⁴.

Al hablar de la infalibilidad del Concilio o del Papa hay que moverse siempre en el ámbito de los ministerios pastorales que continúan en la Iglesia la función apostólica. Y la necesidad de tal carisma viene postulada por la significación que para la vida de la Iglesia tienen las enseñanzas de sus pastores cuando *definitivo actu*³⁵ enseñan algo. Como esa misma enseñanza es la que congrega y edifica la Iglesia, la infalibilidad en la doctrina propuesta por los pastores sigue siendo la infalibilidad de la Iglesia fiel a los apóstoles. La infalibilidad engendra la comunión en la fe y la suscita eficazmente en el acto público de enseñar los pastores la doctrina. En modo alguno fue propósito del Vaticano I contribuir a una cuasi-divinización de la persona misma del Romano Pontífice, sino que sólo se pretendía resaltar la prestancia

32 M 52, 1213 A.

33 M 52, 741 C-D. Esta intervención tuvo lugar el 18 de julio de 1870 y su texto completo está en M 52, 740-48.

34 M 52, 1213 A. Por lo mismo nos parece exacta la interpretación que da J.-P. Torrel, quien ha estudiado bien este tema, cuando dice: «es una asistencia concedida a la persona en el ejercicio de su función». 'L'infalibilité pontificale est-elle un privilège personei?', *Rev. Sc. Phil. Theol.* 45 (1961) 242.

35 Constitución sobre la Iglesia, n. 25 c.

del *ministerio de unidad* que ejerce el Romano Pontífice unificando la fe de toda la Iglesia por su juicio solemne. Fue después la literatura piadosa y poco crítica la que fomentó esa glorificación de la persona privada del Papa hasta un grado desconocido en la historia del cristianismo.

Por otra parte, la asamblea de fe no existe sólo en esos momentos de obligada identidad con la fe apostólica, sino que se edifica continuamente en la predicación ordinaria de los pastores. El que esta predicación no sea infalible, nada sustrae a su propósito de edificar la Iglesia de Cristo y de fidelidad a la fe apostólica, aunque esté privada del uso de la plenitud del poder apostólico.

He aquí otro inconveniente derivado del acento excesivo que la teología ha puesto en las enseñanzas infalibles: el menosprecio de la predicación ordinaria de los pastores, por sola razón de que sus enseñanzas no son infalibles. Cuando los últimos Papas se han quejado públicamente de la postergación que sufre el magisterio ordinario, no debieran olvidar que uno de los factores que han contribuido a ese mal ha sido la exaltación desmesurada de las enseñanzas infalibles, como si fueran el único momento en que la Iglesia vive en dependencia de la fe apostólica, cuando en realidad no son más que los momentos fuertes de esa dependencia. Y esta desviación ha afectado también a la teología: los teólogos han puesto más empeño en demostrar el dogma de la infalibilidad por la Escritura y la Tradición que en considerar las peculiaridades eclesiales de la función magisterial. La Declaración sobre la Autoridad adopta en esto una metodología, que, no por ser sencilla, carece de cierta interesante novedad, a saber, ir mostrando, desde una perspectiva histórica, cómo se han ido clarificando en la Iglesia los contenidos de la función pastoral encomendada por Cristo a los apóstoles y de los que, al principio, sólo vagamente se conocían sus virtualidades.

Precisamente la dimensión comunitaria de la infalibilidad es la que nos ayudará a no fijarnos con exclusivismo en su ejercicio papal, sino a aplicarla también, como hace el Vaticano II, a los obispos «manteniendo el vínculo de comunión entre sí y el sucesor de Pedro»³⁶ y al cuerpo episcopal cuan-

36 *Ibid.*, n. 25 b.

do «reunido en concilio... da definiciones»³⁷ e incluso «a la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Espíritu»³⁸. Así tenemos que la expresión global de la infalibilidad en el Vaticano II se hace con estas palabras: «el carisma de la infalibilidad de la Iglesia *singularmente* reside en el maestro supremo de la Iglesia... y reside *también* en el cuerpo episcopal»³⁹. Por tanto, en virtud de estas aclaraciones sería falso volver a explicar la prerrogativa de la infalibilidad como un carisma «individual»; más bien habrá que decir que es un carisma comunitario y eclesial. La infalibilidad es siempre gracia del Espíritu, pero no es privilegio personal de nadie sino tarea de la comunidad dirigida por sus pastores»⁴⁰.

