

## **Sobre los comentarios salmantinos al artículo Décimo 5. La autoridad de la Iglesia\***

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

Apenas había aparecido el siglo XVI cuando tuvo lugar la gran e inesperada ruptura. Una buena parte de los bautizados rompió con Roma. Desobedeció sorprendentemente a su madre. Abandonó su propia casa. En una palabra prefirió correr la aventura de emprender un camino especial y del todo independiente. Precisamente fue el fraile agustino Martín Lutero († 1546) quien se permitió ofrecer sus enseñanzas desde el axioma de la *sola Scriptura*. Enseñó a sus seguidores desconfiaran cada día más de la Iglesia e incitó a que desconfiara de ésta. Quedaron sin confianza alguna. Aceptaron de buena gana que su madre, la Iglesia, pudiera engañar a los demás y engañarse a sí misma al enseñar la fe. De todas formas quisieron justificar por qué habían roto con la Iglesia. De veras no es fácil compartir que un hijo rompiera drásticamente con su madre.

Así las cosas obligados tuvieron Lutero y sus seguidores que señalar que tuvieron que romper con la Iglesia. Antes habían aceptado que ella tenía autoridad para imponer a los cristianos lo que había que creer y qué no había que creer. Pero llegó el día en que dijeron que esto le correspondía únicamente a la Sagrada Escritura. Por otra parte ya habían comprendido estos luteranos que eso que se denominaba por entonces la Iglesia; es decir, la católica, ya no enseñaba con acierto la verdadera fe. Se imponía el tener que romper con Roma. Y decidieron decir no podían obedecer a esta Iglesia, y ante todo les era imposible el someterse al Sumo Pontífice. Para nada necesitaban a la Iglesia. Debían seguir únicamente a Dios; mejor todavía, debían dejarse guiar en adelante sólo por la Sagrada Escritura.

\* Sobre los artículos anteriores, Cf. *Archivo Teológico Granadino* 73 (2010) pp. 5-60; 74, (2011) 33-138; 77 (2014) pp. 163-254

## A MODO DE INTRODUCCIÓN

Aquí se ofrecen textos latinos de Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Chaves y Cuevas.

### 1. Francisco de Vitoria

a) Relectio. De potestate Ecclesiae prior, pp. 242-245) (1532)<sup>1</sup>.

[p. 242] [De potestate ecclesiae prior. [...] De potestate Ecclesia in praesentiarum, disputaturus, de ipso ecclesiae nomine, ut pauca prius praemittam, necesse est ut intelligatur quid sit id de cuius potestate disserere constituimus.

Ergo Ecclesia, vocabulum graecum et nomen est *ekklhsia, as*, concilium, concio, congregatio et locus ipse quo convenitur, ut etiam capit Lucianus in *Dialogo Mercurii et Maiae*. Unde *ekklhsiatidso, concionator, ekklhsiaestes concionator*. Verbum est ante salutem orbis, id est, ante christianitatem nondum latinitate donatum, sicut pleraque alia graeca fuerunt, nec (quod sciam) per ea tempora ab alioquo latinorum usurpatum. Sed tamen apud christianae eloquentiae et religionis patres et principes frequentissimum, ut videre est apud Tertullianum, Cyprianum, Lactantium, Hieronymum, aliosque item clarissimos auctores. Ubi vero Sacrae [p. 243] Litterae graecae habent ecclesiam, interpretes plurimum idem verbum reliquerunt, sed nonnunquam etiam pro ecclesia aut congregationem, aut concionem verterunt, ut Deut. 18,15-16 ubi nos ita legimus: Prophetam de gente tua, et de fratribus tuis sicut me, suscitavit tibi Dominus Deus tuus; ipsum audies, ut petisti a Domino Deo tuo in Horeb, quando concio congregata est; septuaginta habent, in diem ecclesiae, *ekklhsias*.

Et est idem vocabulum cum synagoga. Significat enim sunagogh congregationem, contractionem. Unde Gen. 1,10: *Congregationes aquarum apelleavit maria*. Septuaginta transtulerunt sunagogas, synagogas. Inter quae tamen duo nomina non nihil interesse videtur. Unde Beda exponens illud Proverbiorum 5,14: *Pene fui in omni malo, in medio Ecclesiae et synagogae*, dicit: Ecclesia et synagoga graeca nomina sunt, et unam et eandem rem significant, latine conventum, scilicet plurimorum et invicem. Si autem accuratius dinguamus, Ecclesia convocatio, synagoga congregatio, dicitur.

Unde *synago*, congreco, non convoco. Videtur enim dictum *apo tou sou kai ago*, duco, traho. Et Augustinus Psalmo 81,1 super illud: Deus stetit in

<sup>1</sup> Este texto lo publicó Teófilo Urdániz. Cf. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. (Madrid 1960) 242-246.

synagoga deorum, id est, populorum Israel: Ipsorum proprie, inquit, synagoga dici solet, quamvis et Ecclesia dicta sit. Sed nostram apostoli synagogam nunquam dixerunt, sed semper ecclesiam, sive discredendi causa, sive quod inter congregationem, aut [p. 244] synagogam et convectionem (unde Ecclesia nomen accepit) aliquid distet, quod scilicet congregari et pecora solent, ac ipsa proprie, quorum et greges proprie dicimus. Convocari est magis utentium ratione, ut sunt homines. Idem Isidorus lib. 8 *Etymolog.* c. 8, ut notetur scilicet irrationatitas iudaeorum.

Quamvis autem Ecclesia, si rationem nominis aspicias, pro quacumque hominum congregatione accipi possit: tamen in Sacris Litteris, sive Novum, sive Vetus Testamentum revolvatur, non invenies (quantum puto) nisi pro concione, aut congregatione fidelium, id est, unius religionis aliquo modo, sive bonorum, sive malorum, quamvis in illis ipsis locis satis appareat esse alias ecclesias praeter ecclesias fidelium. Dicitur enim ecclesia sanctorum, et ecclesia Dei, et ecclesia Israel, et odivi ecclesiam malignantium.

Sed hoc etiam modo loquendo de Ecclesia dubitari potest, an haeretici sint de Ecclesia. Et quidem esse de ecclesia videntur, quia Ecclesia iudicat de illis, ut patet cum excommunicet et ad iudicium pertrahat, et tamen nihil ad ecclesiam de his qui foris sunt 1 Cor. 5,12: Quid enim mihi de iis qui foris sunt iudicare? Item tenentur praeceptis Ecclesiae. Item baptismus est sacramentum ecclesiae, et haeretici sunt vere baptizati. Item, ut postea disputabitur, haeticus potest esse non solum presbyter, sed pontifex etiam summus. Ergo caput Ecclesiae, et per consequens [p. 245] membrum Ecclesiae. Certe licet disputatio non videatur ad rem multum attinere, sed potius ad nomen ipsum. Sed videtur in Sacris Litteris, et apud vetustiores patrum non accipi Ecclesiam, nisi pro congregatione fidelium, atque adeo haeticos non censi intra Ecclesiam.

Haeresis sane electionem, aut sectam, vel divisionem signare videtur, ut Isidorus dicit libro *Etymologiarum*. Ergo haeretici ideo videntur dicti, quod ab Ecclesia divisi et secti sunt. Item Matthaei 18,17 dictum est Petro: *Si ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Ergo non plus haeretici annumerari in ecclesia debent, quam ethnici et publicani. Item ad Ephes. 4,5 Apostolus: *Unus Deus, una fides, unum baptisma*. Videtur ergo quod haec tria contineant unitatem Ecclesiae. Item *De summa Trinitate et fide catholica*: Una est fidelis, universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur. Ergo infideles non sunt de ista Ecclesia. Cyprianus ad Rogatianum: Haec sunt initia haeticorum, et ortus atqua conatus schismaticorum, si de Ecclesia egreditur, si altare prophanum foris collocatur. Augustinus super Ioannem: Propter hanc fidei communitatem omnes unum sumus, iuxta illud

ad Galatas 3,29: Omnes vos unum estis in Christo Iesu. Glossa, id est, in fide Iesu Christi.

Et demum Ecclesia nihil aliud videtur significare quam christianam rempublicam seu communitatem et religionem. Parum autem refert, an haeretici aliquo iure aut ratione spectent ad Ecclesiam. Certe re et operibus [p. 246] in Ecclesia non continentur, sicut transfugae non pertinent ad exercitum a quo transfugerunt. Nos itaque in hac relectione de Ecclesia hoc nomine solum utimur, ac loquimur ut idem sit, quod fidelium communitas, sive respublica.

b) MÉXICO. Biblioteca Nacional. Ms. 49, fols. 25r-27r (¿1525-1532?)

[fol. 25r][...] Articulus 10<sup>us</sup> [1<sup>um</sup> dubium.] An conveniat summo pontifici ordinare symbolum, etc. Conclusio est affirmativa.

Quaeritur ad quem spectat ordinare symbolum. Ad hoc respondet doctor quod ad quem spectat dare auctoritatem determinationis ecclesiae. Titulus quaestionis est clarus. Sed ante omnia dubitatur quid est ordinare symbolum. Nonne Augustinus poterat colligere ex scriptura sacra principales propositiones de Deo, et illud non esset symbolum.

Respondetur quod ordinare symbolum non est facere quod aliquid sit de fide quod prius non erat de fide, etiam quod reveletur aliquid quod prius non erat revelatum. Nam quod Deus est trinus et unus antequam in concilio determinaretur erat de fide, et antequam in simbolo poneretur.

2°. Dico quod condere symbolum vel articulos, vel addere novum articulum, non est determinare aliquam propositionem esse de fide quae prius non erat determinata de fide. Nam licet aliquae propositiones sint determinatae a patribus, illud non sufficit ad hoc quod illi sint articuli. V. g. [fol. 25v] quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio habetur in concilio florentino. Unde dico: Quodcumque proponitur, hoc quod ibi proponitur, aliqua propositio, esse de fide quae ante non erat determinata, non est articulus fidei. Nam quod habuerit Christus duas voluntates: divinam et humanam, et quod habuerit Christus veram carnem, fuit etiam determinatum in concilio. Non tamen propter hoc istae propositiones sunt articuli cum in sacra scriptura etiam erant de fide. Sed nihilominus non erat determinatum esse de fide quousque determinaretur a concilio constantiensi<sup>2</sup> sub Martino 5°, et in concilio florentino.

3°. Dico quod condere symbolum est proponere omnibus christianis aliquam propositionem tanquam veram et credendam ab omnibus sub mandato et praecepto ecclesiae quod omnes credant. Nam licet multae

---

<sup>2</sup> Ms. lugdunensi.

propositiones sint determinatae, non tamen sunt articuli, sicut quod Christus habuerit duas voluntates: unam divinam et aliam humanam. Tamen non tenetur christianus ad sciendum has propositiones, sed solum articulos et ea quae continentur in symbolo. Nam oportet quemlibet christianum scire omnes articulos fidei et credere. Sed non omnes tenentur scire supra dictas propositiones. Et episcopus vellet legere et declarare Apocalypsim. Possent subditi dicere: Nolumus audire vel discere. Sed non, si vellet docere articulos fidei. Et hoc est quod dicit d. Thomas, quod spectat ad summum pontificem determinare ea quae sunt sub praecepto credendi, quando dicit quod ad summum pontificem pertinet nova editio symboli.

[2<sup>um</sup> dubium.]<sup>3</sup> 2<sup>o</sup> dubitatur principaliter quid est determinare aliquam propositionem esse de fide. Utrum quidquid habetur in ecclesia sit determinatum tanquam de fide, vel utrum quidquid in conciliis solum. An si ecclesia universalis cantet aliquid, illud sit de fide. [Primum dictum.]<sup>4</sup> Respondetur quod ad hoc quod aliqua propositio dicatur esse determinata ab ecclesia non sat est quod ecclesia utatur illa tanquam vera, etiamsi tota ecclesia universalis cantet et utatur illa. Ut [fol. 26v] martyrium Petri. Licet usum sit celebrari ab omni ecclesia, non inde est de fide. Sed est argumentum magnum usus ecclesiae. Ita quod non est reiiciendus nisi habeatur magna auctoritas in contrarium sanctorum vel magna causa. Nam ecclesia etiam utitur verisimilibus ab historiis.

[2<sup>um</sup>.]<sup>5</sup> 2<sup>o</sup> dico quod etiam ad hoc quod aliqua propositio sit de fide non sufficit quod totum concilium universale utatur illa. Nam plurimae rationes et auctoritates ad aliqua probanda adducuntur. Sicut in concilio florentino adducitur auctoritas d. Jacobi; scilicet: Infirmatur quis, etc., ad probandum quod extrema unctio sit sacramentum. Nec inde est de fide quod ille sit sensus illius propositionis.

[3<sup>um</sup>.] 3<sup>o</sup> dico quod ad hoc quod aliqua propositio sit de fide non sufficit quod determinetur tanquam vera in concilio generali vel a summo pontifice. Probatur. Nam potest determinari solum tanquam probabilis. Nam ecclesia determinavit tanquam probabile quod in baptismo pueris infunduntur virtutes. Sed illud non est de fide. Sed assumitur tanquam probabile quod pueris dentur virtutes. Unde videndum est quid vertitur in dubium in conciliis. Nam in illo concilio *o* principaliter vertebatur in dubium utrum pueris detur gratia. Et ideo illic principaliter determinatum fuit quod datur illis gratia in baptismo tanquam de fide.

<sup>3</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>4</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>5</sup> Al margen, sin indicación.

[4<sup>um</sup>.]<sup>6</sup> 4<sup>o</sup> dico quod ad hoc quod aliquid sit de fide requiritur quod determinetur a summo pontifice vel ab ecclesia, non solum quod sit vera propositio, sed quod determinetur esse de fide. Et similiter dico. Ut quod sit purgatorium est determinatum ab ecclesia tanquam de fide. Ut similiter dico sicut prius, quod dato quod canonizetur aliquis sanctus in concilio, sed non est de fide illum esse sanctum vel aliquem alium.

[8<sup>um</sup> dubium.]<sup>7</sup> Sed quaeritur loquendo de determinatione concilii vel summi pontificis circa id quod dicitur in litera, quod ad auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli. Quaeritur ergo utrum in eodem gradu sit auctoritas vel ubi maior, in ecclesia vel in sacra scriptura. Quia solet dubitari ubi est maior auctoritas, in ecclesia vel in sacra scriptura.

[fol. 26v] Et conclusio tenenda ab omnibus christianis: Quod infallibilis est auctoritas utriusque, et quod infallibilia sunt aequaliter ea quae tenentur in ecclesia et ea quae tenentur in scriptura sacra circa ea quae sunt fidei. Et hoc non est dubitandum quia contra haec est ultima haeresis lutheranorum qui conantur labefactare auctoritatem ecclesiae. [Haeretici quidem non sunt de ecclesia cum non habeant veram fidem nobiscum. Et probatur ad Ephesios 4<sup>o</sup>: Unum corpus, unus Deus, unum baptisma, una fides. Et 2<sup>ae</sup> Ioannis 1<sup>o</sup>: Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis. Soli ecclesiae. Excommunicati vero sunt de ecclesia cum fidem et characterem habeant. Nam alioquin inquisitores contra illos procederent.]

Sed aequalitate auctoritatis, quae illarum sit maior; scilicet, ecclesiae vel sacrae scripturae. [Opinio Abulensis.]<sup>9</sup> Dominus Abulensis in prologo super Matthaeum dicit quod maior est auctoritas ecclesiae quam scripturae sacrae; imo, dicit quod si liceret, tenemur nos credere. Et ideo non est credendum de mente illius evangelio, nisi quod ecclesia approbat, ut dicit auctoritas Augustini. Nam si ecclesia diceret quod evangelium Ioannis non est eius, credendum est ecclesiae in hoc, ita quod quidquid ecclesia teneat, etiam contra evangelium, tenendum est. Ut patet ex eo, quia s. Iudas in sua epistola citat librum Enoch. Tamen ecclesia non approbat librum Enoch.

[Opinio Caietani.]<sup>10</sup> Dicit tamen Caietanus tractatu de comparatione papae et concilii quod maior est auctoritas scripturae sacrae quam ecclesiae, ita quod si in scriptura sacra reperiretur quod Deus non est incarnatus, teneremur credere hoc, licet contrarium sit determinatum ab ecclesia. Et probat quia ecclesia regitur auctoritate scripturae. Et etiam per illud Pauli ad

<sup>6</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>7</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>8</sup> Ms. 2<sup>o</sup>.

<sup>9</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>10</sup> Al margen, sin indicación.

Gal. 1<sup>o</sup>: Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizatum est, non credatis.

[Opinio Driedonis]<sup>11</sup> Et etiam Ioannis Driedonis, doctor Iovanensis vere egregius, qui sacratissime et diligentissime colligit omnes auctoritates sacrae scripturae contra lutheranos qui, si viderent eius operam et legerent, puto quod statim discederent. Is igitur in libro suo de scripturis sacris et dogmatibus ecclesiae libro 4<sup>o</sup> tractat quaestionem hanc et distinguit de ecclesia, quod dupliciter possumus loqui de ecclesia. Aut loquimur de congregatione fidelium quae nunc est; scilicet, a passione Domini usque nunc, vel ab initio mundi. Unde ponit aliquas opiniones.

[2<sup>a</sup> Driedonis.]<sup>12</sup> Prima conclusio. Loquendo de ecclesia incipienti a passione Domini usque nos; scilicet, ad finem mundi, dicit quod sunt aequalis auctoritatis. Probatur. Auctoritas ecclesiae non pendet [fol. 27r] ex sacra scriptura. Ergo sacra scriptura non est maioris auctoritatis. Probatur. Quia tanta firmitas erat in ecclesia et tanta firmitas antequam esset scriptura. Ergo. Probatur antecedens. Nam ante passionem Domini et ante Moysem erat ecclesia. Et tanta auctoritas erat. Et ita firma fides in ipso et in lege evangelica antequam scriberent evangelistae erat tanta auctoritas ante sicut post. Ergo. Item probatur. Quia isto modo includit apostolos, prophetas et evangelistas. Sed tanta auctoritas est in evangelista sicut est in scriptura sacra quia ego non crederem evangelio Ioannis nisi quia credo Ioanni. Ergo. Item probatur auctoritate Augustini: Evangelio non crederem, etc.