La infalibilidad del Romano Pontífice acontece en momentos históricos, en que Dios elige su kairós para iluminar la Iglesia y mantenerla fiel a su designio. Pero la Iglesia vive, progresa, se acrecienta y perfecciona su conocimiento por la asistencia continuada del Espíritu, quien sin cesar la conduce —incluso a través de errores particulares (enseñanzas fallibles)— hacia «toda la verdad» (Jn. 16, 13). Para ello no es necesario forzar la marcha en la maduración lenta de su fe, cual si el mayor número de dogmas definidos arguyera sin más a una mayor fidelidad en la fe, sino activar la fe y la sumisión a la inspiración del Espíritu quien suavemente irá completando las enseñanzas de Cristo en el largo peregrinar de la Iglesia. La comunidad cristiana no necesita confesar siempre su fe por la mediación de dogmas garantizados como infalibles, sino que le basta con la humilde obediencia a lo que en cada momento el Espíritu le da a conocer.

Y ahora podemos pasar a preguntarnos: ¿no hay en la comunidad eclesial una instancia de contraste o autenticación

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, n. 12 a.

39 *Ibid.*, n. 25 c.

40 Después de estas precisiones, el abuso de expresiones como «Papas infalibles», como gustaban algunos Padres de tendencias maximalistas en el Vaticano I puede ser cuando menos una ingenuidad teológica, como dice Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973) 148, quien también suscribe las acertadas expresiones de Vergote: «el abuso teológico de la infalibilidad se deriva de una patología de la verdad; igual que el legalismo es una patología de la moral». Por lo demás, son interesantes las conclusiones a que llega el P. Congar en esta obra: los anglicanos son muy atentos a los errores históricos de la Iglesia y por eso son minimalistas en la infalibilidad (p. 153 s.).

de las enseñanzas propuestas infaliblemente por la autoridad eclesial? ¿No hay un medio de librarse de enseñanzas de los pastores que pudieran ser arbitrarias e incontroladas, si no llevan el contrapeso de una autentificación eclesial?

III.—LA OBLIGADA DEPENDENCIA DE TODA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO EN LA IGLESIA RESPECTO A LA TRADICION

Las pautas del Vaticano I sobre este extremo.

La teología que prevalecía en los tiempos del Vaticano I se encontraba muy indecisa cuando trataba de señalar los límites impuestos a las verdades susceptibles de ser propuestas por el magisterio eclesiástico. Y estas vacilaciones se trasparentan en las discusiones conciliares, e incluso en la forma genérica y poco precisa como está redactado el texto conciliar al rozar este aspecto.

Cuando se redactaban los proyectos para el Concilio, una propuesta decía que el Papa es infalible cuando «define lo que la Iglesia debe creer». Pero tal fórmula dejaba la puerta abierta a una intelección muy dilatada, ya que prácticamente no había otra medida que la misma voluntad del Papa. Más ajustada, en cambio, era una segunda fórmula hallada por la Comisión: el Papa es infalible cuando define «como perteneciente a la fe divina lo que la Iglesia debe creer». Esta expresión, que era más ajustada, tenía sin embargo la dificultad de que parecía tomar partido en un tema controvertido en teología y en el que los Padres no querían entrar, y era la opinión que excluía de las enseñanzas infalibles toda verdad que no estuviera apoyada formalmente en la revelación, o, como entonces se decía en un lenguaje teológico-jurídico, aquellas que no podían ser condenadas formalmente como herejías. Se optó, finalmente, por volver a la fórmula genérica primera, no obstante su evidente ambigüedad. Al menos con ella se cerraba el paso a una discusión de matices que hubiera entretenido demasiado al Concilio. El texto se reduce a decir que el ámbito de las enseñanzas susceptibles de ser definidas infaliblemente es el mismo que el que quiso Cristo para su Iglesia. Al teólogo de hoy podrá parecerle esta expresión una redundancia vacía de sentido, pues en ningún sitio se nos aclara cuál es el ámbito de esa voluntad de Cristo, pero no

olvidemos el contexto histórico de estas enseñanzas, en un concilio en que ya especificar la voluntad de Cristo no era una cuestión apremiante, mientras sí lo era el proponer la potestad suprema que el Papa tenía para enseñar lo que había sido enseñado por Cristo ⁴¹.

Pero, aún usando estas fórmulas genéricas, el Concilio delimitó algo la amplitud de esas enseñanzas al circunscribirlas a «lo que está conforme a la Escritura y la Tradición» ⁴², lo cual es una explicación añadida al texto conciliar en los últimos retoques (11 de julio). El Relator lo comentaba sin más diciendo que «así se precisa que los Papas definen apoyándose en la Escritura y en la Tradición» ⁴³. En este aspecto, la única subordinación que se le impone a la actividad docente del Papa es la subordinación de lo enseñado a la Palabra de Dios revelada. Y a ello se llega por el tipo de gracia de que el Papa goza en esta actividad docente: la asistencia del Espíritu a su trabajo humano de conocer lo que ha sido revelado. A esto se debe el hecho histórico de que los Papas, antes de proceder a enseñar algo con autoridad suprema, empezaron por explorar cuál era *el sentir de toda la Iglesia sobre el tema* ⁴⁴.