[2<sup>a</sup> conclusio.]<sup>13</sup> Capiendo ecclesiam pro congregatione quae nunc est excludendo apostolos, maioris auctoritatis scripturam sacram quam ecclesia. Patet. Nam si esset determinatum in ecclesia aliquid quod non est determinatum ex sacra scriptura, non esset tantae auctoritatis sicut illud quod est in scriptura sacra. Probatur. Congregatio fidelium quae nunc est dirigitur auctoritate scripturae sacrae et ecclesiae antiquae, ita quod non potest excedere limites illius. Ergo maioris auctoritatis est scriptura sacra quam ecclesia quae nunc est. Nec<sup>14</sup> de ista ecclesia dicit Augustinus: Evangelio non crederem, etc., sed de antiqua ecclesia, quia in illa erat spiritus propheticus. Ista tamen non est spiritus propheticus.

[3<sup>a</sup> conclusio.]<sup>15</sup> Nihilominus tamen licet sit ita, tamen quidquid ecclesia determinaverit tanquam de fide, ecclesia (inquam) praesens non potest errare.

<sup>11</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>12</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>13</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>14</sup> Nec. Se halla escrito al margen. En el texto está escrito: Et; pero está subrayado. Aquí se ha deducido que debería ponerse ahí: Nec. Y así se ha hecho.

<sup>15</sup> Al margen, sin indicación.

Unde haec est differentia inter ecclesiam antiquam et hanc. Quia antiqua habebat spiritum propheticum, haec tamen regulariter non. Unde habetur in Actibus apostolorum quod, quando apostoli et ecclesia congregabantur, dicebant: Visum est Spiritui Sancto et nobis. Licet tamen haec non habebat spiritum propheticum regulariter, nihilominus Spiritus Sanctus assistit in ecclesia hac conservando ea quae sunt fidei ne ecclesia nostra pereat. Et totam istam sententiam videtur hic doctor accepisse a Durando in 3<sup>o</sup> Sententiarum d. 24. q. 1<sup>a</sup>.

Unde quando inquit Abulensis quod ecclesia [fol. 27v] est tantae vel maioris auctoritatis quam auctoritas sacrae scripturae intelligit de ecclesia antiqua. Et Caietanus debet intelligi de nova. Et forsitan est probabilior opinio Abulensis, quia propter quod unumquodque tale et illud magis. Sed nos credimus evangelio quia Ioannes dixit et ecclesia approbavit.

Sed Durandus et Caietanus sunt intelligendi de ecclesia quae nunc est. Unde possumus tenere quod auctoritas ecclesiae loquendo de ecclesia antiqua est tanta vel maior quam auctoritas sacrae scripturae. Patet. Quia nos credimus sacrae scripturae quia apostoli dicunt. Ergo magis credimus apostolis, quia propter unumquodque tale. Sed apostoli cum aliis discipulis fuere ecclesia antiqua. Ergo maioris auctoritatis fuit ecclesia antiqua quam sacra scriptura. Et sic opinio Abulensis quoad hoc est verior.

c) MADRID. Real Biblioteca. Ms.1735 fol. 20v-22r (1542-1543)

[fol. 20v] [...] Articulus 10<sup>us</sup>. Utrum pertineat ad Papam fidei symbolum ordinare. Postquam habemus quod articuli possunt crescere successione temporis ad dirimendas novas haereses, quaeritur ad quem pertineat condere novos articulos. Utrum ad summum pontificem.

Et respondet S. Thomas affirmative. Et probat. Primo. Argumento sed contra. Quia editio symboli facta est in concilio generali, ut patet cum concilio nicaeno. Sed concilium congregatur auctoritate papae, ut habetur per totam distinctionem 7<sup>am</sup>. Ergo.

2<sup>o</sup>. Articulus fidei non est nisi quaedam determinatio quae proponitur credenda adversus aliquam haeresim. Sed ad pontificem expectat determinatio dubiorum fidei, ut habetur 24. q. 1<sup>a</sup>. Supposito quaeritur. Est enim mendacium in litera S. Thomae. Nam in distinctione 24<sup>a</sup> non est tale verbum. Idem habetur cap. *maiores de baptismo et eius effectus*.

De conclusione S. Thomae est una gravis quaestio. Postquam sunt tres auctoritates; scilicet, papae, concilii [fol. 21v] et ecclesiae, quod idem est et sacrae scripturae, ad quam horum expectat nostra fides aut ea quae sunt fidei.



Et similiter quaeritur quae harum sit maior auctoritas. Et capiamus ecclesiam ex una parte et scripturam sacram ex alia. An adhibenda est maior auctoritas. Si ecclesia aliquid determinaverit tanquam de fide et inveniremus contrarium in scriptura sacra, cui standum est. Sic, si inveniretur contradictio inter Paulum et Ioannem, cui standum est.

Pro hoc sit conclusio. Quod ecclesia et scriptura sacra sunt aequalis auctoritatis quantum ad infallibilitatem. Et aequaliter convenit ecclesiae quod non potest errare et scripturae sacrae, quia utrique datum est hoc donum aequaliter.

De ista propositione nullus catholicorum dubitavit, sed tamen isti novi haeretici germani negant illam. Et sic dicunt quod ecclesia potest errare. Dicit illud privilegium solum sit in scriptura sacra; imo, quod de facto ecclesia erravit. Et hoc est fundamentum suarum haeresum. Contra hos multi scripserunt bene. Ideo non oportet hic disputare. Loquendo tamen affirmative dico quod dato sunt eiusdem auctoritatis, oportet haec disputare. Quia dato sunt eiusdem probabilitatis conclusiones et principia, sed unum est certius alio. Sic dato ecclesia et sacra scriptura sunt aequalis auctoritatis negative, sed inquiritur affirmative quae sit maior et certior.

[Prima opinio.]<sup>16</sup> De hoc Abulensis in sua introductione super Matthaeum q. 13. dicit quod maior est ecclesiae quam scripturae sacrae, quia *propter unumquodque tale et illud magis*. Sed assentimur. Credimus evangelio propter ecclesiam. Ergo. Probatur auctoritate Augustini contra epistolam fundamenti Manichaei, cap. 5<sup>o</sup>: Evangelio non crederem, nisi ecclesia diceret esse credendum. Ratione probatur. In principio ecclesiae fuit dubium de evangelio Bartholomaei et Nazareorum simul cum evangelio Matthaei, Lucae et Marci, etc. Ecclesia determinavit haec evangelia esse credenda, alia vero non. Ergo. Item de epistola ad Hebraeos et Apocalypsi aliquando fuit dubium, et ipsa determinavit.

Confirmatur. Iudas in sua canonica citat librum Enoch et approbat. Et ecclesia non recipit illum, ita quod si nos haberemus librum illum et sciremus illum esse, possemus negare illum et non credere, quia contra non recepit et approbavit illum. Ergo maior est auctoritas ecclesiae quam sacrae scripturae.

[2<sup>o</sup>.]<sup>17</sup> Caietanus in tractatu de auctoritate papae et concilii in cap. 4<sup>o</sup> tenet oppositum; scilicet, quod maior sit auctoritas scripturae quam ecclesiae. Probat. Quia ecclesia probat determinationes suas auctoritate evangeliorum et scripturarum, quod non faceret Petrus nec Paulus. Ergo maior est scripturae

---

<sup>16</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>17</sup> Al margen, sin indicación.

auctoritas. Item magis credendum est dictis beati Pauli quam omnibus aliis hominibus praeter quam auctoribus scripturae; scilicet, evangelistis. Ergo maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae.

Probo antecedens. Quia ipsemet Paulus ad Galatas primo dicit: Neque si alius, aut angelus aut ego, aliud praedicavero, credatis eis, nisi epistolae Pauli; licet angelus de caelo evangelizaverit vobis aliud praeter quam quod evangelizavimus, anathema sit.

Tertia opinio est Ioannis Driedonis lib. 4<sup>o</sup> *de ecclesiasticis dogmatibus* cap. 4<sup>o</sup>, ubi proponit hanc quaestionem. Et distinguit quod de ecclesia tripliciter possumus loqui. Uno modo, de ea quae fuit post Christi passionem; id est, de ecclesia evangelica. 2<sup>o</sup> modo, pro ecclesia quae fuit ante passionem Christi. 3<sup>o</sup> modo, sumendo pro ecclesia ut comprehendit utraque. Et respondetur per propositiones.

Prima propositio. Capiendo ecclesiam pro ecclesia universali quae fuit ante et post Christum sunt aequalis auctoritatis ecclesia et scriptura sacra, et e diverso. Quia auctoritas [fol. 21v] ecclesiae illo modo capiendo non dependet ab scriptura. Probatur, quia in lege naturae non erat scriptura. Et tunc erat summa auctoritas in ecclesia et non dependebat a scriptura. Patet, quia ecclesia in lege naturae erat tantae auctoritatis sicut nunc. Sed tunc non dependebat ab scriptura. Ergo.

Item, quia ante legem scriptam erat tanta auctoritas in ecclesia, sicut in lege iudaeorum, et e diverso. Sed intellige. Natura auctoritatis ecclesiae non dependebat ab auctoritate scripturae. Ergo nec in lege Moysi auctoritas ecclesiae. Minor patet. Quia ecclesia Moysi non dependebat, etc. Quia non perdit suam auctoritatem ecclesia quia sunt scripturae. Sed intellige. Natura non dependebat. Ergo auctoritas ecclesiae est aequalis. Idem argumentum potest fieri de nostra ecclesia, quia est eadem ecclesia quae modo. Est et illa quae est vel fuit in lege naturae. Sed tunc auctoritas ecclesiae non dependebat ab scriptura. Ergo nec modo.

Confirmatur. Quia in lege naturae tanta fuit firmitas fidei sicut in lege Moysi. Et sic, ut una est. Sed nunc fides est ex auctoritate ecclesiae et non ex scriptura. Ergo antecedens patet per Paulum: Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam Hebr. 11. Et loquitur de fide legis naturae. Ergo.

Item confirmatur. Quia illo modo loquendo de ecclesia includit prophetas et evangelistas. Et prophetia non est maior auctoritatis quam propheta, nec evangelium quam evangelista. Ergo sunt aequales. Et per idem isto sensu dicit Augustinus: Evangelio non crederem, nisi ecclesia diceretur; scilicet, quae includit apostolos. Et ita intelligunt Driedo et Durandus, etc.

[Driedonis.]<sup>18</sup> 2<sup>a</sup> propositio. Capiendo ecclesiam pro congregatione quae nunc est excludendo prophetas et evangelistas minoris auctoritatis est quam scriptura. Hoc probatur, quia ecclesia quae nunc est probat suas conclusiones auctoritate scripturae. Ergo potius est standum dictis scripturarum, quia ecclesia quae nunc est non habet spiritum propheticum. Et ad beatum Augustinum dicit Driedo quod non intelligit de hac ecclesia quando dixit: Evangelio non crederem, sed intelligit de ecclesia antiqua in qua erat spiritus propheticus. Et ita verum dicit, quia illud erat in principio nascentis ecclesiae. Non enim sciebamus an hoc esset evangelium Matthaei nisi quia credebamus ecclesiae primitivae in qua erat spiritus propheticus. Sed modo postquam sunt recepta evangelia, standum est eis prius quam ecclesiae.

Confirmatur. Quia ecclesia habet pro regula scripturam. Sed maior auctoritas est regula quam regulatae. Ergo maior auctoritas est scripturae sacrae quam ecclesiae. Nam auctoritas apostolorum est auctoritas divina. Et scriptura quae est apostolorum assertio est assertio ipsius Dei, quare illa est summa auctoritas; imo, nec Deus est maior auctoritas quam scriptura. Et hoc significat redemptor noster Matthaei 24: Caelum et terra transibunt, etc. Comparavit sacram scripturam rebus firmissimis quae sunt in universo.

3<sup>a</sup> propositio. Nihilominus haec ita sit, non potest ecclesia errare sicut nec scriptura, quia regitur ab Spiritu Sancto dato quod hoc sit per sacram scripturam. Patet. Quia licet Spiritus Sanctus non ei assistat spiritu propheticum quia non habet de lege spiritum propheticum, tamen ecclesia praesens habet spiritum sanctum sibi assistentem ad confirmandam fidem sibi traditam ab ecclesia antiqua et traditam pro scriptura sacra.

Et Durandus videtur concordare in hoc cum istis dictis Driedonis 3. d. 24. q. 2<sup>a</sup>, licet paucis verbis, ubi dicit quod auctoritas ecclesiae est maior quam scriptura loquendo [fol. 22r] de ecclesia, ubi ut includit prophetas et evangelistas; scilicet, ab initio usque nunc. Et ista videtur probabilissima. Et quod Abulensis dicit forte intelligit sic Driedo. Et Caietanus decipitur ut nunc est. Nihilominus videtur melius dicendum quod quomodocumque capiatur ecclesia, quantum ad auctoritatem et infallibilitatem et certitudinem sunt aequalis auctoritatis.

Probatur. Quia hoc est esse infallibilem. Non habet ecclesia ex se, nec evangelium ex natura sua, sed ex dono gratuito et privilegio divino. Sed hoc privilegium dedit scripturae. Ergo evangelistis et prophetis sine ordine ad ecclesiam se diverso, sed absolute dedit. Ergo unum privilegium non est maius alio postquam non est ordo unus ad alium, nec dependentia. Ergo sunt aequalis auctoritatis, sicut si rex dicat uni: Tu non solvas tributum, et alio

<sup>18</sup> Al margen, sin indicación.

dicat idem. Si aliud non det uni quam alteri, certe erunt aequalis auctoritatis. Ideo non dubitandum est, nisi quod et affirmative sunt aequalis auctoritatis et certitudinis et infallibilitatis. Et auctoritas unius non dependet ab auctoritate alterius, nec e diverso.

## 2. Domingo de Soto

ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Ott. lat. 782, fol. 66r/295r/67r-296r (1539).

[fol. 66r/295r] Art. 10<sup>us</sup>. Utrum ad summum pontificem pertineat symbolum fidei ordinare.

Postquam habemus quod articuli possunt crescere successione temporis ad dirimendas novas haereses, quaeritur ad quem pertineat condere novos articulos, utrum ad summum pontificem pertineat. Et respondet s. Thomas affirmative. Et probat primo agumento sed contra: quia editio symboli facta est in concilio generali, ut patet in concilio nicaeno; sed concilium congregatur auctoritate papae, ut habetur per totam distinctionem 17<sup>am</sup>. Ergo.

2<sup>o</sup>, quia articulus fidei non est nisi quaedam determinatio quae proponitur credenda adversus aliquam haeresim; sed ad summum pontificem spectat<sup>19</sup> determinatio dubiorum fidei, [ut habetur 24. q. 1. c. *quaeritur*]. Est enim mendum in littera s. Thomae, nam in d. 42. non est tale verbum. Idem habetur et *maiores de baptismo et eius effectu*.

Haec quaestio est gravissima et habet difficultatem adversus haereticos et inter nonnullos catholicos. Latius nos illa tractavimus in relectione mea de auctoritate sacrae scripturae. Repetam nonnulla quae illic diximus et adiiciam alia. Primum omnium, Wiclef sermone 45., ut refert Waldensis 1. tom. li. 2. cap.<sup>20</sup> dicebat quod nec papa nec tota ecclesia habet auctoritatem condendi articulos fidei, nec determinandi aliquid tanquam de fide eliciendo illud ex sacra scriptura. Hoc patet, nam in concilio nicaeno determinata sunt multa de fide quae antea non erant expresse de fide tanquam articulus, sicut quod Christus est Deus consubstantialis Patri, quod beata Virgo est vere mater Dei, etc.

Sed confirmatur auctoritate sacrae scripturae. Nam Matth. 28., Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Et Ioha. 14.: Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum. Et tamen non erat necessarium quod Christus et Spiritus Sanctus manerent

<sup>19</sup> Ms. *expectat*.

<sup>20</sup> En el ms. no hay número.

semper in ecclesia nisi ad gubernandum ecclesiam, et potissimum ad exponendum scripturam quam ipse Spiritus revelaverat.

Et ratione probatur. Nam Christus nisi mutasset condiciones hominum tam clare et perspicue quin alii homines alios elicerent sensus ex eisdem verbis. Nam haec est conditio humana ut quot capita tot sensus, sicut Arius<sup>21</sup> ex illo verbo, *Pater maior me est*, elicuit Christum non esse Deum. Et Sabelius<sup>22</sup> ex illo verbo: *Ego et Pater unum sumus*, elicuit Filium esse eadem persona cum Patre. Ergo necessarium fuit quod Christus relinqueret in ecclesia auctoritatem explicandi sacram scripturam, ita ut illa expositio esset de fide.

Sed respondent haaeretici illud non esse necessarium. Sed quando esset dubium, spectanda est revelatio a Deo inmediate. Sed arguitur quod hoc est intollerabile. Nam si emergente dubio est spectanda revelatio, vel alia revelatio debet fieri singulis personis dubitantibus vel deberet fieri uni qui enuntiaret aliis. Pimum esset absurdum et fatuum dicere; puta, quod singuli qui dubitarent deberent spectare revelationes speciales.

Et si dicitur secundum, tunc est argumentum, quia vel esset certissimum et de fide quod ille cui fieret revelatio posset nos decipere vel non. Si non esset certissimum, tunc adhuc semper maneremus dubii an ille diceret nobis verum, et tunc essent schismata<sup>23</sup> inter homines contra praeceptum Pauli 1. ae Corinth. 1. Si autem esset de fide quod ille non potest nos decipere, certe non potest ille esse alius nisi vel papa vel concilium. Et sic non est dubitandum quin ecclesia possit determinare aliquid tamquam de fide.

Sed tunc est 2<sup>um</sup> dubium. Quae est ista potestas ecclesiae ad condendum articulum fidei. Utrum condere articulum fidei sit recipere novam revelationem sicut apostoli vel prophetae receperunt novas revelationes scripturae canonicae. Breviter sine argumentis respondetur quod non. Nam apostoli et prophetae inmediate illuminabantur a Deo. Itaque recipiebant cognitionem interiorem inmediate a Deo. Ecclesia vero non, nec totum concilium, nec papa. Sed isto modo illuminantur quod si ecclesia consulat sacram scripturam diligenter et conferat unum locum cum alio, et utatur etiam rationibus naturalibus ad determinandum aliquid sive pertinens ad mores sive ad fidem, non permittetur errare. Sed tamen si velit ecclesia spectare revelationem inmediate a Deo, ut dicit Wiclef, tunc certe erraret.

Sed tunc est dubium quomodo sumus certi quod non errat; puta, quod non erraverunt patres conilii nicaeni in determinationibus fidei. Forsan non egerunt totum quod in se erat, nec diligenter perscrutati [fol. 66v/295r] sunt

<sup>21</sup> Ms. *Arrius*.

<sup>22</sup> Ms. *Sabelius*.

<sup>23</sup> Ms. *scismata*.

scripturas. Respondetur quod sumus certi quod non permittet ecclesiam determinare aliquid nisi fererit quantum in se est sufficientem diligentiam.

Sed tunc est dubium quia tunc videtur quod nullam dignitatem attribui-mus in hoc ecclesiae, nam nulli singulari personae facienti quod est in se diligenter permittet errare. Respondetur hoc esse falsum; imo stat quod ve-tula, imo doctor theologus, faciat quantum potest et nihilominus erret licet ignorantia erit tunc invincibilis. Sed ecclesia non potest errare nec per igno-rantiam invincibilem in his quae sunt fidei.

Habemus ergo primum quod ecclesia instituere articulum non est recipe-re novam revelationem. Ex quo sequitur 2<sup>o</sup> quod determinationes ecclesiae non sunt sacra scriptura. Hoc vero connotat sacra scriptura, quod sit imme-diate revelata a Deo. Revelatio tamen ecclesiae non est immediate a Deo, sed per sacram scripturam. Et ideo revelatio apostolorum, puta sacra scriptura se habet sicut principium respectu revelationis ecclesiae<sup>24</sup>.

Aliud dubium principale sequitur hic. Utrum sit tanta auctoritas ecclesiae sicut sacrae scripturae. Auctoritas enim sacrae scripturae, ut diximus modo, est auctoritas apostolorum qui loquebantur ex revelatione Dei immediata. Auctoritas ecclesiae est fundata etiam in revelatione Dei, sed mediante scrip-tura. De hoc etiam diximus in eadem relectione.

Sunt circa hoc 3. opiniones. Prima est Abulensis in sua introductione super Matthaeum q. 13., ubi dicit quod ecclesia est maioris auctoritatis quam evan-gelista et quam mille evangelistae. Et probat quia *propter quod unumquodque tale et illud magis*. Sed evangelistis non credimus nisi propter ecclesiam, quia praecepit ut credamus illis. Ergo maioris auctoritatis est ecclesia. Et confirmatur auctoritate Augustini contra epistolam fundamenti Manichaei cap. 5: Evange-lis non crederem nisi ecclesiae auctoritas me compelleret.

Alia est opinio in alio extremo, quae est Caietani de auctoritate papae et concilii cap. 4. Dicit enim quod maior est auctoritas Iohannis evangelistae quam papae et totius ecclesiae.

3<sup>a</sup> opinio est media Iohannis Driedo libro 4. de ecclesiasticis cap. 4. dis-tinguens de ecclesia. Dicit enim quod si ecclesia accipiatur pro tota ecclesia a tempore apostolorum includendo ipsos apostolos, tunc ecclesia et scripturae eiusdem auctoritatis sunt in his quae sunt fidei, nam eadem est veracitas. Hoc patet manifeste quia soli apostoli habent tantam auctoritatem sicut scriptura; imo, est eadem omnino auctoritas, nam scriptura est assertio apostolorum.

Alio modo accipitur ecclesia pro tota ecclesia excludendo apostolos. Et sic non est tantae auctoritatis sicut scriptura, nec sicut ecclesia primo modo.

<sup>24</sup> Lige a continuación: *Lectio 12*.

Hoc patet quia ecclesia isto modo non potest condere scripturam sacram sicut apostoli, quia non recipit immediatam revelationem sicut ipsi; imo, non potest aliquid determinare tanquam de fide nisi quatenus elicitur ex dictis apostolorum.

Et eadem est sententia Durandi 3. d. 24. q. 1. Dicit enim quod ecclesia quae modo est non est tantae auctoritatis sicut antiqua ecclesia. Et ita Durandus et Driedo intelligunt illud Augustini, *Evangelio non crederem*, etc., de ecclesia quae modo est, sed de ecclesia apostolorum. Itaque insinuant quod ecclesia quae modo est non sufficeret determinare aliquam esse sacram scripturam.

Et idem videtur praetendere dominus Waldensis tomo 1. li. 2. cap. 22; [immo dicit quod sunt aequalis auctoritatis;] immo, dicit unum mirabile, quod ecclesia quae modo est non posset augere nec explicare plures articulos fidei quia iam omnes sunt expliciti, sicut homo qui pervenit ad perfectam aetatem non posset amplius crescere. Nihilominus, quia quaestio haec est valde necessaria et pro isto articulo et pro quaestione 6. ubi dicturi sumus de causa fidei, respondeo hic per aliquas propositiones.

Prima. Comparando apostolos ad sacram scripturam quantum ad auctoritatem, ut comparat Driedo, nulla est comparatio; id est, nihil est dicere quod sint aequalis auctoritatis. Nam eadem est omnino auctoritas apostolorum et sacrae scripturae, sicut eadem est auctoritas alicuius hominis et assertionis suae. Nam scriptura est assertio apostolorum, nec scriptura habet auctoritatem nisi quam habent apostoli in quantum apostoli. Poterat enim apostolus errare, quia poterat peccare venialiter, ut forsitan peccavit Petrus in observatione legalium.

Sed in quantum conditores scripturae non poterant errare. Et ideo quando comparamus ecclesiam ad sacram scripturam non habemus in ecclesia includere apostolos; immo, idem est comparare ecclesiam ad sacram scripturam et comparare ad apostolos. Sed debet accipi ecclesia seclusis apostolis pro ecclesia quae non potest condere scripturam. Diximus quod soli apostoli per immediatam revelationem possunt condere scripturam. Sed ecclesia seclusis apostolis, quia non recipit immediate revelationem, non potest condere scripturam, sed potest determinare articulos quatenus sequuntur ex sacra scriptura. Et de auctoritate huius ecclesiae loquimur.

2<sup>a</sup> conclusio. Accipiendo ecclesiam isto modo seclusis apostolis, non potest sustineri opinio [fol. 67r/296r] Abulensis; videlicet, quod ecclesia sit maioris auctoritatis quam evangelista. Videtur enim quod Abulensis accipiat ecclesiam ut distinguatur contra apostolos postquam comparat illas ad evan-

gelistas. Nam auctoritas apostolorum est auctoritas divina. Et scriptura sacra quae esta assertio apostolorum est assertio ipsius Dei. Quare illa est summa auctoritas. Imo nec Deus est maioris auctoritatis quam ipsa scriptura.

Et hoc significat redemptor noster Matth. 24.: Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. Comparavit auctoritatem scripturae 1. Tess. 2., Accepistis non verbum hominis, sed ut vere, etc., ubi dicit rebus firmissimis quae sunt in universo. Et Gal. 1.: Si nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeter quam quod evangelizaverimus vobis, anathema sit. Quasi dicat: Si nos ipsi apostoli et omnes angeli de caelo et a fortiori totus mundus dixerit oppositum illius quod nos praedicamus, non debemus credere.

Unde ad argumentum Abulensis respondemus quod evangelistae non habent auctoritatem ab ecclesia sed a Deo. Nec credimus illis quia ecclesia praecipit, sed quia Deus praecipit. Et ad argumentum: Si ecclesia non diceret hoc esse evangelium Iohannis vel Matthaei, ego non crederem dictis, ergo auctoritas evangelistarum est ab ecclesia. Concesso antecedenti negamus consequentiam. Volo dicere quod ecclesia solum est causa quia ego credam haec esse dicta evangelistae. Sed postquam credo quod iste est evangelista, non credo dictis eius quia praecipit ecclesia, sed ex habitu inclinor ad assentiendum dictis eius tamquam dictis Dei.

Itaque si postquam ego credidi quod haec sunt verba Iohannis praeciperet ecclesia per impossibile quod Verbum non<sup>25</sup> caro factum est, nullo modo obedirem ecclesiae, sed crederem Iohanni. Exemplum, sicut si esset papa coram me quem ego non cognosco, et quidam homo plebeius diceret mihi, Hic est papa Paulus, postea non crederem distis papae propter illum plebeium hominem, sed propter auctoritatem papae licet crederem hunc esse papam propter illum hominem. Et hic est sensus auctoritatis Augustini: *Evangelio non crederem*, etc.; id est, non crederem evangelio nisi ecclesia diceret hoc esse evangelium. Sed inde non sequitur quod auctoritas evangelistae vel scripturae sit ab ecclesia.

Sed dubium est e converso, utrum scriptura vel apostoli sint maioris auctoritatis quam ecclesia seclusis apostolis, ut vult dominus Caietanus. Sit 3<sup>a</sup> propositio, quod auctoritas utraque est divina licet auctoritas scripturae et apostolorum sit immediatior quam auctoritas ecclesiae, nam ecclesia in determinationibus fidei innititur sacra scriptura et auctoritate apostolorum.

4<sup>a</sup> conclusio. Eadem specialis haeresis esset negare auctoritatem ecclesiae quae nunc est et concilii legitime congregati et negare propositionem evangelii. Probatur quia etiam illud quod concilium determinaret esset reve-

---

<sup>25</sup> Non. Falta en el manuscrito.



latio divina licet mediata. Idem enim est quod Deus per apostolos immediate revelet scripturam et per scripturam revelet concilio explicationem alicuius articuli licet gravius peccatum in eadem specie negare propositionem evangelii aut Pauli.

5<sup>a26</sup> conclusio. Aliquo modo posset dici maior auctoritas scripturae quam ecclesiae; id est, immediatior. Sic dicit Aristoteles 1. post. quod credimus magis principiis quam conclusioni; id est, immediatius.

Nihilominus est ultima conclusio. Quod simpliciter et absolute non potest dici maior postquam utraque est a Deo. Nam quod sit mediatio vel immediatio parum facit postquam est tam de fide quod ecclesia non potest errare sicut evangelium licet haeretici negent.

Et sic habemus quod ecclesia [potest condere articulum fidei et obligare nos ad credendum sicut sacrae scripturae. Et non solum ecclesia antiqua apostolorum sed ecclesia quae modo est. Nam in concilio nicaeno iam non erat apostolus, et tantam auctoritatem modo sicut concilium nicaenum est. Ad illud verbum Waldensis; scilicet, quod ecclesia iam modo non potest iam condere novos articulos, respondendum est quod intelligitur quia iam non expedit nisi erit necessitas, quia in tanto tempore verisimile est quod omnes sunt iam expliciti, sed non negaret quin si occurrerit necessitas, posset etiam nunc explicare novum articulum].

### 3. Bartolomé Carranza

a) ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat. lat. 4645 (1540-1541)

[fol. 9r] [...] Ar. 10<sup>us</sup>: an ad sumum pontificem pertineat symbolum fidei ordinare. Conclusio d. Th. est affirmativa, quod ad sumum pontificem spectat fidei symbolum ordinare. Probat quia ad sumum pontificem pertinet determinare. Ergo ea que sunt de fide. Ergo etc. Lege literam.

In hoc articulo d. Th. movet multa dubia theologalia. Ita nos movebimus aliqua dubia. Primum est an ecclesia tota in traddendo ea que sunt fidei erret aut possit errare. 2<sup>um</sup>. Utrum etiam possit errare. 3<sup>um</sup> erit id quod d. Th. movet, utrum sumus pontifex in condendo symbolum, in determinando ea que sunt fidei, erret vel possit errare. 4<sup>um</sup> erit an regula infalibilis fidei et rerum pertinentium ad religionem christianam sit volumen sacrarum literarum aut concilium generale. 5<sup>um</sup> erit an auctoritas pontificis sit supra auctoritatem concilii vel contra, vel potestas pontificis et concilii sint aequales. Hec definienda sunt in hoc articulo.

<sup>26</sup> Ms. 4.<sup>a</sup>

[fol. 9v] Pro diffinitione horum debetis consulere primo Caye. in duobus opusculis. Item Almain disputat de hoc. Item cardinalis de Turrecremata in volumine de suma ecclesie et in decretis. Isti consulto ista disputarunt. Omnes alii obiter attingerunt.

Ad primum dubium an ecclesia possit errare, primo notanda sunt vocabula<sup>27</sup>. Ciprianus dis.<sup>28</sup> 4. questione prima et Hieronimus dis. 93, dicunt quod ecclesia est nomen grecum. Idem est ecclesia et synagoga. Apud graecos idem sunt. Apud latinos autem ecclesia idem est quod congregatio et multitudo. Etiam locus ubi multitudo convenit vocatur ecclesia. Hinc vocatur concionator, ecclesiastas. Accipitur ergo ecclesia pro congregatione hominum bonorum sive malorum. Christiani autem acceperunt ecclesiam pro cetum fidelium membrorum Christi, non per cetum fidelium et infidelium. Si queras differentiam inter ecclesiam et synagogam, Isidorus lib. 8 ethimologiarum dicit quod synagoga est congregatio, ecclesia autem convocatio. Homines tamen convocantur, pecora autem congregantur. Sed parva est differentia inter hec duo vocabula. Sed non sine misterio dominus Christus semper usurpavit<sup>29</sup> ecclesiam pro congregatione specialium fidelium. Non autem vocavit hanc congregationem fidelium synagogam. Sed in veteri testamento synagoga appellabatur congregatio hominum credentium in unum deum.

2° subnascitur aliud, an ecclesia sumenda sit pro congregatione iustorum tantum sive pro congregatione iustorum et iniustorum. Ad hoc respondetur quod Pau. aliquando visus homines iustos tantum vocare ecclesiam ita quod si desinat esse iustus, non est membrum ecclesie. Sed raro isto modo accipitur. 2° dico quod frequentius accipitur ecclesia pro congregatione iustorum et iniustorum. Ita habetur apud Matheum cap. 25<sup>30</sup>: Simile est regnum celorum decem virginibus, 5. erant fatue et 5. prudentes. Regnum caelorum dicitur ecclesia et sic accipimus pro congregatione iustorum et iniustorum.

3° est dubium an heretici in hac significatione sint de ecclesia. Et videtur quod sic. Patet quia Pau. dicit: Se his qui foris sunt non iudicat ecclesia, sed ecclesia iudicat de haereticis, ergo non sunt extra ecclesiam. Item haeretici sunt baptizati, ergo pertinent ad ecclesiam.

Item 4° Summus pontifex potest esse haereticus, sed non desinet esse caput ut postea dicemus, ergo quilibet alius haereticus non desinet esse membrum.

---

<sup>27</sup> Sigue palabra tachada.

<sup>28</sup> Sigue letra tachada.

<sup>29</sup> Sigue palabra tachada.

<sup>30</sup> Ms. 13.

[fol. 10r] In contrarium quia haeresis significat divisionem et sectionem. Ergo si haeretici sunt scisi, non pertinebunt ad corpus ecclesiae. Item quia Math. dixit Dominus: Si ecclesiae non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Sed ethnici et publicani non pertinent<sup>31</sup> ad ecclesiam, ergo etc. Item quia Pau. ad Ephe. 4 dicit quod tribus rebus continetur ecclesia: in uno capite, in una fede, in uno baptisate, in Deo, sed non convenitur in unitatem capitis inter ecclesiam et haeticum, ergo, etc. Confirmatur quia de sumna trinitate et fide catholica in cap. firmiter dicitur: Una est fides ecclesie extra quam non est salus. Ergo haeretici non sunt de ecclesia.

Ad hoc dubium respondetur quod in usu sanctorum doctorum est et ecclesie universalis vocare hereticos exclusos ab ecclesia. Ita d. Ciprianus in epistola ad Rogatianum. Idem inquit d. Hieronimus. Item probatur ratione quia illi non conveniunt nobiscum et non sunt catholici. Ergo non sunt de ecclesia.

Est etiam dubium an excommunicati sint de ecclesia. Et videtur quod non, nam excommunicatus idem est quod membrum precissum ab ecclesia. Ergo etc. Ad hoc respondetur quod excommunicati non sunt ita exclusi ab ecclesia sicut haeretici quia excommunicati tantum sunt exclusi a communione sacramentorum et aliis. Sed appellantur catholici. Ergo sunt de ecclesia.

His suppositis respondetur ad primum dubium, an ecclesia potest errare. Dico quod communis sententia est quod ecclesia non errat, nec potest errare, ita quod et quidquid diffinierit tanquam de fide erit verum. Probatur quia ecclesia in sacra scriptura vocatur corpus Christi. Hoc habetur in cap. 4 ad Ephe. Item habetur 2 Cori. 10. Sic arguitur. Est corpus Christi. Ergo Christus est caput. Ergo gubernatur a capite. Ergo. Sed caput non potest errare. Ergo nec ecclesia. Dicit aliquis quod in principio nascentis ecclesiae ita fuit, quia omnes christiani erant unius spritus et erant omnes sancti, et ita omnes regebantur ab Spiritu sancto, modo autem quia pessimi sunt christiani non reguntur a Christo. Sed probatur quod modo ecclesia regitur a Christo, quia semper manserunt aliqui qui viri non curvaverunt genua ante Baal<sup>32</sup>. Ergo reguntur a Christo. Item probatur<sup>33</sup> Mathe.: ego vobiscum sum<sup>34</sup> omnibus diebus vitae vestrae. Hoc testimonio utitur Leo pontifex sanctissimus in epistola ad Augustam 14, et ad Theodoram epistola 69 utitur ejusdem testimonio ad hoc probandum. [fol. 10v] Item Iulius dicimus<sup>35</sup> in probatione istius veritatis adducit illud Ps.: Circundate Sion, etc., quoniam

<sup>31</sup> Ms. pertinet.