41 En verdad el Concilio no llegó a esclarecer el problema de fondo de qué tipo de conexión deban tener las doctrinas infalibles no expresamente contenidas en la revelación con esa revelación, que es la norma única de la fe de la Iglesia. El Concilio se limitó a certificar que «no debe entenderse limitado sólo a definir lo revelado y a condenar las herejías contrarias» (M 52, 1217 A-C). Para nosotros, por el momento, nos basta con saber que las doctrinas infalibles sólo declaran lo que está revelado. Pero el que lo revelado deba extenderse también a «las cosas conexas con lo revelado» es un problema secundario aquí. Este problema es el motivo de las opiniones encontradas sobre la introducción de la expresión «*tanquam de fide*» en la constitución, a las que antes aludíamos. La fórmula final sólo tuvo cuidado de no excluir positivamente del ámbito de la infalibilidad eclesial las verdades sólo conexas con la revelación; de ahí el término de «*tenendam*», el cual, aún dentro del Concilio, fue entendido por algunos como si esa autoridad se redujera sólo a la definición de dogmas revelados, mientras que otros la entendían de forma muy amplia. Cf. U. Betti, *La Costituzione dogmatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I* (Spicil. Pont. Athen. Antoniani 14, Roma 1961) 642, n. 7; A. Chavasse, 'La véritable conceptio de l'infalibilité papale d'après le Concile du Vatican', *De doctrina concilii Vaticani primi* (Civitas Vaticana 1969) 559-75; G. Thils, *La infalibilidad*, 293 ss.

42 DS 3069.

43 M 52, 1220 B.

44 Cf. M 52, 1213 D. Por eso los Papas usaron y usarán siempre de tales procedimientos para conocer la mente de la Iglesia ya que ésta es también lugar teológico para penetrar en profundidad la verdad revelada (M 52, 1220 A).

Con estas precisiones tenemos una pauta de valor para elaborar una doctrina ecuménica en este tema. La obligación de asegurar la conexión de cualquier enseñanza del magisterio con la revelación cristiana y *la necesaria conformidad de toda predicación eclesiástica con la verdad divina*, es una precisión de máximo interés en una teología ecuménica, la cual debe afanarse siempre por contrastar las múltiples expresiones de fe que caracterizan las Iglesias con el evangelio común a todas. Aunque un dogma eclesiástico tenga la suprema autoridad y sea irreformable, no por eso puede desentenderse de su obligada confrontación con la fe apostólica, de la cual no es más que una expresión actualizada y, si se quiere, matizada por unos interrogantes nuevos de la Iglesia. Con razón dice G. Thils que «asegurar la conexión orgánica esencial del magisterio y la revelación es de capital importancia para el diálogo ecuménico»⁴⁵.

La infalibilidad eclesial, tal como la expuso el Vaticano I, nos lleva al corazón del problema ecuménico que se ventila en este dogma, pues la afirmación de la infalibilidad del magisterio eclesiástico nunca puede ser un pretexto para situarse extramuros de la revelación, ni para soslayar el ineludible problema de *confrontar la fe actual de la Iglesia con la verdad absoluta de la Palabra revelada*. Es la revelación la que es el criterio de toda verdad eclesial y no al contrario, como es el evangelio quien juzga a la Iglesia y no al revés. Sería una postura injustificable el entender la verdad definida infaliblemente como una verdad «independiente» de la revelación y capaz de autojustificarse e imponerse por sí misma. Un dogma separado de la Tradición y la Escritura sería más pernicioso que un Papa enseñando «separadamente» de la Iglesia.

Ulteriores precisiones del concilio Vaticano II.

En el Vaticano II tenemos expresiones más perfiladas que las elaboradas en el Concilio de Pío IX. En lo referente a la extensión material de las enseñanzas del magisterio, se declara que la infalibilidad «se extiende tanto cuanto abarca el depósito de la revelación, que debe ser santamente custodiado y expuesto con fidelidad»⁴⁶. Se habla, pues, del depó-

⁴⁵ *La infalibilidad*, 307.

⁴⁶ Constitución sobre la Iglesia, n. 25 c.

sito de la revelación en sentido eclesial y de su perenne normatividad respecto a toda forma en que se exprese la fe de la Iglesia ⁴⁷.