<sup>32</sup> Ms. vaal.

<sup>33</sup> Sigue palabra tachada.

<sup>34</sup> Ms. sunt.

<sup>35</sup> Ms. decimus.

hic est deus noster in eternum, non ad tempus. Item probatur ex Esai. cap. 4<sup>o</sup>. Lege caput.

Item probatur 2<sup>o</sup>. Ecclesia vocatur a Christo sponsa. Sed inter sponsum et sponsam omnia sint communia, ut dicitur in Canticis: Soror mea, columba mea, hortus conclusus, fons signata, etc. Ergo. Sponsa regitur et gubernatur ab sponso. Ergo non potest errare. Pau. ad Ephe. 5. ponit istam analogiam: Viri, diligite uxores vestras sicut Christus dilexit sponsam suam ecclesiam. Item ad Hebre. 10: Una oblatione consumavit in eternum consumatam. Ergo etc.

3<sup>o</sup> usus est in evangelio ecclesiam vocari regnum caelorum. Sed regnum celorum debet gubernari a rege. Rex autem est Christus. Ergo non potest errare.

4<sup>o</sup> probatur testimoniis aliis scripturarum. Joa. 14: Ego rogabo patrem et alium pa. dabit vobis qui maneat vobiscum in eternum, etc. Item cap. 17.: Pater, quos dedisti mihi conserva eos in nomine meo; cum ego essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo. Ergo ecclesia non potest errare cum semper in eternum regatur ab Spiritu sancto. Item Ioa. 16<sup>36</sup>: Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit Spiritus veritatis, docebit vos illa. Ergo etc.

Item est testimonium appertissime annotatum 1. <sup>37</sup> ad Tim. <sup>38</sup> cap. 3.: Haec est ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. Ergo si est columna et fundamentum, ecclesia non potest errare. Ergo non potest errare. Item est articulus fidei in symbolo: Credo sanctam ecclesiam, sanctorum communionem. Credere sanctam ecclesiam est credere quod in his sit congregatio fidelium qui credant in Deum et Iesum Christum salvatorem, que congregatio regitur ab Spiritu sancto.

Item adducunt aliqui illud Math. 7.: Similabo eum viro sapienti qui construit domum suam firmam petram. Ex hoc sic arguitur: Christus fuit vir sapientissimus, ergo fundavit<sup>39</sup> suam ecclesiam supra fidem firmissimam petram. Ergo quibuscumque ventis et procellis concurrant non obruentur. Ait enim Petro: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Si ergo in fide deficeret, caderet. Ergo etc. <sup>40</sup> Sed hoc testimonium Matthaei non multum probat quia non est simile de Christo et de viro de quo<sup>41</sup> loquitur parabola illa, etc.

---

<sup>36</sup> Ms 12.

<sup>37</sup> 1. Falta en el ms.

<sup>38</sup> Ms. Thi.

<sup>39</sup> Ms. fundabit.

<sup>40</sup> Sigue palabra tachada.

<sup>41</sup> Quo. No está en el manuscrito.

b) Prima controversiarum, pp. 691a-693b (1546)<sup>42</sup>.

[p. 691a] Prima controversiarum. Quanta autoritas tribuenda sit consuetudinibus Ecclesiae quae per manus ad nostram usque aetatem durarunt, ab Apostolis, et antiquis Patribus, an sit certa Regula Ecclesia, sive Ecclesiasticae traditionis autoritas.

Pro intelligentiae primae Controversiae, ab ipsa nominis notione exordium est. Ecclesia latine multitudinem, coetum aut conventum significat. Graeca enim vox est: multitudo filiorum Israel, Graece dicitur ecclesia filiorum Israel. Aliquando locus ipse ubi convenit multitudo dicitur ecclesia. Hic ecclesiastes dicitur concionator. Isidorus in etymologiis vult distinguere inter Synagogam et Ecclesiam, quia synagoga dicitur a congregatione, Ecclesia vero a convocatione. Convocantur soli homines, congregantur etiam et bruta. Non puto haec dicta secundum proprietatem vocabulorum, nam Graeci permiscue utuntur utraque voce, pro quacumque multitudine conciliata in una aliqua societate. Hinc usurpatum est nomen ecclesiae in scripturis et ecclesiasticis scriptoribus ad designandam societatem hominum convenientium in fide cultuque Dei ac eadem religione ad finem supernaturalem comparandum. De quibus consule Hiero. d. 93. Cypria. 24. q. 1.

Sed quoniam est vera et falsa religio, hinc necessario duplicem esse dicimus ecclesiam, sanctam scilicet ecclesiam, quae rectam de Deo fidem servans vera religione Deum verum colit, et adorat, et ab eo solo solum suam expectat, et aliam ecclesiam quae in omnibus non ita sincere, et recte sentit ut illa, sed est ubi aberret, appellaturque ecclesia Sathanae, quam sacrae literae ecclesiam impiorum et malignantium appellat. Illa vero prior simpliciter et sine addito ecclesia vocatur. Ista sunt duae illae civitates mysticae, signifiatae per duas illas civitates, quarum alteram aedificavit Abel, alteram Cain, de quibus August. late in libris de civitate Dei.

Ad horum clariorem notitiam annota quod Dei ecclesia una est, et catholica, quam profiteamur juxta symbolum Nicaenae synodi, una inquam nullo tempore conclusa, nullo certo loco, nulla natione aut genere, nullo denique populo determinata, sed ut est generalis, sic palmites suos in orbem universum per tempora quaelibet praeterita et praesentia et futura extendit, et quae a fornicatione Adae primi hominis ad finem usque saeculi eadem fuit, et est, et erit semper, sub uno capite conditore generis humani redemptore filio Dei.

<sup>42</sup> Cf. CARRANZA, B., *Quattuor controversiarum de auctoritate ecclesiae, de auctoritate scripturae sacrae et de auctoritate pontificis et conciliorum explicatio. Juxta editionem venetam 1544* [Ad sacrosancta concilia a Ph. Labbeo et G. Gossartio edita apparatus alter. Venetiis (1728), t. 23].

Habuit haec ecclesia suum initium in primis illis parentibus, deinde per aetates crevit, habuit progressus, et incrementa sua, usque ad hanc diem, ut recte possis dicere ab initio suo, usque ad tempora Noe habuisse infantiam suam: quo tempore quam pusilla et modica fuerit, haec nostra catholica Dei Ecclesia, ut merito possimus intelligere, infantiam tunc agere, satis indicat [p. 691b] et sacra ipsa et aliorum scriptorum historia. A Noe vero usque ad initium Abrahami, et sub Abrahamo usque ad Mosem habuisse pueritiam suam: sub Mose vero egit adolescentiam: et sic in adolescentia accepit a Deo paedagogum et legen ad coercendas transgressiones, et ut quadam paedagogia duceretur ad Christum, ut testatur Pau. Lex paedagogus ad Christum [Galat. 4.]: et ita umbris caerimoniarum et multiplicibus figuris erat ibi adumbrata veritas Evangelii, quo circa non poterant filii Israel primum intendere in apertam revelatamque faciem Mosis, hoc est, in nudam claramque veritatem eorum, quae per Mosem figuris illis significabantur, sed necesse habebat velare faciem suam, quotiens conspectu et colloquio divino prodibat ad populum.

Plus enim fidei lucis acceperat tunc ecclesia sub Mose quam unquam ante acceperat; sic enim loquitur Dominus de prioribus patribus. Abrahamo, Isaac, et Jacob: Nomen meum tetragramaton indicavi etis, significans se illud Mosi prae aliis indicasse, cui loquebatur facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum, quod minime fecit cum aliis.

De ea ecclesia dicit Apostolus [Galat. 4]; quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit Dominus omnium, sed sub tutoribus et actoribus est usque ad praefinitum tempus a patre. Ita tunc adolescens erat ecclesia et sub tutoribus aegens: adolescentiae vero solent adhiberi paedagogi et magistri. Ab adolescentia transitur ad juventutem, hanc aetatem egit ad inducto populo Israelitico in terram promissionis per Josue, et sequens Judices, et per Reges et Prophetas educator usque ad adventum Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, quo tempore quamvis a paedagogi cura non sit exempla, clarissimas a Christo ejusque ecclesia et regno universique nostrae fidei mysteriis per David, Esai., reliquosque Prophetas revelationes accepit.

At ubi venit plenitudo temporis, ut inquit Apostolus [Galat. 4], misit Deus Filium suum natum ex muliere, natum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. Nam lex (ut dicimus) paedagogi tantum defuncta officio neminem ad perfectionem adduserat, nulum salvaverat, at Christus ubi venit etiam dudum de crucis patibulo coruscabat Evangelium, velut illud veteris testamenti scissum est, jam legis addita et recondita patuerunt, et velamen illud positum super aciem Mosis abtulit, et claram illam Evangelicae lucis veritatem sub ritibus, et caerimoniis obtectam et inclusam palam toti mundo

manifestavit, quam ecclesiam complectis nostrae Redemptionis mysteriis [p. 692a] deleto chirographo illo, quod adversus nos erat, crucique affixo, reversus Christus ad Patrem, Apostolorum suorum mysterio ex omne gente quae sub caelo est, talem ibi congregavit et construxit ecclesiam, qualem in veteri illa Synagoga et tabernaculo et sacerdotio figurarat et odumbraverat. Nam omnia illa figuram fuisse nostrae ecclesiae passim traditur a Paul.

Vides Christiane Lector, quomodo una est catholica Christi ecclesia, non diversa ab illa veteri, utramque connectente illo angulari lapide Christo Jesu. Est igitur una y quodammodo diversa est vetus illa, sed novata a Christo, per Apostolicos viros propaganda: donec in gloria suo capiti sine macula et sine ruga coronanda copuletur, quae propter novum statum et ordinem quem a Christo assumpto accepit, in infrequenter ab ecclesiasticis scriptoribus dicitur nova et diversa ecclesia a priori, et ortum habuisse ab Apostolorum collegio.

Una est igitur Christi ecclesia, sed quo vinculo in unitatem ecclesiae catholicae coligentur Christi fideles, ipisus ecclesiae membra, id nunc est expediendum. Vetus controversia est, apud quod fit ecclesia vera. Tempore Augustini Dominus Afer dixit quod apud eos solum esset ecclesia: contra clamabat Augustinus. Vocati Donatistae dicebant, quod sola charitate et gracia colligarentur fideles in Ecclesia. Post alius Apostolus Sathanae Johannes Hus, quod sola gracia praedestinationis colligaretur Christi corpus, ita ut non tantum peccatores, sed nec praesciti existentes in gratia pertinerent ad ecclesiam. Lutherani nunc sic diffiniunt ecclesiam: est congregatio iustorum ver credentium.

Horum omnium intellegere nequeo impia magis an stultior sit assertio. Utorsque aperte damnavit Christus suo ore, qui dixit: Simile est regnum caelorum saganae missae in mari quae bonos pisces et malos contineret [Matth. 25]. Rursus et in parabola nuptiarum servi egressi in vias congregaverunt omnes quod invenerunt bonos, et malos, et impletae sint nuptiae discumbentium. Et iterum Matthaei 25: Simile et regnum caelorum decem virginibus, quarum quique erant prudentes, quinque erant fatuae. Quibus parabolis regnum caelorum, hoc est, ecclesiam suam nobis Christus declaravit, nec minus illud ipsum demonstravit Dominus, Matth. 17. Cum peccantem in nos fratrem jussit denunciati ecclesiae, et contumacem et inobedientem, extra ecclesiam fieri. Et Apostolus in domo magna ecclesiae non solum vasa aurea, et argentea, sed lignea, et fictilia, esse praedicat: quaedam in honorem, quaedam in contumeliam [2 Tim 2].

Ex quibus colligitur, et justos et peccatores ad Christi ecclesiam pertinere, nam et Judas ministerum Apostoli habebat in ecclesia, cum

esset sceletratus et malus. Ideo peccatores non sunt extra ecclesiam, sed adhaerent suo capiti, saltem sicut paleae tritico, ut significanter dixit August. 7 contra Donatistas.

Secundo colligitur Paganos ad ecclesiam non pertinere, cum Paulus dicat eos esse foris. De haereticis autem disputatur a recentioribus Theologis, an pertineant ad ecclesiam. Nam apud veteres non vertebatur in dubium, cum Cyprianus dicat in epistola ad Rogatianum, eos esse egressos de ecclesia et altare profanum foris collocasse. [p. 692b] Ad eum modum loquitur et Hiero. Sed disputatur, quoniam utrinque sunt rationes non inapparentes.

Primo Paul. dicit, de his quae foris sunt non iudicat ecclesia, sed iudicat de haereticis, ergo non sunt extra ecclesiam. Secundo haeretici tenentur legibus ecclesiasticis, ergo pertinent ad ecclesiam. Tertio sunt baptizati, et deferunt characterem Christi, ergo, etc.

Sed his non obstantibus, respondetur. Haeticos, et schismaticos esse sectos et divisos a corpore, hoc signat nomen schismaticus Graece, et idem haeretici, hoc est diversa loquentes, et non uniti ecclesiae. Secundo sic habet sententia doctorum, et universalis ecclesiae, haeticos esse separatos ab ecclesia. Tertio Paul. ad Ephes. 4 inquit quod his tribus rebus continetur ecclesia, et colligantur ejus membra, puta uno Domino, una fide, uno baptisate, uno Deo, qui et est pater omnium, etc. Sed non est convenientia inter haeticos et ecclesiam in unitate capitis fidei et sacramentorum; ergo, etc. Quarto c. firmiter de summa Trinit. etc. dicitur: una est ecclesia extra quam nemo salvatur, et haeticos non posse salvari quia sunt extra ecclesiam; ergo, etc. Ad objecta in oppositum facile respondetur: propter susceptam religionem jus habet in alios ecclesia.

Est et aliud quod ab eisdem disputatur, an excommunicati sint extra ecclesiam. Videtur quod sic, quia idem est, excommunicatum esse, quod rejectum et praescissum a corpore Christi, ergo sicut haeretici sunt extra ecclesiam, ita et excommunicati.

Respondetur quod non sunt extra ecclesiam sicut haeretici, quia dumtaxat excluduntur a communione bonorum ecclesiae et gratiae, quia pia mater ecclesia suarum clavium potestate, membra quaedam arida intus mortua, et a spiritu vitae separata rejicit, et excludit a communione sui corporis, quod medicinali quadam paena sit ita bonum ejus, qui excluditur, vel aliorum membrorum, cum alioqui habeant integram fidem, et sint catholici.

Ex his colligit quo vinculo colligentur Christi fideles in unitatem ecclesiae catholicae. Ipsum est quod est annotatum a Paul.: unus Dominus, una fides, unum baptisma, hoc est, in unitate fidei et sacramentorum.



His praemissis, respondetur ad primam controversiam. Primum principium. Certum et infallibile ex quo potest demonstrari aliquid esse verum et indubitato tenendum in fide et religione Christiana, est, sine aliquo scripto ecclesiastica traditio et universalis ecclesiae communis definitio. Bifariam accipiunt aliquid fideles ab ecclesia. Primo per traditionem et eam antiquatam sine aliquo scripto, ut de baptismo parvulorum refert Origenes. Secunda per definitionem in scripto, ut de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio in conciliis definita.

Hanc regulam eripere conantes haeretici adeo confusa, dubia, incertaque reddunt omnia, et nec [p. 693a] ipsa scripturae autoritas (quam volunt esse certam regulam fidei) illis certo constare possit. Quocirca demonstratur conclusio sic. Sed potius sunt hae claves asumendae.

Prima clavis. Religio, fidesque christiana ad supernaturalem hominis finem spectat, et propterea lumen humanae rationis excedit, et ab alio supernaturali lumine dependet, puta a Deo ipsi revelante et testificante. Haec omnia omnibus sunt indubitata. Ex quibus colligitur secunda clavis.

Soli divinae infallibilique veritati innitur fides nostra et religio, quae divina veritas hominibus suum finem, ad quem conditi sunt, et media, quibus ad Deum pervenire debeant revelare et ordinare dignata est: quoniam ad utrumque per se infirma est humana natura. Hoc est igitur primum nostrae fidei et religionis principium certum et infallibile, divina veritas quae ne falli potest, nec fallere, ad quam reducere oportet, quaecumque tenemus ad fidem religionemque pertinentia. Ex quibus principiis colligitur fidei conclusio.

Si omnes vocem audiremus nobis intus, aut dextra loquentis Dei, et docentis necessaria cognitu, certique essemus Deum esse, qui intus nobis loqueretur, aut extra, nihil dubitaremus Deo testificante credere, nec incideret in controversiam quod ad fidem religionemque nostram certo pertineret, quoniam omnia et sola illa rederemus necessario tenenda, quae certo a nobis constaret a Deo revelata. Sed non semper per se ipsum nobis omnibus loquitur Deus, nec per se docet, aut proponit necessaria omnia, quae vult nos credere, ideo multae frequenter in ecclesia incidunt ambiguitates et fluctuationes.

Ergo necesse est aliam habemos regulam infallibilem, ad quam necessario reducendum sit quidquid ad fidem religionemque nostram certo pertinere, oportet credi. In qua reductionem ad ipsius fidei nostrae meritum et profectum, difficultatem nonnullam inesse voluit divina providentia, ut nonnihil ad fidem prius cooperaretur affectu, nam Deo ita nobis palam loquenti testificante quis posset non credere? Deinde ferme compulsus crederemus, ut daemones qui credunt et contremiscunt.

Vel statim crederemus ut Thomas, cui nolenti credere condiscipulis tustificantibus se vidisse, viventem Dominum, nisi ipse suis oculis inspexisset, et manibus tractasset, dixit Dominus: quia vidisti me Thoma credidisti. Beati qui non viderunt et crediderunt [Joan. 2]. Non pronuntiavit Thomam beatum (sicut antea Simonem credentem, et confitentem cum esse Christum filium Dei vivi) sed eorum fidem beatitudinis praemio dignam praedicavit, qui non videntes crediderunt, sed Thomae dixit, tu credis quia vidisti et palpasti, nihil magnum facis: illi demum beati erunt, qui non videntes, in me crediti sunt.