Cuando el magisterio eclesiástico define una doctrina, «lo hace siempre de acuerdo con la misma Revelación, a la cual deben atenerse y conformarse todos» ⁴⁸, hasta el punto de que el uso de la suprema autoridad de enseñar en la Iglesia se califica siempre con términos de dependencia: transmitir, conservar, exponer, defender, etc., la revelación. Pues bien, un carisma que tiene esta dependencia esencial no puede ser concebido como algo consistente en sí mismo, ni puede ser entendido como una gracia privada del Romano Pontífice. Se trata, más bien, de una gracia que redundaba en la vida de la Iglesia, la cual de este modo progresa en la verdad del evangelio y capta mejor lo que en él hay de luz para el mundo.

En la Constitución sobre la divina Revelación se vuelven a señalar los límites infranqueables de las enseñanzas del magisterio: «el Magisterio no enseña más que lo que ha sido transmitido» ⁴⁹. De que los pastores tengan una suprema autoridad cuando enseñan a toda la Iglesia no se puede deducir que su poder sea un dominio sobre la Palabra de Dios, del que siempre se usaría válidamente, antes al contrario este ejercicio supremo «es un servicio a la Palabra de Dios ... pues, en virtud del mandato divino y de la asistencia del Espíritu, la escucha devotamente, la custodia celosamente y la explica fielmente» ⁵⁰.

Dimensión teológico-ecuménica del problema.

Las mayores dificultades que en el orden ecuménico vislumbramos para el dogma de la infalibilidad están sobre todo

47 En la Relación leemos: «Extenditur tantum ad ea omnia quae vel directe ad ipsum depositum revelatum spectant vel quae ad idem depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur». *Schema constitutionis de ecclesia* (Typis pol. Vaticanis 1964) 97, L. De igual manera en la Constitución sobre la divina revelación se lee: «...del depósito de la fe el Magisterio saca todo lo que propone» (n. 10 b).

48 *Schema constitutionis de ecclesia*, 98, O.

49 Constitución sobre la divina revelación, n. 10 b.

50 *Ibid.* Al Concilio no le pasó desapercibido el valor ecuménico de estas frases: «illa verba inseruntur ut et fratres seuncti statim videant magisterium in Ecclesia catholica nullatenus ut dominium sed ut ministerium verbi Dei considerari, quippe quod suum sit illud interpretari, nihil addendo vel subtrahendo». *Schema constitutionis de ecclesia*, 24.

en la justificación de aquellos dogmas que las Iglesias han explicitado y formulado aisladas de las demás, que, por consiguiente, no han podido acompañar ese proceso de maduración lenta que precede a la formulación definitiva de un dogma. En estas condiciones, las creencias de una Iglesia suscitan en las demás una actitud preventiva pues se juzgan como novedades respecto al depósito único de la fe.

Acabamos de decir que el problema de qué conexión deba existir entre las enseñanzas del magisterio y el depósito revelado no ha sido dilucidado explícitamente en ninguno de los dos concilios —Vaticanos I y II— que más directamente han tratado el tema de la autoridad de las enseñanzas del magisterio. Es, sin embargo aquí donde está el aspecto neurálgico de la cuestión, pues sólo así se justifican las nuevas formulaciones a que llegan las Iglesias respecto a la Revelación única.

El Espíritu fue donado a la Iglesia para llevar a complemento las enseñanzas de Cristo. En la medida en que las enseñanzas de los pastores se alejen del evangelio, en esa misma medida dejan de ser vehículos de fidelidad a Cristo y, por lo mismo, efectos de la gracia de asistencia del Espíritu, a quien «el Padre os lo dará cual otro Paráclito... cual Espíritu de verdad» (Jn. 14, 16). Por esta razón se excluyen del carisma de la infalibilidad las gracias de estado para el gobierno ordinario de los pastores en la Iglesia, como también aquéllas enseñanzas del magisterio no solemne que, aunque dictadas para vivir según el evangelio, se entiende que en ellas la Iglesia no pone en cuestión su radical identidad con la fe apostólica. Es, pues, claro que hay límites a las verdades cristianas que pueden ser enseñadas con autoridad por el magisterio. No pequeña prueba serían los mismos errores históricos del magisterio que no debiéramos nunca ocultar: quienes equivocadamente condenaron a Galileo lo hicieron desde la convicción de que no se excedían en su poder, pues pensaban que la afirmación de la inmovilidad de la tierra era un dato necesario para defender la inerrancia de la Biblia. Y hoy mismo hay temas en los que la teología no puede estar satisfecha de las soluciones encontradas hasta ahora: piénsese, por ejemplo, en el caso de la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos, pues, ¿qué es lo que propiamente implica tal declaración infalible?, y ¿qué dependencia guarda tal acto de canonización con la doctrina revelada?

Y algo similar podríamos decir del vasto campo de las cuestiones éticas y sociales que, derivadamente de la ley natural, la Iglesia propone en grado mayor o menor de autoridad, pues ¿cómo pueden decirse contenidas en la revelación cristiana tales doctrinas?