Hi sunt, qui nunc ecclesiam catholicam audientes credunt quae ab ea in scripturis, vel sine scripto aliquo traduntur. Cum ergo immediate Deus nobis non loquatur, sicut olim fecit prophetis, hanc ecclesiam debemus habere pro infallibili regula, per quam regulari debent, quae ad religionem nostram pertineant. Ergo haec debet esse prima et infallibilis regula rerum ad fidem pertinentium, et eorum etiam quae per scripturas nobis traduntur, et ipsarum scripturarum.

Haec ecclesia quae nobis proponit quae ad religionem pertineant, immediate et regitur, et docetur a Christo, ergo non potest falli. Patet antecedens, quoniam ipsa est, et vocatur Corpus Christi, et Christus caput ecclesiae, et est futurum perpetuum caput illius: ergo necesse est corpus ab illo regatur, [p. 693b] et ipsum caput influat in membra, ergo non magis potest falli quam ipsum caput. Quamvis aliqua membra etiam praecipua, ut aprelati sint mali, in propositione tamen eorum non reguntur suo sensu, sed alieno.

Item ecclesia vocatur et est sonsa Christi, ut in Canticis cap. 4: Sponsa mea, hortus conclusus, fons signatus, etc. Si ergo Christus habuit hanc sponsam, et non fuit bigamus assumens aliam, necesse est perpetuo regatur ab illo. Ad Ephe. 5.: Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino, quia vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiae, et sicut ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres etc. Et ibi, sic Christus dilexit ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, etc. et infra. Nemo carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus ecclesiam. Deinde de viro et uxore. Erunt duo in carne una, sacramentum hoc magnum est: eo autem dico in Christo et ecclesia.

Vides quomodo et nutritur, et fovetur ecclesia Christi a Christo, sicut a te tua caro. Hunc fontem signatum relinquentes haeretici, fecerunt sibi cisternas etc. [Hiere. 21] Et<sup>43</sup> idem pollicitus est Dominus: Ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi [Matth. 28]. Et Apostolus de eadem 1. Timot. 3: Ecclesia Dei, quae est fundamentum et columna veritatis

---

<sup>43</sup> Texto: e.

etc. Item Joannes 14: Ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, ille vos docebit omnia. Non relinquam vos orphanos, etc.

Hoc promisit cunctis fidelibus, quia cap. 17. inquit. Pater non tantum pro eis rogo, sed pro his, qui credituri sunt per eos, etc. Unus paracletus fuit Christus, quo cum fidelibus conversante ecclesia non potuit errare, loco sui missus est Spiritus sanctus alter paracletus, quo regente et docente atque non potest aeque errare quam cum regeretur a Christo: ergo nec nunc cum regatur et doceatur ab eodem.

Item Matth. 16: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam. Relativum, eam, omnes referunt ad ecclesiam, etc. Sed haec est illa ecclesia, quam Dominus fundavit supra illam petram, et Petrum illum Simonem confitentem Christum Filium Dei vivi.

Ejusmodi testimoniis demonstrarunt hanc veritatem successores Petri Leo primus atque sanctus et doctus ad Augustam epistola 14 et ad Theodoram epistola 69. Et Julius I in suis decretis, adducens illud ex Psal, 47: Circumdate Sion et complectimini eam. Postremo est articulus in symbolo Nicaenae fidei. Credo sanctam ecclesiam, et sanctorum communionem. Credere sanctam ecclesiam est credere, quod in terris est congregatio fidelium, quae regatur ab spiritu sancto, et quae totam spem suam figit in unum Christum.

De his tractarunt recentiores latissime, Cardinalis Cajetanus duobus opusculis, item Cardinalis de Turrecremata in volumine de summa potest. Ecclesiae. Joannes Driedo. de ecclesiasticis dogmatibus, li. 4. ca. 2. Et novissime Albertus Campensis in primo lib. ecclesiasticae hierar.

Sic igitur primum principium rerum ad religionem pertinentium, Ecclesia, sive ecclesiastica traditio per scripturam, vel per antiquatum usum citra aliquam scripturam, Per haec potest patere ad primam Controversiam.

#### 4. Melchor Cano

a) BARCELONA. Biblioteca de San Cugat. Ms. B, fols. 9v bis (1543-1544)

[fol 9 bis v] [...] Articulus 10. An pertineat ad summum pontificem fidei symbolum condere. Conclusio affirmativa. Ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli. Probat tripliciter. Quia ad Deum pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei 24. q. 1, cap. quoties, et 8<sup>a</sup>. d. cap. urbes, et cap. maiores de baptismo et eius effectu. Probat 2<sup>o</sup> Lucae 22: Ego rogavi pro te, etc. 3<sup>o</sup>. Quia alias orirentur scandala. Ultimo. Quia caetera ad ecclesiam pertinentia pertinent ad pontificem. Ergo et fidei symbolum proponere.

Hic primo quaeri potest. Primum, an in ecclesia sit alia auctoritas infallibilis veritatis. Et circa hoc an ecclesia possit errare in his quae pertinent ad fidem. Item, an haeretici sint de ecclesia militate Christi. Et an excommunicati an sint extra ecclesia. Adest demum, an ecclesia pro conventu iustorum solum accipatur. Quae omnia habes prima parte, q. 1. art. 8.

Idem tamen est an possit fides ecclesiae manere in uno solo, an potius necesse sit fidem catholicam in multis perseverare. Ad hoc Alexander in fine sui tertii in expositione symboli apostolorum, dicit quod opinio dicentium in sola Virgine stetisse ecclesiam tempore passionis Christi, in qua sola fides mansit videtur sibi vera. Et Guillelmus in suo rationali divinorum officiorum dicit quod candela quae occultatur in officio matituitinali hebdomadae sanctae significat fidem Christi, quae in sola Virgine remansit, per quam postea omnes fideles docti et illuminati sunt.

Hoc Turriscremata habet lib. 2 suae summae cap. 61. non esse inconueniens concedere; imo, probare nititur multis argumentis omnes discipulos et apostolos errasse in fide. Probatur. Matth. 26: Omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte; scriptum est enim, etc. Ubi glossa interlinealis: id est, ab unitate fidei solventur. 2°. Lucae 24. legitur quod verba mulierum annuntiatura apostolis Christum resurrexisse visa sunt eis quasi deliramenta. 3° Marci 16, quod Christus reprobavit incredulitatem eorum. 4° auctoritate Gregorii, Hieronymi atque Augustini, Ambrosii atque Isidori.

Ad hoc dicendum est. Prima propositio. Stultum est [fol. 10r] asserere quod tempore passionis non mansit ecclesiae fides praeter quam in beata María. Probatur primo. Quia inter gentes non est verisimile eo tempore nullum esse qui legem naturae servaret, saltim de parvulis gentium. Id negari non potest. Habebant enim sua sacramenta, quibus parvuli iustificabantur, ut 4°. Sententiarum a theologis definitur. Et confirmatur. Magi, quia adorato Christo rediere in regionem suam, aut nondum non erant omnes defuncti aut non est credibile ab eis neminem esse instructum de fide Christi.

2°. Principaliter arguitur de samaritanis, quorum multi credidere in Christum, nec habet apparentiam quod omnes in illo triduo amiserunt fidem cum non sit verisimile ad omnes famam pervenisse. 3°. Multi iudaei erant dispersi per orbem, ad quos ecclesiae praedicatio non pervenerat, et nulla ratione potest credi omnes tales<sup>44</sup>: iudaeos fidem amisisse. Augustinus expresse tenet hoc super Psalmo 118: Ne auferas de ore meo verbum veritatis. 4°. Cum ecclesia importat collectionem fidelium certe; si unus solus habet fidem, non potest dici fides catholica; id est, ecclesiae universalis quam unus solus tenet.

---

<sup>44</sup> Ms. 108.

2<sup>45</sup> propositio. Dicere quod Petrus amisit fidem et omnes apostoli in passione certe est falsissimum et mihi videtur cum sacris literis pugnare. Et magister Astudillo dicebat esse paene haereticum contrarium. Tamen Hugo Archidiaconus de providentia, dist. prima et contionatores ita solnet dicere. Sed probatur propositio. Lucae 22.: Dominus dicit: Ego rogavi por te ne deficiat fides tua. Non dixit charitas seu confessio fidei, quia haec amisit. Et quod de persona Petri singulariter loqueretur manifeste patet tunc ex eo quod Dominus promisit: Simonem. Simonem ecce. Et deinde: Ego rogavi pro te. Rursus ex eo quod subdit: Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Sic Chrisostomus, Theophilactus, et Beda et Ambrosius. Imo, nullum sanctorum ego vidi qui non ita sentiret de hoc loco Lucae.

Et ratio convincit. Quia quaemadmodum alia quae dicta sunt apostolis a Domino, licet in successores transferantur, tamen prius oportebat speciali privilegio Christi in persona Petri verificentur. Probatur Lucae 22 cum dictum esset: Visa sunt eis deliramenta. Quasi vestigio subditur: Petrus autem surgens cucurrit ad monumentum. Super quae verba Eusebius dicit: Solus enim ipse credidit feminis dicentibus se angelos vidisse. Certe hic est sensus apertus evangelistae. Ideo per adversativam coniunctionem dicit: Petrus autem.

Praeterea Matth. 28 dicitur quod apostoli abierunt in Galileam in mentem ubi constituerat illis Iesus. Et videntes eum adoraverunt, quidam autem dubitaverunt. Quam historiam Marcus plenius explicat cap. ultimo. Quod autem haec dubitatio debeat referri ad tempus quo Christus illis apparuit docet Remigius, Super Matthaeum. Nec est verisimile quod post tot argumenta, post conversationem 40. dierum in die ascensionis dubitaverint. Sed dicit quosdam dubitasse propter incredulitatem, quam Dominus apud Marcum reprehendit.

3<sup>a</sup> propositio. Fides ecclesiae semper in multis manebit. Hoc probatur 4<sup>o</sup>. argumento facto pro prima propositione. Ita 1<sup>a</sup>. Cor. 12.: Corpus non est unum membrum, sed multa. Et ad Ephe. 4<sup>o</sup>. Item Ioannes 14. 15. et 16. loquitur, et Matthaeo ultimo cum multis loquitur Dominus, non cum uno.

Argumenta solum probant quod in confessione fidei defecit Petrus et apostoli, aut in fide vera et firma quae per dilectionem operatur. Et ad hoc potest referri consuetudo illa ecclesiastica extinguendi omnes cereos excepto uno, quia ex his quae Christo committebantur omnes habuere fidem extinctam et mortuam excepta beata Maria. Citatur Augustinum in Psalmum: Saepe expugnaverunt me, dicens aliquando in solo Abel ecclesiam fuisse, quod tamen solam credebat.

---

<sup>45</sup> Ms. 2<sup>a</sup>. 2<sup>a</sup>. Repetición.

Item, quia cum Abel occissus erat, iam alii homines erant. At bene Caietanus adnotat, alias non diceret Cain: Quicumque invenerit me occidet me. Sed est Augustinus intelligendus quod solus tunc unus fidelis iustus describitur in sacra pagina, nam Adam et Evam [fol. 10v] peccatores reputat. Ideo dicit in solo Abel fuisse ecclesiam, quemadmodum apostolus ad Hebraeos ait Melchisedech sine patre, sine matre esse, non quod parentes non habuerit, sed quia expressi in sacra scriptura non fuerint, etc.

At vero erit dicendum circa argumenta quae prima parte adducta sunt ad probandum ecclesiam non posse errare, nihil aliud probare videtur nisi quod fides nunquam deerit in ecclesia. Quo tamen admissio poterit ecclesia invincibiliter ignorare quidquam esse a Deo revelatum. Nec propter hoc amittet fidem. Verbi gratia aliquando fuit dubium an beata Catharina Senensis habuerit stigmata Domini in corpore, et definivit pontifex quod post Paulum praeter beatum Franciscum nullus illa habuit. Quid vetat quod ecclesia id teneat firmiter, etiamsi nunquam a Deo fuerit revelatum?

Est aliud exemplum. Beatam Mariam non fuisse conceptam in peccato originali supponimus pro nunc non esse revelatum a Deo<sup>46</sup>. Poterit ecclesia id tenere esse a Deo revelatum et determinare ab omnibus catholicis id esse tenendum. Et tamen in hoc falleretur, non tamen faceret fidei iacturam cum invincibiliter ignoret an Deus id revelaverit.

Hoc dictum motum est propter cardinalem Turremcrematam, qui 2º libro suae summae ecclesiasticae cap. 91 tenet ecclesiam in fede et in moribus non posse errare esse accipiendum ut intelligamus ita assistere ecclesiae usque ad saeculi consumationem, ut nunquam vera fides deficiat in ea. Nullum enim erit tempus in quo non sint aliqui habentes fidem veram per dilectionem operantem. Et ita glossa intelinealis in id: Portae inferi non praevalent adversus eam. Videtur intelligere dicens; id est, non separabunt eam a charitate mea et fide.

Et s. Thomas in 4 dist. 6. sic intelligit id: Ego autem vobiscum sum, etc., quia videlicet non est probabile totaliter fidem ecclesiae deficere. Nihilominus dicendum est primo quod sine dubio ita est fidem et charitatem nunquam defecturam in ecclesia. Ut patet Matth. 13., ubi dicentibus ad patrem familias: Vis eamus et colligamus ea; scilicet, zizaniam, respondet: Sinite utramque crescere usque ad messem et tempore messis, dicam messoribus: Colligite, messes autem, ut ipse Christus exponit, consummatio saeculi est. Igitur usque ad consummationem saeculi tritici; id est, boni, simul cum zizaniis; id est, mali permanserunt.

<sup>46</sup> En 1854 definió el papa Pío IX la inmaculada concepción de María. Cf. DS 2803-2804.

2º dico quod cum etiam oportet concedere ecclesiam in fide errare non posse in sensu qui explicatus est duabus illis conclusionibus. Nec de hoc habet catholicus dubitare. Hoc probat prima ratio principalis cum sua confirmatione. Hoc 2ª ratio principalis. Dicitur enim ecclesia ab apostolo columna et firmamentum veritatis. Hoc etiam 3<sup>um</sup>. argumentum Ioannis 15. et 14. Non enim Spiritus veritatis doceret omnem veritatem si aliquid falsum haberetur in ecclesia tanquam verum et certum, nec suggeret Spiritus quae essent a Deo revelata si aliquid haberet ecclesia tanquam revelatum a Deo quod revera non esset revelatum.

Probatur etiam unico argumento efficacissimo. Quia tunc ecclesia posset recipere aliquem librum tanquam revelatum a Deo, qui tamen non esset, cum sit eadem ratio de una propositione quae de uno libro. Consequens est haeticum. Iam enim non valeret argumentum: Ecclesia habet epistolam Pauli ut revelatam a Deo, ergo ita est. Quaeri posset hic an concilia in fide possint errare. Cuius determinationem habes art. 8. in prima parte.

### 5. Diego de Chaves

ROMA. Biblioteca Apostolica Vaticana. Ott. lat. 1051. Ms. 1051, fol. 37r-40r (1547).

[fol. 37r] [...] Sed est dubium. Sequitur quod non solum papa, sed neque episcopus potest errare. Et sic non est magnum privilegium papae. Quia si episcopus facit quod in se est, Dominus adiuvabit illum et non errabit. Consequens tamen est falsum.

Respondetur negando sequelam. Ad probationem nego antecedens. Nam erravit etsi facit quod in se est, sed bene verum est quod non imputabitur illi ille error, ut in concilio carthaginensi erraverat gravissime et ibi interfuit Cyprianus.

Et tamen in 3 Parte q. 64. art. 9<sup>47</sup> quaeritur quomodo intelligatur quod ecclesia non potest errare. Utrum possit invincibiliter errare?<sup>48</sup> Potest enim esse quod ecclesia non posset deficere, etc., in fide, sed neque possit errare?<sup>49</sup> V. g. ignorabatur olim utrum Spiritus sanctus procederet a Patre, tamen invincibiliter ignorabatur Filioque?<sup>50</sup> Ita est quaestio haec<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Aparece escrito a continuación en el cuerpo del texto: *Haec lectio est magistri Cano loco fratris Didaci de Havez que tene muxa xaueca.*

<sup>48</sup> No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

<sup>49</sup> No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

<sup>50</sup> No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

<sup>51</sup> Ms. quae. Aquí se ha colocado en vez en el cuerpo: haec.

Dubium movetur aliquod propter Turrecrematam c. 91, lib. 2 suorum operum. Dicit quod ecclesia non potest errare in hunc modum, *que es dezir que* semper habebit fidem usque ad consummationem saeculi. Et citat illud Matth. 16 *en la glosa que dize* super illa verba: Et portae inferi [fol. 37v] non praevalent adversus eam. Et citat S. Tho. in 4. dist. 5. q. 1<sup>a</sup> art. 3 quaestiu- cula 2. ad 3<sup>um</sup> unde adducit illud Matth., Ecce ego vobiscum sum usque ad, etc., ubi declarat quod fides nunquam deficiet in sua ecclesia. Et hoc videtur confirmari quando Dominus promisit Petro, etc., Ego rogavi pro te, etc.

Inter ista testimonia est illud Matth. 13. Quando pater familias seminasset semen etc., et declarat Dominus quod tempus messis est. E parabola dicitur quod semper erit fides. Et ex hoc tenetur quod ecclesia non potest errare in fide, tam in proponendo quam definiendo. Et sic tenet firmiter quod invincibiliter non potest ignorare pertinens ad ecclesiam. Et in hoc distinguitur quod quicquid proiecerit tanquam falsa, sunt falsa, et quicquid habuerit tanquam verum, sunt vera. Et in hoc distinguuntur a sanctis et a veris doctoribus.

[fol. 38r] Utrum sancti possint invincibiliter errare?<sup>52</sup> Et hoc patet ex 1. Tim. 3<sup>o</sup>: Ecclesia est firmamentum et columna veritatis, etc. Non dicit colum- na fidei, sed veritatis. 2<sup>o</sup> patet Ioan. 14 ubi dicit Dominus quod dabit alium paraclitum Spiritum veritatis, etc. Et ille docebit vos omnia. Ergo. Igitur ad- ministraverit omnem veritatem. Et idem cap. 15. et 16: Docebit omnem veri- tatem. Et est argumentum irrefragabile. Si non posset ecclesia errare, ecclesia posset nobis proponere librum non sacrum pro sacro. Et sic posset invincibili- ter ignorare. Hoc autem est haereticum. Ergo non potest ecclesia, etc.

Aliud dubium est an fides potest manere in uno solo fideli an necesse sit in multis perseverare. Hoc movetur propter aliquos qui asserunt quod in passione Christi mansit fides in sola vergine Maria. Et hoc tenet Alexander in fine 3 partis in responsione symboli. Et dicit: Mihi placet haec opinio. Et hoc idem tenet author in Rationali divinorum officiorum quae in *semana* sancta. Reddit enim rationem: *Porque* non extinguitur una lucerna dicit quod beata Virgo sola [fol. 38v] fuit quae habuit fidem.

Hoc idem tenet Turrecremata lib. 3<sup>o</sup> suae Summae cap. 61. Et probat multis argumentis. Quorum<sup>53</sup> primum argumentum est ex illo: Omnes vos scandalum patiemini in me ista nocte. *A ninguno saca* dispergens. Ergo. *Dize la glosa*: id est, ab una fide solventur. Et desumitur argumentum. Et 2<sup>o</sup> argui- tur ex Lucae 24: Quod verba dicta a mulieribus visa sunt illis quasi delira- menta. Tamen si habuissent fidem, etc. Ergo. 3<sup>o</sup> ex Marci ultimo *dize que* in- crepavit incredulitatem et duritiam cordis. Et ibi erant omnes apostoli. Ergo.

<sup>52</sup> No está en el msnuscrito el signo de interrogación.

<sup>53</sup> Sigue en el manuscrito: primum est st. Ello parece que sobra desde lo que sigue.



2º citat Augustinum, Gregorium, Isidorum, Hieronymum, Ambrosium. Dicunt quod sola virgo fuit quae tunc habuit fidem. Et Ambrosius dist. 50 cap. fidelior factus est Petrus, etc. Anselmus super Psal. 68 super illa verba: Defecerunt oculi mei, *dize que* intelligitur illud versum de apostolis. Ex illa declaratione patet intentum.

Sed sit 1ª propositio. Quod stultum est asserere quod tempore passionis in nullo fuit fides nisi in virgine. Patet. In parvulis circuncissis apud iudaeos *o de algunos* [fol. 39r] alios sanctos. Praeterea multi fideles erant dispersi per orbem ad quos non pervenerat praedicatio Christi. Ergo. Dico quod est falsum dicere quod fides explicita Christi mansit in beata virgine tempore passionis. Patet. Quia non est verisimile magos non praedicasse et instruisse filios suos *o servos* in fide Christi. Et patet adhuc apud Abagano qui speravit adventui Christi et scripsit epistolam Christo ut mitteret discipulum. Et adhuc patet Ioan. 4. cap. multi samaritani crediderunt in Christo. Ergo non est probabile nec credibile quod perdiderint fidem. Et etiam de Maria Magadana et de Chananea.

3º dico quod nec Petrus nec apostoli alii perdiderunt fidem. Hoc dicit Augustinus Super Psalmum 118 contione 13 per illud versum: Ne auferas de ore meo verbum veritatis. Et patet. Lucae 22 dicit: Ipse vos Sathanas expeitiit, etc. Dominus et loquebatur Petra. Quod loquar in una petra patet *porque* antea loquebatur aliis. Et sic patet in Augustino quod loquebatur Petro. [fol. 39v] Et quod loquitur de fide patet. Et quod non defecit patet. Quia Christus oravit pro ilo. Et illa oratio non fuit inanis. Confirmatur. Non perdidit fidem. Sed aliqui dicunt quod intelligitur de fide finaliter. Sed est expositio est nulla.

2º patet ex Lucae 24. Cum mulieres venissent visae sunt eis quasi deliramenta. Et post: Petrus autem surgens, etc. Et nota illam propositionem: Consensit. Et ita sanctus Thomas in Catena aurea citat Davidem super illum locum. Dicit: Solus ille credidit, etc. Praeterea Matth. 28. dicit quod discipuli ubi abierunt in Galileam, etc. Quidam autem ex illis dubitaverunt. Et divus Remigius super hunc locum dicit quod non debet intelligi quod tunc dubitaverunt patres qui conversaverunt tot diebus, etc. Sed dictum est propositum suum. Nam evangelistae aliquid narrant quod debebat manere. Priusquam dico quod ecclesia nunquam salvabit fidem in uno, sed semper perseverabit in multis. Alioquin non<sup>54</sup> erit ecclesia, quae ecclesia *pare dezir* collectio. Item apostolus 1 Cor. 12. dicit quod ecclesia est corpus. [fol. 40r] Caput est Christus. Sed corpus non est unum membrum, sed multa membra. Ergo sequitur intentum.

Sed arguitur in contrarium. Non probavit nisi de confessione fidei. Nam fides et capitur pro confessione fidei. Et sic intelligitur quando sancti dicunt

<sup>54</sup> Non. Falta en el manuscrito.

quod Petrus defecit in fide. Hoc intelligitur. Et ita intelligitur Augustinus de latrone. Et ita Ambrosius alio modo intelligitur. Sed capit fides 2º modo pro confessione cordis. *A lo de los cirios* Ruphinus lib. 5. De divinis officiis cap. 26. dicit quod cerei extincti significant priores prophetas occisos a iudeis, ultimus autem designat Christum. Et argumenta in contrarium solum probant quod in confessione fidei defecit Petrus et apostoli in fide viva et formata, quae per dilectionem operatur.

Et ad hoc potest referri consuetudo illa ecclesiastica extinguendi omnes cereos excepto uno, quia ex his qui Christum commiserantur<sup>55</sup> omnes habuerunt fidem extinctam et mortuam excepta Virgine Beata. Ad auctoritatem quae evangelista citat super Psalmum: Saepe expugnaverunt, etc., dicentes aliqui quod in solo Abel ecclesia fuisse. Respondetur. 1.º. Quod illud est falsum cum Adam credebat eum, quia cum Abel occissus fuit, iam alii homines erant, ut bene notat Caietanus. Aliter non diceret Cain: Quicumque invenerit me, occidet me. 2º dicit quod, quia sacra scriptura inter iustos eius temporis non connumeret nisi Abel. Quemadmodum apostolus ait in epistola ad Hebraeos Melchisedech sine patre, sine matre, non quod parentes non habuerit, sed quod expressi in sacris scripturis non fuerunt<sup>56</sup>.

## 6. Domingo de las Cuevas

VALENCIA. Biblioteca del Patriarca o del Corpus Christi. Ms. 20 (1551-1552).

[fol. 48r] [...] Art. 10<sup>us</sup>. An ad summum pontificem pertineat symbolum fidei ordinare. Conclusio affirmativa.

[fol. 49r] 1º dubitatur quid intelligamus in praesenti nomine ecclesiae, ut postea videamus quid sit auctoritas ecclesiae. Ad hoc respondeo. Primo. Ecclesia ex vi vocabuli significat convocationem. 2º dico quod congregatio etiam malorum dicitur ecclesia, ut habetur in Psalmo: Odivi ecclesiam malignantium. Id autem raro fit. Et in novo testamento non reperitur. 3º dico quod non est idem ecclesia et synagoga. Quia ecclesia non dicitur synagoga, licet synagoga frequenter dicatur ecclesia, cuius rei rationem habet Augustinus. Psalmus 81 verso 1º incipit: Deus stetit in synagoga deorum. Et ratio est, quia synagoga congregationem significat, tam hominum quam animalia et iumentorum. Ecclesia vero convocationem significat. Et quia in veteri testamento congregabantur animalia in usum sacramentorum, ideo dicebatur

<sup>55</sup> Ms. conmiscabant.

<sup>56</sup> Dice el amnucito a continuación: *Estos doze reglones son del cuaderno del maesso y a lo que yo pienso fray Diego de Chaves lee por ellos porque tanta sagrada escritura no es de otro.*

synagoga. Cum ergo loquimur de ecclesia, de convocacione loquimur hominum viatorum.

2º dubitatur. Qui sint ista ecclesia. Iam quod ecclesia dicitur convocatio viatorum, et specialiter dubitatur an haeretici sint de ecclesia. Et pars affirmativa probatur. Ergo haeretici puniuntur ab ecclesia et tenentur legibus ecclesiae. Ergo sunt de ecclesia. Ergo. Sequentia probatur. Quia propterea nos dicimus quod indi non possunt puniri, quia non sunt membra ecclesiae. Praeterea. Haeretici habent characterem indelebilem quo distinguuntur et [fol. 50r] separantur ab infidelibus, qui non sunt de ecclesia. Ergo sunt illi de ecclesia. Praeterea. Cum papa sit haereticus, non est ipso facto depositus, ut legitur a s. Thoma, sed venit deponendus. Si ergo papa cum sit membrum erit de ecclesia, ergo et haereticus.

Ad conclusionem respondetur quod, si proprie loquamur de membris ecclesiae, illi non sunt membra ecclesiae. Et ista propositio probatur. 1º Ephe. c. 4.: Unum corpus, unum baptisma, unus Deus, una fides. Haeretici autem non habent unam fidem nobiscum. Praeterea. 1<sup>ae</sup> Ioannis 2º: Ex nobis prodierunt, sed iam non erant ex nobis. In quam sententiam exponit Cyprianus ad Rogatianum, et b. Gregorius 12. libro moralium c. 15. per totum, et b. Augustinus lib. 4 contra donatistas c. 2º tomo 7º. Probatur de consecratione dist. 4. c. Ecclesiam, ubi in col. papae appellat ecclesiam coetum catholicorum. Et cap. firmiter § 2º. et cap. firmiter de haereticis. Et concilium florentinum sub Eugenio 4º. Et ita habet usus ecclesiae, et sancti.

Et ad argumenta respondetur. Haereticus fidem non habet, characterem autem habet quando semel professa servat fidem. Quia non habet fidem, non est perfecte de ecclesia. Quia characterem habet, punitur ab ecclesia. Et papa etiam ratione characteris potest deponi post 2<sup>am</sup> admonitionem ecclesiae.

Dubitatur an haeretici sint de ecclesia. Et probatur quod non. 1ª Matth. 18 habetur: Si ecclesiam non audierit. [fol. 50v] Confirmatur. Excommunicatus est a consortio fidelium. Et confirmatur testimonio Augustini in illud 18.

Respondetur. Sub poena errorum tenendum est excommunicatos esse de ecclesia. Et probatur. Excommunicatus habet characterem et fidem, et aliquando charitatem. Ergo sunt de ecclesia Christi. Si excommunicatus conteratur et sit in gratia, etiamsi percusserit clericum. Praeterea. Quia aliqui inquisitores procederent contra excommunicatos.

Ad omnia argumenta respondetur concedendo quod vitandi sunt et quod privantur sacramentis ecclesiae. Nihilominus tamen sunt de ecclesia. Quia habent fidem et charitatem, et non vetat quod ecclesia privet membra sua in poenam.

4<sup>o</sup> dubitatur an homines mali et praesciti sint de ecclesia. Et probatur quod non. 1<sup>o</sup> Canticorum c. 4: Tota pulchra es amica mea et macula non est in te. Quod exponunt omnes sancti de ecclesia, maculam peccatum mortale. Et ad Ephe. c. 5., Christum exhibiturum aliquam ecclesiam Deo quae non habeat maculam nec rugam. Macula significat mortale, et ruga simplicitatem. Praeterea. In symbolo. Credo sanctam ecclesiam. Ergo. Articulus fidei est de ecclesia sancta. Sed mali non habent sanctitatem. Ergo. Praeterea B. Augustinus lib. 4. de allegato contra donatistas c. 3. et 4. [fol. 51r] aperte videtur dicere hoc. Istam haeresim habet Ioannes Hus in concilio constantiensi.

Respondetur. Haeticum est dicere hoc. Et probatur Matth. 3<sup>o</sup>: Et erat sicut ventilabrum, etc. Et clarius Matth. 13, Simile est regnum caelorum saena missae in mare, etc. Et 25.<sup>57</sup> virgines fatuae dicuntur sponsae Christi. Praeterea. De consecratione dist. 4. c. est unitas ex Cypriano et concilio Constant. 15.

Et ad argumentum dupliciter respondetur. 1<sup>o</sup>. Quod Salomo et Paulus loquebantur de ecclesia bonorum qui habent charitatem, probatur. Praeterea respondetur quod illi loquuntur de ecclesia triumphante, non de militante.

Ad secundum argumentum respondetur. Primo, quod ideo credo sanctam ecclesiam, quia semper est sanctitas in ecclesia. Vel 2<sup>o</sup>, id est, veracitatem ecclesiae in proponendo et explicando articulos fidei, quia ad illam explicationem concurrat Spiritus Sanctus. Et d. Augustinus et Cyprianus loquebantur de haeticis vel ad modum expositum.

3<sup>o</sup> dubitatur ubi sit maior auctoritas, in ecclesia vel in sacrist literis. Et probo quod in ecclesia. 1<sup>o</sup>. Ecclesia habet sibi sacramenta quae conferunt gratiam et charitatem. Et id non habet sacra scriptura. Ergo. Praeterea. Antequam esset scriptura sacra, erat ecclesia. Ergo. Probatur ex Augustini epistola contra Manichaeum c. 5<sup>o</sup>: Evangelio non crederem, etc.

Pro quaestione hac est primo attendendum quod haetici recipiunt sacram scripturam. Negant autem auctoritatem ecclesiae. [fol. 51v] 2<sup>o</sup> est attendendum ad nostram quaestionem. Impertinens est an papa sit supra concilium vel non. Sed contra dicimus quod sit ecclesiae potestas undecumque sit, vel in papa solo vel in concilio solo vel in utrisque. 3<sup>o</sup> est attendendum. Ecclesia dupliciter sumitur. Uno modo pro ecclesia ut includat sacros scriptores et scripturam sacram. Alio modo pro ecclesia quae nunc est excludendo scripturas. 4<sup>o</sup> est attendendum. Quod quomodocumque disputamus de ecclesiae, quaerimur de potestate quae est in ecclesia ut distinguitur ab apostolis. Et quod est duplex opinio.

---

<sup>57</sup> Ms. 15.

Et 1º. Abulensis in prologo super Matthaem c. 13. dicit capiendo ecclesiam ut distinguitur contra apostolos: Auctoritas ecclesiae est maior et certior quam auctoritas sacrarum scripturarum. Et probat. Propter quod unumquodque tale et illud magis. Sed assentimus evangelio propter ecclesiam. Ergo magis assentimus ecclesiae. Praeterea. Quia in epistola Iudae adducit apostolus quoddam dictum Enoch, quod christini non recipiunt ut revelatum a Deo. Sed reputat apocryphum. Cum ergo sacra scriptura habeat aliqua [fol. 52r] apocrypha, ecclesia nihil huiusmodi habeat, sequitur quod ecclesia est maioris auctoritatis.

2ª opinio est Diredonis 4. de dogmatibus c. 4. Si ecclesia includat ipsos apostolos et evangelistas et alios scriptores, est maioris auctoritatis quam sacra scriptura. Et probat. Includit totum quod includit sacra scriptura et aliquid aliud. Ergo est maioris. Si sumatur etc., ecclesia sine scriptoribus, maioris auctoritatis est sacra scriptura.

3ª opinio est Caietani. In opusculo de auctoritate papae et concilii c. 4. inquit. Sine distinctione scriptura sacra est maioris auctoritatis quam ecclesia ut ecclesia non includat scriptores. Et probat. Quia scriptura sacra est regula. Et ideo debet habere maiorem auctoritatem. Et infert Caietanus quod sicut tempore apostolorum magis erat standum dictis Ioannis evangelistae quam totius ecclesiae, etiam modo magis standum est sacrae scripturae quam totius ecclesiae.

[1ª propositio.]<sup>58</sup> Sed tamen prima propositio. Secundum rem et absolute loquendo de ecclesia quae modo est, ecclesia in proponendis scripturis [fol. 52v] et articulis tam certa est quam scriptura sacra. Et probat. Tota firmitas scripturae sacrae est a revelatione Spiritus Sancti. Sed in proponendis rebus fidei idem spiritus Sanctus assistit et concurrat cum ecclesia, et errare non potest. Ergo eadem firmitas est.

Praeterea. Respublica ecclesiae est sibi sufficiens in ordine ad finem supernaturalem, sicut omnis respublica perfecta est sibi sufficiens per ordinem ad finem. Sed ecclesia est optima respublica. Ergo est sibi sufficiens per ordinem ad finem supernaturalem per assistentiam Spiritus Sancti. Praeterea. B. Gregorius. Et habetur dist. 15. c. Sunt sancti.

[2ª]<sup>59</sup> 2ª conclusio. Loquendo de ecclesia quae modo est ut distinguitur ab apostolis et scriptoribus sacris auctoritas ecclesiae in proponendo est prior quoad nos. Quia nisi ecclesia proponeret nos, ignoraremus. Et hoc significat auctoritas Augustini supra citata: Evangelio non crederem, nisi me auctoritas ecclesiae commoveret.

<sup>58</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>59</sup> Al margen, sin indicación.

[3<sup>a</sup>.]<sup>60</sup> 3<sup>a</sup> conclusio. Capiendo ecclesiam pro ecclesia quae modo est ut [fol. 53r] distinguatur ab scriptoribus scriptura maioris auctoritatis est quam ecclesia. Et probatur. Quia ecclesia potuit errare circa res minimas, quae non spectant nec ad fidem nec ad mores. Sed scriptura sacra nec in uno apice potest errare. Ergo sequitur quod extensive maior est auctoritas scripturae quam ecclesiae. Et in hoc sensu intelligo Caietanum in illo loco supra allegato.