La Iglesia se ha propuesto siempre en su predicación la fidelidad ajustada a la Palabra de Dios. Pues bien, la norma objetiva de esta fidelidad no es otra que la Tradición como norma no regulaba por ninguna otra. Ahora bien, esta voluntad de fidelidad ha necesitado buscar cada vez criterios más perfilados para tal fidelidad, sobre todo cuando las dificultades venían por doctrinas heréticas que pretendían también ser fieles al evangelio antiguo. Sólo posteriormente este problema se amplió a discutir el tema jurídico de qué personas o sujetos concretos en la Iglesia son portadores de un poder de discernir inapelablemente la venerable Tradición. Cuando el Vaticano I estudió el tema de la infalibilidad se trazaba un programa dogmático que era el que más tardíamente había madurado en la Iglesia. En los primeros tiempos de la Iglesia, en efecto, importaba más la regla objetiva de fidelidad a la Tradición y de atenerse a las expresiones de fe venerables que la consideración del grado de autoridad y responsabilidad que incumbe a cada uno de los estados y personas en la Iglesia.

Y, aunque no es ilegítimo el paso de la regla de fe objetiva a otra de tipo formal o de sujetos que poseen la autoridad de declararla, sin embargo la primacía debe estar de parte de la verdad revelada y la Tradición. Tiene mayor importancia para la fe actual de la Iglesia su confrontación con la verdad revelada que con las condiciones formales del ejercicio de su enseñanza. Tal importancia ha sido a veces invertida, como, a nuestro juicio, ha sucedido en la teología posterior al Vaticano I que, al estar atenta nada más que al grado de seguridad doctrinal y de confianza que se daba al pueblo fiel que, por lo demás, tenía muy poco contacto con la revelación objetiva, sea por la no divulgación de la Biblia o por la falta de reflexión de las implicaciones de la fe en el mundo ya que se movía en un ambiente de vieja cristiandad, resultaba de ello que la primacía la obtenía la norma autoritativa de la Iglesia docente, a la cual norma se la conocía escolarmente como «regla de fe próxima para el fiel», mientras que la Tradición y la Escritura eran denominadas «reglas remotas», pues era poca la seguridad que daban al fiel para explicitar su fe.

Por lo demás, la teología era más solícita de su función de altavoz de la predicación autoritativa de la Iglesia que de su función crítica de la fidelidad de la fe eclesial a la verdad revelada.

Así se deslizaba inconscientemente en la conciencia de todos la falsa creencia de que la autoridad de la Iglesia en materias de fe se justificaba por sí misma y de que las enseñanzas del magisterio no admitían otra apelación que el grado de su autoridad (*Magisterium est sibi fons...*). Ciertamente que no era éste el modo como el Vaticano I había propuesto la doctrina de la infalibilidad del magisterio.

Es verdad, en cambio, que la normatividad de la Escritura y la Tradición, o, si se quiere de la revelación objetiva e histórica, es un punto de obligada referencia en la infalibilidad de la Iglesia. Es todo el pueblo de Dios el que vive y se autojustifica en función de su fidelidad a la revelación. Y la confesión de la fe es infalible porque es acatamiento de toda la Iglesia a la verdad del evangelio. A su vez, las enseñanzas propuestas en la Iglesia con suprema autoridad por sus pastores —sea el magisterio del colegio episcopal o sea el del ministerio primacial— lo son porque entrañan, en su misma autoridad, una concentración de la fe eclesial. La Iglesia entera debe ser consciente, por tanto, de que ella nunca se autojustifica en su fe, si no media una fidelidad al depósito de la revelación que ella conserva en su corazón como la única fuente de vida. El carisma de la infalibilidad es por ello inseparable de la fidelidad debida a la revelación, como ha enseñado el Vaticano II al recordar que la prerrogativa de la infalibilidad no hace de los pastores de la Iglesia un poder arbitrario fuera de la Iglesia. Con razón, en efecto, dice un teólogo moderno que «recordar *el fin de la infalibilidad...* ayuda oportunamente a recordar también los límites de esa prerrogativa y de su ejercicio»⁵¹. Ese fin no es otro que mantener unificado el pueblo de Dios y hacer de él una comunidad de fe en la obediencia a la Palabra revelada. Por lo mismo, santo Tomás definía la herejía como «elección de la opinión personal por encima del sentir común de la Iglesia»⁵².

Nos parece que el carisma de la infalibilidad dejará de ser visto como un pretexto de arbitrariedad posible si se le pone

51 G. Thils, *La infalibilidad*, 310.

52 *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1.

el contrapeso de su obligado contraste con la autoridad inherente al depósito de la revelación, es decir, subrayando la *subordinación debida de toda enseñanza eclesial respecto a la enseñanza apostólica* y la ineludible dependencia de la fe actual de la Iglesia respecto a la fe heredada de los apóstoles. En este sentido está redactado el famoso canon lerinense, tan socorrido en las discusiones del Vaticano I y que debe entenderse sólo en el sentido de lo que afirma: «lo que siempre, en todo el orbe y por todas las Iglesias...»⁵³.

Este aspecto de subordinación de la verdad enseñada infaliblemente respecto a la verdad revelada es el más significativo en una teología ecuménica. Está en la línea de la *verdad eclesial* más que en la del *poder pastoral*, aunque en este segundo se concentrara la atención del Vaticano I. Es la línea que insiste más en la identidad de la fe eclesial y la apostólica que en las circunstancias jurídicas requeridas para la validez de una enseñanza solemne o de la mayor o menor oportunidad de tal decreto. Debemos aceptar que los tales juicios solemnes e infalibles son sólo un extremo cargado de tensión de una fe eclesial que es perenne y reflejan sólo una situación momentáneamente crítica en el oficio ininterrumpido de conservar íntegro el depósito de la revelación.

Pensamos que el ecumenismo ha de centrarse en la fidelidad a la revelación de todo el proceso vital por el que la Iglesia llega a madurar su fe y no reducirse a una delimitación jurídica, más o menos estricta, de lo que han sido los juicios solemnes y definitivos del magisterio eclesial. Es decir, ver la infalibilidad como acción de toda la Iglesia y compromiso de todo el pueblo de Dios y no como un requisito jurídico para que las enseñanzas de los pastores sean sumisamente acatadas en la Iglesia. Y su expresión acertada no es el famoso «consensus» galicano, rechazado en el Vaticano I, sino que estaría en la línea del «sensus fidei totius populi» sugerido en el Vaticano II⁵⁴ o en la línea de una «consensio» con la revelación pública, como propone G. Thils⁵⁵.

Al contrario, no nos parece un camino viable el que propugnan algunos teólogos: el dogma de la infalibilidad debería ser interpretado introduciendo en él la aceptación deliberativa

53 *Commonitorium* II, cap. 5: PL 50, 640.

54 Constitución sobre la Iglesia, n. 12 a.

55 *La infalibilidad*, 311.

concomitante de la totalidad de los fieles. Vendría a ser una interpretación democratizadora y parlamentaria del «consensus Ecclesiae», algo así como un plebiscito tácito mediante el cual la enseñanza de la autoridad obtendría el respaldo del pueblo de Dios.

Pero ante estos intentos cabe preguntarse: ¿tiene algún fundamento en la Tradición esa intención democratizadora? ¿No se trata más bien de introducir ideas políticas actuales en un proceso tan singular como es la gracia por la que el Espíritu lleva a la Iglesia a la plenitud de la verdad? Pensamos que estas ideas no tienen un porvenir airoso en la teología. Se correría incluso el peligro de convertir ese *consensus populi* en una instancia aislada de la Palabra de Dios, con lo cual la Iglesia volvería a autojustificarse y a olvidarse de la obligada e irrenunciable referencia a su Maestro y al fundamento apostólico por el que únicamente se justifica. Sin olvidarnos también que en este caso encontraríamos las mismas dificultades históricas con que se enfrentaron los Padres del Vaticano I a propósito de la infalibilidad de los Papas: la existencia de múltiples errores históricos en la fe del pueblo de Dios, de creencias aberrantes en grandes sectores de fieles, expresiones de fe imbuidas de superstición y lastres de origen pagano, fidelidad fanática a viejas e inoperantes expresiones de fe, unilateralismo de tradiciones particulares de las Iglesias, etcétera, pues todo esto ha existido de hecho adherido a la fe infalible del pueblo de Dios. Y entonces ¿qué criterio tendríamos para purificar la fe si prescindimos de cotejar toda fe eclesial con la Revelación y con la Tradición histórica de los apóstoles?

No hay, por tanto, otro camino recto para estimar en su justo valor teológico el dogma de la infalibilidad que acentuar la debida dependencia que guarda toda enseñanza eclesial y toda expresión de fe del pueblo de Dios respecto a la Tradición objetiva entregada, como depósito, de una vez para siempre a esta comunidad. La infalibilidad no es más que el carisma que garantiza la identidad de la fe confesada públicamente por la Iglesia con el depósito apostólico. Y los límites de la infalibilidad no hay que buscarlos fuera de este fin del carisma, es decir, guardar la fidelidad a la única doctrina revelada y ser cada vez más fieles a lo que en ella se quiso expresar. Y a tal crítica deben someterse lo mismo las enseñanzas infalibles del magisterio que las expresiones de la

fe de todos los fieles. En cambio, no son límites válidos el someter las enseñanzas del magisterio a una sanción plebiscitaria de los demás fieles.