4<sup>a</sup> propositio. In suis veritatibus proinde, non quoad nos, immediatior est scriptura sacra quam ecclesia. Ex qua conclusione multa dissolvuntur.

Et probatur. Illa quae sunt in sacris literis sunt immediate revelata a Deo et dicta a Deo in mente scriptorum. Et ipsi sentiebant in se divinam revelationem et mantenentiam ab ipso Deo. At vero ecclesiae nulla fit revelatio in se et immediate. Sed in scripturis est revelatio. Ergo scriptura sacra est immediatior in se quam sit ipsa ecclesia.

[5<sup>a</sup> propositio.]<sup>61</sup> Non solum cum his limitationibus, sed sine dubio et distinctione, auctoritas scripturae est maior et certior et firmior [fol. 53v] quam auctoritas ecclesiae. Quam propositionem ego intelligo conditionaliter; id est, impossibile est quod erret scriptura sacra si scriptura sacra est. Sed si per impossibile scriptura et ecclesia dicerent contrarium, standum esset magis scripturae sacrae quam ecclesiae. Et probat ad Gal. c. 1: Si nos aut angelus de caelo aliter evangelizaverit quam a nobis evangelizatum est, anathema sit.

Et praeterea. Nos credimus modo ex sacris literis quod Deus est trinus et unus. Et profecto si ecclesia diceret nobis contrarium, non crederem illi. Ergo potius est vera scriptura quam ecclesia.

[Ad argumenta Driedonis.]<sup>62</sup> Unde ad primum argumentum Diredonis concedo quod ecclesia confert gratiam et habet sacramenta, et quod illo modo scriptura non facit. Neque tamen consequentia. Ratio est, quia ipsa scriptura sacra habet in se revelationem divinam et veritatem divinam. Et motivum nititur in secum divinum. Et illud est quare sit illa ita certa. Imo vero. Tanquam infinite et in radice charitas, et [fol. 54r] gratia est in scriptura sacra.

Ad secundum respondetur. Dato ecclesia fuerit prior secundum rem quam fuerint revelationis divinae mandata literis, tamen illae revelationes in mentibus apostolorum erunt certissimae. Sed illud argumentum probat quod in proponendo quoad nos prior est ecclesia.

Ad 3<sup>um</sup> respondetur quod illud est intelligendum quod est prior in proponendo et respuendo.

<sup>60</sup> Al margen, sin indicación.

<sup>61</sup> Al margen, in indicación.

<sup>62</sup> Al margen, sin indicación.

[Ad argumenta Abulensis.]<sup>63</sup> Ad argumenta Abulensis respondetur. 1º. Nos concedimus illi quod prior est auctoritas ecclesiae. Sed argumentum vult probare quod magis et firmior assentimur ecclesiae quam scripturae, quia assentimur scripturae propter ecclesiam. Verum ad hoc argumentum ex dictis patet solutio, quia illa regula Aristotelis habet verum quoniam antecedens producit hunc assensum: Hoc est evangelium, vel hoc est revelatum a Deo. Sed solum proponit. Et postquam proponit, Deus est qui producit. Veritas est quae producit. Et ideo argumentum illius nullum est. Unde ad argumentum respondetur quod illa maxima est intelligenda quod assensus antecedentis est causa a se [fol. 54v] consequentis. Secus si sit causa proponens et explicans. Ut si ego non audiam articulum a contionatore, non ideo magis assentio contionatori quam articulo.

Et ad aliud argumentum dico quod illo argumento motus erat. Et Caietanus et Iacobus dicunt epistolam Iudae non esse canonicam cum tamen contrarium habeatur in concilio carthaginensi, florentino et tridentino. Et Gelasius Papa. Unde supponitur quod illa sit canonica.

Ad argumentum Abulensis respondetur quod scriptores sacrarum literarum, etiam in ipsis historiis, adducunt aliqua dicta poetarum apocrypha, ut d. Paulus ad Tit. 1º adducit Epimenidem et Act. 15 adducunt Aratum poetam. Sed illa non adducunt doctores sacri tanquam sint revelata a Deo. Sed dicunt nobis quod illi poeta dixit.

6<sup>um</sup> dubium est. Loquendo de ecclesia quae modo est an universalis ecclesia possit errare. Respondetur. Ecclesia universalis in rebus fidei et morum errare non potest, et contrarium [fol. 55r] est haeticum. Duo volo dicere. Primo. Si ecclesia univesalis proponit aliquid toti ecclesiae ad credendum, illud est verum. Et 2º illud est credendum a nobis necessario.

Et probatur ad Ephe. 5: Christus est caput ecclesiae, et reliqui de ecclesia sunt membra, pedes et manus ipsius corporis. Unde quia pedes errat, caput errat, et ille error tribuitur capiti. Si ergo ecclesia errat, Christus errat. Consequens est haeticum. Ergo. Et conclusio nostra est de fide. Praeterea. Christus est vita et anima et inspirator ecclesiae. Si ergo ecclesia errat, vita sua et spiritus suus et anima errat. Consequens est falsum. Ergo et antecedens. Probatur ad Ephe. 4: Unum corpus, unum baptisma, unus Deus, etc. Praeterea. Omnes sancti in illud Osee 2.º: Sponsabo te mihi in fide. Unde omnes affirmant quod Deus est ecclesiae. Si ergo ecclesia erraret, dissolveretur matrimonium illud quod est indissolubile.

Ad ista argumenta et similia respondent haeretici. Verum est. Consequentia dubii confirmatur. Est sponsus ecclesiae. Non potest errare ecclesia. [fol. 55v] Sed separata illa coniunctione bene potest errare.

<sup>63</sup> Al margen, sin indicación.

Sed contra hoc est argumentum. Quia illud matrimonium est indissolubile. Ergo solutio nulla. Probatur Psalmo 47: Circumdate Sion et complectimini eam; narrate in turribus eius; ipse reget nos in saecula. Quo testimonio Iulius papa in 1<sup>a</sup> epistola decretalium probat nostram 3<sup>am</sup> conclusionem. Quia matrimonium illud est indissolubile. Et Leo papa epistola 14. et 69. ad Theodoram. Et probat ex illo Matth. ultimo: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Et Matth. 7. ubi comparatur Christus homini prudenti. Et Lucae 2<sup>o</sup>: Et regnabit in domo Iacob in aeternum et regni eius non erit finis. Et a c. 14. usque ad 18. Ioannis. Ubi promittit Christus se misurum paraclitum qui maneat vobiscum in aeternum. Et primae ad Tim. 3<sup>o</sup>. Hoc dico ut sciatis qualiter debetis conversari [fol. 56r] in domo Dei, quae est ecclesia Dei vivi, columna et fundamentum veritatis. Et ad Hebr. 12. Accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Hierusalem caelestem, etc.

Sed dubitatur an ex ignorantia invincibili potest ecclesia errare iam quod habetur quod non potest errare non habens ignorantiam. Cardinalis Turrismetana lib. 1<sup>o</sup> summae c. 8. ponit nostram conclusionem supradictam. Verum in lib. 2<sup>o</sup>, c. 91, declarat quomodo sit intelligenda. Et dicit quod ecclesia non potest errare; id est, a morte Christi usque in perpetuum non deficiet fides. Et probat sententiam testimonio glossae Matth. 16., Portae inferi non praevalent adversus eam. Et adducit Cardinalis in cap. ita Dominus 19. dist. Et credit esse opinionem D. Thomae 4. dist. 6., ubi adducit illud verbum Matth. ultimo, Ecce ego vobiscum sum.

Dato ergo absolute non possit esse error, dubitatur merito an cum ignorantia posset errare. Respondetur 1<sup>o</sup>. Haereticum est dicere quod ecclesia christiana in rebus fidei et morum potest errare etiam ex ignorantia invincibili et inculpabili. Et probat 1<sup>o</sup> illo testimonio Pauli: Est [fol. 56v] columna ecclesia et firmamentum veritatis. Praeterea. In definiendis rebus fidei Spiritus Sanctus est qui concurrat cum ecclesia. Haereticum est autem dicere quod Spiritus Sanctus habet ignorantiam invincibilem. Ergo et quod ecclesia in definiendis rebus fidei possit errare. Praeterea. Si potest errare, ergo ecclesia poterit proponere aliquid quod non est evangelium esse evangelium. Consequens est falsissimum. Ergo.

2<sup>o</sup> dico. Verum est et certum quod asserit cardinalis de Turrecremata, quod in ecclesia semper est duratura fides. Et probat. 1<sup>o</sup> Psalmo 118: Et ne auferas de ore meo verbum veritatis usquequaque. Ubi Augustinus dicit quod David gerebat typum et figuram ecclesiae. Et adducit Augustinus illud Luc. 22., Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua. Quod testimonium intelligitur, vel de universali ecclesiae vel de Petro et successoribus. Et Matth.



13. in parabola zizaniorum praecipit Christus apostolis ne convellant zizaniam de medio tritici, ne forte [fol. 57r] eradicetis simul, etc.

2º dubitatur an aliquando sit authentica fides tantum in uno fideli. Et Alexander Alensis 3.<sup>a</sup> parte, circa expositionem symboli, tenet partem affirmativam. Et Guillelmus, qui fecit librum appellatum divinorum officiorum. Et Turriscremata lib. 3 c. 61. Et Occham, et Almain, et Aliacus 3<sup>a</sup> dist. 23. Et probat 1º Luc. 18: Verumtamen filius hominis veniens putas inveniet fidem in terra. Praeterea. Augustinus Psalmo 128 in illud: Saepe expugnaveunt me a iuventute mea. Et glossa in illo loco quod solum Abel fuit iustus. Praeterea. Apostoli qui erant ecclesia perdiderunt fidem in tempore passionis excepta b. Virgine. Ergo. Et probat Luc. 24: Putabant verba mulierum deliramenta. Ergo.

Respondetur. De apostolis tractabitur q. 11 art. 1º et 2º. Tamen respondetur. Stolidum est et temerarium quod in triduo mansit fides in sola b. Virgine. Et 1º. Nos ibi dicemus. Nullus [fol. 57v] antea dixit quod apostoli non amiserunt plenarie fidem. Et etiam in triduo erant distantes a Ierosolymis plures synagogas fidelium iudaeorum. Unde stolidum est dicere quod in sola Virgine remansit fides. Praeterea. Quia multi erant fideles qui ignorabant invincibiliter. Praeterea. Pueri circumcissi non perdebant fidem per mortem Christi.

Et ad 1<sup>um</sup> respondetur Luc. 28: Christus loquebatur per exaggerationem et hyperbolem. Ad 2<sup>um</sup> de Abel respondetur. Stultum esset dicere et temerarium quod tempore Abel Adam et Eva non erant fideles, sed cum conversi fuerint, ut legitur Sap. 10: Non credibile est quod perdiderunt fidem. Unde b. Augustinus, et glossa, significat quod non legimus illo tempore alium iustum nisi Abel. Quemadmodum ad Hebr. 7 apostolus dicit Melchisedech esse sine patre et matre ex genealogia. Non quia non habebat illa omnia, sed quod non legebatur. Et ad 3<sup>um</sup> de apostolis respondetur quod, licet apostolos concedimus perdidisse [fol. 58r] fidem, tamen alii ab apostolis habuerunt fidem. Praeterea. Dicimus illos non esse haereticos, ut dicemus q. 11. art. 1º et 2º.

## PARTE SEGUNDA.

### LA PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

Son cuatro los puntos de la actual problemática religiosa Se hace notar aquí en primer lugar que la problemática presente es novedosa. A continuación se destaca que son precisamente los fieles los que forman la Iglesia de la tierra. Después se fija la atención en la autoridad que poseen dentro de la Iglesia los obispos y el Papa. Por último se fija la atención en el orden que

reina entre los fieles. Finalmente y en el punto quinto se realiza una exposición a modo de epílogo.

### 1. Una enseñanza novedosa

Apenas se entró en el siglo XVI se produjo la gran ruptura. Una parte de los bautizados rompió con Roma, desobedeció a su madre, se marchó de la casa de siempre. En una palabra se quiso correr tras la aventura de emprender el camino de su vida del todo independientemente, sin espíritu de hijos y sin la ternura de vivir al lado de la madre. Precisamente fue el fraile Martín Lutero († 1546) quien contribuyó de modo destacado con sus enseñanzas basadas con el axioma de *sola Scriptura* a que sus propios seguidores desconfiaran cada día más de la Iglesia de la tierra. Perdieron la confianza. Aceptaron que su madre, la Iglesia, pudiera engañar a los demás y engañarse también a sí misma. Quienes se marcharon tras Lutero quisieron justificar de todas formas también su abandono. Los seguidores de fray Martín pasaron a acusar abiertamente a la Iglesia, a la de Roma precisamente, de descreída y hasta de corrompida. Abandonaron la obediencia a Roma; pero, ¿a dónde marcharon?

No marcharon a parte alguna. No hicieron el menor intento por buscarla aunque sabían que ella estaba en la tierra. ¿Acaso Cristo no había fundado la Iglesia y había asegurado que había de durar hasta el fin del mundo? ¿Por qué no lo hicieron, no la buscaron? Astutamente había arrojado ya Martín Lutero la mala semilla, la cizaña, la herejía. Y había realizado la siembra con mucha astucia. Decía constantemente que sólo había que seguir a la Sagrada Escritura. No eran las cosas como él decía. Entraba en escena algo más que la Biblia ya que el alemán se apoyaba además en sus propias ideas que interperataban la Biblia. Aunque decía enseñar sólo lo expresamente escrito en la Sagrada Escritura, el resultado era que imponía su propia interpretación al respecto. No se limitaba a decir que el justo vive de la fe tal como enseña el versículo 17 de la primera a los Romanos. Se permitió añadir que el justo vive sólo de la fe. De la manga extraía eso de la *sola scriptura*.

Se le ocurrió presentar a sí mismo lo que puede llamarse su propia o particular teología de la Iglesia. Partiendo del axioma de la *sola Scriptura*, empezó a enseñar que la Iglesia era artículo viejo de fe. Y añadió precisamente por serlo que era una realidad totalmente invisible. A ella nunca la podía captar la vista humana. La visión no alcanzaba a conocerla. En una palabra, que Dios no hizo la Iglesia para que la viéramos los hombres, sino para que la creyéramos. Fe es creer aquello que no se ve. ¿De dónde salió entonces esta idea de que la Iglesia, la de la tierra, era invisible y en consecuencia no

podía ser vista? Sencillamente, de la Sagrada Escritura tal como la entendía Lutero. Es claro que eso fue pura invención del alemán. El fiel cristiano tenía que creer la Iglesia o en la Iglesia; de ninguna manera podía pretender verla.

Tampoco les costó esfuerzo grande a los teólogos protestantes encontrar textos determinados en la Sagrada Escritura en donde apareciera con relativa claridad que la Iglesia de Cristo era invisible y que estaba formada ésta además solamente por los justos. De momento bastará decir aquí que el concepto de justicia era muy especial para los luteranos ya que estaban convencidos de que justos eran hasta los pecadores. Aceptaban que se podía entrar en el cielo sin hallarse uno en estado de gracia. Se inventaron aquello de que la justicia no era interior, sino sólo exterior. Dicho de otra forma, que todo mortal era pecador interiormente; pero que, gracias a la bondad y misericordia, regalaba Cristo a algunos hombres un medio de salvación. Suministraba a un vestido que tapaba la interioridad, los pecados, y le permitía aparecer ante el pecador como justo y santo. Lutero no venía dificultad alguna en que el hombre fuera a la vez justo y pecador.

¿Cómo era la Iglesia de Cristo? Estaba formada por mortales y éstos se dividían en dos grupos: los que no llegarían jamás a salvarse y los que se salvarían, precisamente por haber sido agraciados con el regalo de la fe. ¿Por qué? Sencillamente, porque así lo había querido Cristo. Se salvarían los mortales a los que se les hubiera regalado la fe. Era ésta como una vestidura que ocultaba del todo la interioridad, los pecados. Quien moría con esta vestidura y se presentaba con ella ante las puertas del cielo tenía. Examinado por Dios revisaría éste revisaría si tal era o no no era; pero no realizaría un examen profundo. Se limitaría a contemplar lo exterior. En pocas palabras se limitaba a comprobar si el examinado poseía o no poseía la fe. Si la tenía, al mismo se le abrían las puertas de la Iglesia del cielo. Y sería aquí donde moraría por toda la eternidad. Por desgracia no entraría en el cielo el que se presentará ante Dios sin la fe, sin la vestidura regalada por Cristo. El tal no tendía más remedio que mandarlo Dios al infierno. Y lo más sorprendente aquí es que los luteranos lo admitían diciendo que ello era justo del todo. Lo sostenían incluso éstos debido a que la salvación toda estaba en manos de Dios y nunca en las del hombre. Dios salvaba a los que él quería. Sólo a éstos les daba la fe y condenaba a los que les negaba la fe.

Los secuaces de Lutero mantenían que la Iglesia de la tierra no estaba formada por mortales destinados al cielo y por mortales destinados al infierno. De éstas eran miembros únicamente los creyentes. Sólo los miembros de la Iglesia, los agraciados por la fe de Dios, entrarían en el cielo. ¿Era posible ver ya aquí en la tierra a los poseedores de la fe, a los que terminarían entran-

do en la gloria? Empezó a divulgarse entre los innovadores luteranos la convicción de que la Iglesia de la tierra era a reunión de almas y no de cuerpos, de espíritus y no de carne. Se comenzó a insistir entre éstos el desprecio de las obras recalando la validez únicamente de la fe para obtener la salvación. Mientras se vivía en la tierra, no se tenía certidumbre de si uno estaba dentro o fuera de la Iglesia. Por cierto tampoco sabían esto los católicos; pero éstos se diferenciaban de los luteranos en que, aunque la Iglesia de la tierra la formaban sólo los creyentes o poseedores de la fe, no se podía ingresar en la Iglesia del cielo tras la muerte con la sola fe, sino que también era del todo necesario haber muerto en gracia de Dios.