Posible salida al «impasse» del Acuerdo en lo referente a la autoridad en materias de fe.

Con lo expuesto creemos que hay suficientes elementos para tomar una postura sobre el Acuerdo anglicano-católico romano en la línea misma de su propósito ecuménico, es decir, buscando nuevos progresos en la doctrina que superen viejas posturas irreconciliables por lo unilateral de sus puntos de vista.

La Declaración nos recuerda el aspecto de servicio a la revelación que va implicado en toda norma de fe eclesial: «en su misión de proclamar y salvaguardar el evangelio, la Iglesia tiene la obligación y la competencia...»⁵⁶. Y esta misión es acertadamente descrita desde una perspectiva comunitaria; en nuestro caso, la indefectibilidad de la Iglesia es el marco donde situar la irreformabilidad y la autoridad de algunas enseñanzas de los pastores de la Iglesia.

Se trata de un tipo de eclesiología que nos parece, en general, válido. En él prevalece lo comunitario y eclesial sobre lo particular e individualizante. No era ésta ciertamente la eclesiología del Vaticano I, pero sí ha sido una eclesiología que ha obtenido carta de ciudadanía católica en el Vaticano II. Lo importante, a nuestro modo de ver, es que la Declaración confiesa expresamente la dependencia que guarda la doctrina propuesta por la autoridad pastoral respecto a la verdad revelada, la cual es en verdad «básica y normativa» para la Iglesia⁵⁷. El oficio de los pastores de la Iglesia es situado como una responsabilidad de que la verdad revelada sea conservada fielmente y su ejercicio brota de una «cooperación entre obispo y pueblo».

Pensamos que para la sustancia del dogma de la autoridad infalible de las enseñanzas eclesiales es de poca importancia el modo concreto cómo los pastores llegan a formarse la conciencia de lo verdadero de una doctrina, ya que las situaciones históricas por las que ha pasado el magisterio

56 N. 18.

57 *Ibid.*

antes de formular definitivamente sus dogmas son tan variadas que difícilmente podría extraerse de ellas una ley general. En cambio, hay que dar el oportuno énfasis a la normatividad que ejerce la Tradición respecto a las enseñanzas del magisterio. La verdad a la que la Iglesia llega en sus enseñanzas infalibles (por cualquier vía que haya sido y por cualquier autoridad que la proponga) siempre será una verdad dependiente y en función de la revelación pública.

Sin embargo el Documento se detiene aquí y no osa concretizar estas propuestas en el caso de la infalibilidad del Romano Pontífice, aunque parece darlas por válidas en el caso de los Concilios ecuménicos⁵⁸. La Iglesia anglicana todavía tropieza con «una grave dificultad en la afirmación de que el Papa puede ser infalible en su enseñanza».

Es aquí donde hay que reemprender el diálogo ecuménico sobre este tema, el cual no debe obsesionarse por el grado de consentimiento en los fieles que necesitan las enseñanzas del magisterio para ser válidas, sino más bien por el grado de dependencia y de fundamentación que toda doctrina eclesial necesita tener respecto a la verdad revelada para que pueda decirse que está avalada por la fe apostólica. La verdad divina debe ser siempre la misma en la Iglesia, pero también debe ser siempre expresada de nuevo a la luz de las nuevas experiencias eclesiales y del contraste con nuevas culturas e ideologías con las que se encuentra la Iglesia. Y el poder expresar la única verdad en formas nuevas susceptibles de ser entendidas por hombres de mentalidad diversa es la gran tarea con que hoy se enfrenta todo el pueblo de Dios y sus pastores por igual.

La teología ecuménica puede ayudar a superar la dificultad de los anglicanos que el Documento menciona a propósito de los dogmas marianos definidos por los Romanos Pontífices. Tal dificultad es comprensible y hasta lógica, pues, como hemos empezado diciendo, se trata de dogmas de los que la Iglesia católica ha tomado conciencia explícita cuando ya se había consumado la separación de estas Iglesias y fueron definidos cuando no existía diálogo alguno entre el Romano Pontífice y la Comunidad Anglicana y, por consiguiente, no

⁵⁸ Compárese el n. 19 del Acuerdo, en que se llega a una expresión bastante matizada del valor dogmático de las decisiones conciliares, con lo que se dice en el n. 24, c).

pudo someterse a contraste las posibles divergencias que existieran en la tradición respecto a estos dogmas.

Uno de los males históricos de la decisión de los cristianos es que ha aislado a las Iglesias y les ha imposibilitado el servicio mutuo que pudieran prestarse en orden a conservarse fieles a la tradición apostólica.

Para solucionar estos conflictos no hay otra vía que volver a examinar conjuntamente el proceso histórico-eclesial del desarrollo de la fe de las respectivas iglesias, a partir de las fuentes en las que hay convergencia. No hay duda que este desarrollo ha seguido un proceso de clarificación al compás de múltiples vicisitudes eclesiales, entre las que se cuenta el mismo desarrollo de las tradiciones teológicas. En los años del Concilio de Trento, por ejemplo, la Iglesia católica no tenía la misma convicción del misterio de la Inmaculada Concepción que el que poseía en los años anteriores a su definición dogmática por Pío IX. Ahora bien, esa progresiva clarificación no ha sido compartida por el anglicanismo que, a partir de aquella fecha, vivió sin diálogo con el pensamiento de la Iglesia de Roma. Por eso el diálogo ecuménico debe volver a las fuentes comunes de la fe para desde ellas hacer ver la homogeneidad de las tradiciones actuales con la fe primitiva o, en caso contrario, corregir sus desvíos.

Entonces queda la pregunta final y necesaria para que siga su proceso la teología ecuménica: ¿es incompatible el juicio infalible de la Iglesia sobre un dogma con la revisión de los fundamentos de dichos dogmas y con que sea estudiado de nuevo desde la verdad revelada?

El juicio infalible de la autoridad en materias de fe hemos dicho que comporta dos elementos: el compromiso supremo de la autoridad de la Iglesia y la certeza que tiene la Iglesia de que, mediante la confesión de ese dogma, es fiel a la fe apostólica. Pues bien, aunque ese acto de autoridad no admita la posibilidad de ser revocado por otra autoridad superior en la Iglesia, la sujeción debida a la fe apostólico obliga a la Iglesia a contrastar continuamente cualquier expresión de su fe con el depósito de la revelación. El que un dogma haya sido formulado con la máxima autoridad no significa, en consecuencia, que la Iglesia no vuelva a repensarlo, a reformularlo y, a ser posible, a perfeccionarlo por medio de su mayor ade-

cuación a la fe apostólica⁵⁹. La definición de un dogma no es un punto final en la toma de conciencia de las riquezas encerradas en la Palabra de Dios, ni a partir de las definiciones infalibles la Iglesia empieza una nueva etapa en discontinuidad con el proceso anterior, sino que la definición no es más que un paso en el continuado proceso histórico de ir penetrando sucesivamente en la verdad revelada, para lo cual la Iglesia cuenta con la asistencia perpetua del Espíritu. Por la definición solemne la Iglesia refuerza su plena dependencia de la fe apostólica.

No podemos, por consiguiente, pensar en el carisma de la infalibilidad como una autojustificación de quienes en la Iglesia tienen el ministerio de enseñar toda verdad saludable, pues más bien es *un carisma para la confesión de dependencia de las enseñanzas de los pastores respecto a la verdad transmitida por los apóstoles*. El Espíritu que suscita este carisma en los pastores lo hace para que la Iglesia permanezca inmovible en la confesión de la verdadera fe. Y cuando los pastores, en virtud de este carisma, proponen un juicio irreformable a los fieles, no están eximidos de la obligada referencia a la Tradición viva de la Iglesia, sino que su juicio es una llamada a vivir fieles a ella. Y la Iglesia debe estar siempre dispuesta a comprobar su identidad con la fe apostólica y a dar razón de la homogeneidad entre lo que actualmente predica y la doctrina recibida de los apóstoles.

oOo

El comprobar esa fidelidad de la enseñanza eclesiástica con la revelación, a nivel de la teología, es una de las tareas más acuciantes del ecumenismo, pues es paso obligado para

59 Cf. lo que sobre este propósito dice la declaración *Mysterium Ecclesiae* de la S. C. para la Doctrina de la fe, en 24 junio de 1973: «Puede suceder que algunas fórmulas dogmáticas antiguas y otras relacionadas con ellas permanezcan vivas y fecundas en el uso habitual de la Iglesia, con tal de que se les añadan oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que conserven e ilustren su sentido primordial. Por otra parte, ha ocurrido también alguna vez que en este mismo uso habitual de la Iglesia algunas de estas fórmulas han cedido el paso a nuevas expresiones que, propuestas o aprobadas por el sagrado magisterio, manifiestan más clara y plenamente su sentido». *Ecclesia* (14 julio 1973) n. 1650, p. 17.

que las Iglesias lleguen a encontrar expresiones comunes de la verdad revelada que, englobando las tradiciones peculiares, expresen sin embargo la común fidelidad a los datos objetivos de la Tradición. Si todos acudimos a la misma fuente revelada, reencontraremos los hilos perdidos en las luchas dogmáticas con los que volvamos a reconstruir la túnica indivisa de la fe apostólica.

ANTONIO OSUNA FERNANDEZ-LARGO
Instituto Teológico «San Esteban».
Salamanca.