Distintas eran así las cosas, la Iglesia en la que siempre habían creído los católicos. Ésta era arca de salvación. La presente expresión no significa que todos los que están en ella han de conseguir entrar en el cielo. Para obtener la salvación es imprescindible ser de la Iglesia, tener fe; pero no basta sólo con esto. Necesario es además que uno muera en estado de gracia, en posesión de la caridad. Así las cosas a nadie se le ocurre discutir que constituya una necesidad para estar dentro de la Iglesia el poseer la fe sobrenatural e infusa. Es esto reconocido por todos los bautizados. Los bautizados pecadores que han vuelto a caer en pecado mortal y mantienen la fe son verdaderos miembros de la Iglesia y pueden conseguir la salvación si, antes de fallecer, se han librado de sus pecados mortales. Inaceptable para un católico es decir que quien posee la fe ya no la pierde jamás. Esto es enseñanza nueva de los seguidores de Lutero. Por desgracia posible es perderla y, si se ha perdido y no se recupera antes de morir, terminará el pecador siendo arrojado a las llamas del infierno. Quien ha recibido la fe la puede perder por desgracia en el transcurso del tiempo y, puede también por desgracia, no recuperarla.

Nadie niega aquí lo que dice la Sagrada Escritura sobre la Iglesia de la tierra; es decir, que es toda pura, santa y que en ella hay de veras justos. Si esto último se dice refiriéndose en exclusiva a los que se salvan, se ve obligado uno a decir también que no todos los que están dentro de la Iglesia de la tierra están de hecho salvados ya. Pueden perder la fe y no recuperarla incluso en el resto de su vida. Sin fe no hay salvación; es decir, los tales que no tienen fe no se salvarían. Posible es asimismo y no se puede en principio excluir que todos los que están dentro de la Iglesia de la tierra se hallen en un momento dado libres de pecado poseyendo consecuentemente la fe. Ahora bien, este hecho no da acaso la seguridad de que estén todos ya salvados. Posible es que algunos hayan perdido la justicia; es decir, hayan caído en pecado mortal o hayan perdido incluso la fe. Si esto ha ocurrido, oportuno

es decir que lo que sea lo que sea lo que les ocurra a éstos, si no se llegan a enmendar no entrarán en la gloria eterna del cielo.

¿Estoy diciendo entonces acaso aquí que podría darse el caso de que podrían todos los cristianos perder la fe? De ninguna forma, jamás han de perder todos al mismo tiempo la fe ya que la Iglesia de la tierra ha de contar siempre con verdaderos creyentes aunque éstos sean pocos. Asimismo, en modo alguno puede decirse que puede llegar el momento en el que la Iglesia de la tierra esté formada sólo por pecadores; es decir, personas poseedoras de la fe, pero privados de la caridad. Se dice a este respecto que ello es imposible debido a que es la reunión ante todo de los que creen y de los que son justos. Siempre habrá entonces quienes, pocos o muchos, dentro de la Iglesia de la tierra bautizados con fe y en gracia de Dios.

Conviene distinguir ahora entre la Iglesia de la tierra y la del cielo. La primera es temporal. Tendrá tarde o temprano fin. La segunda no tendrá fin. Durará por toda la eternidad. A la Iglesia del cielo se le denomina triunfante. A la de la tierra se le llama militante. El hecho de que esté formada también por pecadores en la tierra en modo alguno convierte a la que es única y verdadera en impura hasta el punto de tener que dejar de ser santa. Una madre recibe este título por sus hijos más esforzados y notables. Hay numerosos pasajes en la Sagrada Escritura donde se habla de que la Iglesia es invisible; pero esto no debe entenderse de que no haya de haber nada absolutamente visible en ella. Aquí se ha dicho ya es el artículo viejo de fe una verdad especialmente dificultosa para la vista. De todas formas, en modo alguno se pasa a tener que decir por esto que es del todo invisible, sin parte alguna visible. Basta abrir el Nuevo Testamento para comprobar que se habla ciertamente de la Iglesia en cuanto es reconocida por detalles visibles. Esta forma de hablar se refiere con claridad a la de la tierra.

¿No es cierto acaso que Martín Lutero y sus seguidores lanzaron por su cuenta un día a la luz pública una especie de tratado teológico sobre la Iglesia mucho antes de que pudieran hacerlo los católicos? En pocas palabras, que apareció primero el tratado protestante y apareció después el católico. No tiene uno inconveniente en aceptar aquí esta posibilidad siempre y cuando no se pretenda extraer de este hecho la conclusión de que el tratado sobre la Iglesia confeccionado más tarde por los teólogos católicos hubiera sido confeccionado con la intención y propósito de enseñar precisamente lo contrario a lo que decían los protestantes. No se puede aceptar eso de que no sólo llegaron tarde los católicos a confeccionar su tratado teológico sobre la Iglesia, sino que lo hicieron éstos con la intención de desacreditar a los protestantes. En modo alguno hicieron los católicos su tratado sobre la

Iglesia para decir lo contrario que decían los luteranos. Ocurrió simplemente que la enseñanza protestante sobre la Iglesia era en sí y en casi todo contraria a la mantenida desde el principio por los católicos.

¿Cuándo vio la luz pública, se pregunta ahora, el primer tratado sobre la Iglesia de parte de los católicos? ¿Cuál fue el primero en aparecer? Voz común es situar esta aparición en 1588; es decir, en la persona concreta de San Roberto Belarmino (1542-1621). En esta concreta fecha apareció editado el segundo tomo de obra así titulada: *Controversias*<sup>64</sup>. Dejó a este respecto escrito el P. Ángel Antón: “*La idea de Iglesia penetra toda la obra teológica de Belarmino, pero sobre todo ésta es la que da unidad a sus controversias, una vez que en éstas se propuso dar a conocer los ataques de los protestantes contra la Iglesia y en ofrecer la respuesta que el hijo de la Iglesia debe oponer a los enemigos de la fe católica. En las Controversias se manifiesta la índole eclesiástica y pastoral que caracteriza toda la obra de Belarmino como profesor, escritor y jerarca de la Iglesia*”<sup>65</sup>.

La eclesiología que publicó en su día Belarmino era opuesta claramente a la que ofrecían los protestantes de su tiempo. Mientras defendían éstos tenazmente la invisibilidad de la Iglesia, se decantaba la del jesuita italiano por su visibilidad. Es presentada ésta como “*la comunidad de hombres reunidos por la profesión de la misma fe cristiana y reunidos en la comunión de los mismos sacramentos bajo el gobierno de los pastores legítimos y especialmente del Vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice*”<sup>66</sup>. Muchos católicos se avergüenzan todavía hoy por desgracia de bastantes cosas expuestas por Belarmino sobre la Iglesia hasta el punto incluso de que casi todos los teólogos católicos del siglo XX prefieren distanciarse del mismo. Me permito transcribir lo que publiqué en el 2005: “*Avery Dulles [dice que la definición de Belarmino aquí transcrita] debe considerarse [...] condicionada por las posiciones de los reformadores del tiempo y, en especial, por la de Calvino, al reflejar aspectos importantes de la mentalidad barroca en la que se*

<sup>64</sup> “Desde el 1576 Belarmino ocupó en el Colegio Romano la cátedra de *Controversiis* instituida por deseo expreso de San Ignacio (1555-1556) en orden a pertrechar a los alumnos de este Seminario Universal de una formación teológica apta para defender la fe católica contra los ataques protestantes. Sus alumnos difundieron los apuntes de las lecciones de Belarmino prácticamente por toda Europa. El coro de voces que solicitaban su publicación aumentaba de día en día. Para evitar además que, a través de dichos apuntes, se propagaran errores que comprometieran el buen nombre del autor, se decidió Belarmino a publicar sus *Controversias*. En 1586 vio la luz el primer volumen en Ingolstadt, al que siguió dos años más tarde el segundo y en 1593 el tercero”. ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I.* (Madrid 1986) 881.

<sup>65</sup> ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I.* (Madrid 1986) 881.

<sup>66</sup> BELARMINO, R., *De controversiis*, tom. 2, liber 3. De Ecclesia militante, cap. 2.

*deseaba que lo sobrenatural fuera lo más visible posible. Dice asimismo Dulles que la claridad ofrecida en la definición le hizo pagar a Belarmino el precio concreto de colocar a la Iglesia en un plano similar al de cualquier comunidad humana, descuidando al mismo tiempo las cosas más importantes de la Iglesia, cual era la presencia de Dios en ella que llama hacia sí a sus miembros, los sostiene por la gracia y actúa en ellos de manera que sea realizada la tarea de la Iglesia”<sup>67</sup>.*

Pero, ¿aquí no se va Avery Dulles un poco por las ramas? No seré yo quien reproche precisamente al escritor norteamericano esa intención suya de colocar a Belarmino como hijo de su edad y de su tierra; pero, ¿no suena esta su exposición en defensa de San Roberto un poco a hueco? ¿No es lo que hace un rebajar la categoría de un tan preclaro y excelso teólogo? Mi olfato natural me inclina a considerar las cosas, lo reconozco, desde otra perspectiva. Acepto de muy buena gana eso de la influencia en los teólogos de las circunstancias del tiempo y del espacio. Y me barrunto así las cosas que Belarmino escribió lo que hizo en su tiempo, no por oponerse a los protestantes y contradecir a lo que éstos exponían, sino por estar ya seguro de que podía decirlo y de que no necesitaba probarlo. Era para entonces, lo remarco, algo del todo evidente. Se tiende con mucha frecuencia, insisto, a ensalzar los genios de las personas. Creo que por un tiempo se ensalzó la genialidad de San Roberto en materia de eclesiología. Se pensó incluso que era un teólogo que discurría sólo de arriba hacia abajo; es decir, que su genio metafísico era el que le llevaba a partir de lo más alto, desde el Papa, para pasar a descender poco a poco hasta lo que era la base, la Iglesia<sup>68</sup>. Piensa uno de inmediato así las cosas en la pirámide colocando en el vértice al Papa y en la base a la Iglesia.

¿De dónde procedía San Roberto Belarmino? Antes de que nadie me conteste, me apresuro a decir que venía de la Compañía de Jesús. En pocas palabras, era hijo de San Ignacio de Loyola. ¿Quién no conoce que este santo estuvo enviando durante la segunda mitad del siglo XVI a estudiar teología a la Universidad de Salamanca a sus jesuitas, abriendo en esta ciudad incluso un magnífico colegio de estudiantes? Ahora bien, verdad es también que no aspiraron los jesuitas en momento alguno ocupar cátedras en la famosa Universidad de la Ciudad del Tormes. A San Ignacio y a los jesuitas les interesaba otra cosa. Quería que los suyos aprendieran en Salamanca con la intención sobre todo de que lo aprendido lo enseñaran más tarde precisamente

<sup>67</sup> *La Eclesiología. Ayer y hoy*: Revista Agustiniiana 46 (2005) 544.

<sup>68</sup> Es del todo correcto dividir la Iglesia en cabeza y cuerpo, entre el Papa y el resto. No considero correcto dividirla entre el Papa por una parte y la Iglesia. Es que esta segunda partición conduce a estimar que el Papa no está dentro de la Iglesia.

en Roma. Y es un hecho asimismo que fue el famoso Colegio Romano el que heredó mucho de la Escuela de Salamanca del siglo XVI y en cierta manera lo implantó en la Ciudad Eterna. Así las cosas, cuesta poco imaginar ahora que, si Belarmino comenzó a hablar de que la Iglesia de Cristo era realmente visible y remarcó fuertemente este detalle, lo hizo debido a que había recibido como herencia salmanticense la seguridad de que esta afirmación había sido tratada y probada ya definitivamente en Salamanca.

A uno no le cabe la menor duda de que eso lo recibió este jesuita, indirectamente por supuesto, de la Ciudad del Tormes como herencia. Cuando exponía primeramente de viva voz en Roma con sus controversias sobre la Iglesia lo que hacía no era otra cosa que continuar y desarrollar lo que se había expuesto y probado en la Universidad de Salamanca. En este contexto es donde queda abierta, hay que reconocerlo, una brecha en eso tenido precipitadamente a mi entender como patente por muchos teólogos católicos del siglo XX; es decir, que hubo de veras un tiempo largo en el que sólo se ocuparon de hacer teología sobre la Iglesia los protestantes, hasta que finalmente apareció por Roma el jesuita Belarmino. ¿No he dicho acaso yo al hablar sobre el primado e infalibilidad del Papa, como sobre la infalibilidad de los concilios generales, y tendré que decir ahora asimismo sobre la realidad de la Iglesia que es visible, que las enseñanzas de los teólogos salmantinos del siglo XVI no se trasladaron a las prensas, sino que fueron expuestas de viva voz comenzando por Francisco de Vitoria y seguido por los salmantinos del siglo XVI? ¿No será acaso sorpresa entonces que añadida yo que, si se indagara en la Escuela de Salamanca del siglo XVI sobre la realidad de la Iglesia, concretamente en el famoso tema de este estudio que es el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, se podría encontrar con facilidad eso que no está en la exposición sobre la Iglesia de Belarmino; es decir, el discurso concreto que efectivamente le precedió?

¿Por qué ha de ser vista tan frecuentemente por los teólogos católicos del siglo XX esa exposición de tipo piramidal de la Iglesia por parte de San Roberto como una contraposición solamente de lo ya expuesto por la teología de los protestantes? ¿Por qué no se ha de dar más bien paso a la sospecha de que fue ello resultado ciertamente de lo que anteriores teólogos católicos se habían esforzado codo con codo y calladamente por realizar esa tarea que no venía en modo alguno exigida por lo que hacían o dejaban de hacer los seguidores de Lutero, sino por lo que lo había sido trabajado impelido por el mismo discurrir teológico católico; es decir, por la necesidad de comprender exactamente cuál era la realidad de la Iglesia de la tierra? No tengo duda alguna incluso a este respecto de que Francisco de Vitoria y



los salmantinos del siglo XVI se dieron perfecta cuenta de que todo cuanto enseñaban sobre el primado del Papa y sobre la infalibilidad de éste con el concilio general o sin éste, precisaba de una exacta y justa comprensión de la Iglesia de Cristo. Todo cuanto ellos ya habían dicho sobre estos tres temas candentes por entonces, ¿no quedaba de veras en el aire y sin base si ello no podían apoyarlo en la solidez y visibilidad de la Iglesia de la tierra?

Esta solidez siempre necesaria no era otra que la realidad de que la Iglesia de la tierra era visible; es decir, que en modo alguno podía aceptarse que era unicamente invisible. En apariencia conducía todo a Vitoria y a sus seguidores a tener que extraer sin más la conclusión de que nunca podría tenerse constancia visible de cuál era la Iglesia, la que era una, santa, católica y apostólica, y de que sólo a lo sumo podrían probar que la que poseía mayor probabilidad de serlo era ciertamente la Católica. Ahora bien, y lo reconozco, el hecho era que esta conclusión parecía que no era aceptable. No daba la certidumbre por desgracia que entonces se requería. Se quedaba simplemente en una posibilidad. De todas formas, Roma no se hizo en un día. Se tenía que volver a emprender una y otra vez este trabajo distinguiendo de salida ante todo entre que algo es imposible y que algo no se sabe realizar todavía. Es lo que les ocurre con frecuencia a los alumnos de matemáticas. Saca el profesor a uno de ellos a la pizarra. Le dicta a continuación un problema. ¿Qué hace por lo general en este momento la indolencia del alumno? Simplemente, antes de reconocer su incompetencia, suele echarle en cara al profesor el haberle encomendado la resolución de un problema que es imposible resolver desde las bases que se le ha suministrado. Llegará incluso a comunicarle que lo mandado no puede resolverse. Así las cosas es el profesor el ordena sentarse al alumno toma la tiza y comienza a escribir. Al fin todos los alumnos le dan la razón. Había mostrado con claridad la solución. Ello no era imposible. Era ciertamente posible.

¿Por qué tardaron más los católicos que los protestantes en dar a conocer aquel su tratado moderno sobre la Iglesia? ¿Fue ello debido acaso a que, tratando de encontrar el punto de apoyo requerido; es decir, que la Iglesia de Cristo era realmente visible, gastaron tiempo abundante y precioso por lo demás en su esfuerzo por encontrar la prueba y la solución? Lo posible es que Lutero y sus seguidores se adelantaran efectivamente y pusieran a su modo las bases para hacer surgir el tratado que entonces era ciertamente necesario sobre la Iglesia. Se fabricaron incluso una realidad a su medida. Pensaron que de salida había que tirar por la borda como inservible la visibilidad de la Iglesia. Aceptaron la solución en una palabra antes de haberla demostrado. Así las cosas, la ofrecieron como la verdadera. Y lo que presentaron fue una

eclesiología basada en la invisibilidad y en el absoluto misterio u oscuridad. Verdad es que esta forma de proceder produce en principio un halo de altura, de espiritualidad y también de unción celestial. Ahora bien, ¿tenían derecho a haber prescindido sin más de la visibilidad de la Iglesia? ¿Acaso no había innumerables y claros textos en la Sagrada Escritura que hablaban de que era precisamente la Iglesia visible también?

Aquí me proongo exponer de salida lo que los salmantinos del siglo XVI empezaron a decir sobre la Iglesia. Lo ofrecido en la primera parte de este artículo no va a mostrar la definitiva y completa solución del problema. Se está aún en tiempo de pruebas o demostraciones. En el curso de 1551-1552, cuando Domingo de las Cuevas realizó su exposición sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* ya se vislumbraba cual podría ser la solución; pero hacía falta asegurar firmemente los pasos que se iban a dar. Desde 1552 hasta 1588, fecha de la aparición del segundo tomo de las *Controversias* de Belarmino, transcurre un periodo de esfuerzo y de trabajo. A uno no le cabe duda ciertamente de que San Roberto estaba, como se ha dicho, al corriente del estado de las investigaciones ya realizadas en la Universidad de Salamanca sobre la teología de la Iglesia de la tierra. Sabía todo lo que había sucedido antes de que diera a la imprenta aquel su segundo tomo de las *Controversias*.

Partiendo de que es la fe, la sobrenatural e infusa por supuesto, la que constituye a uno en miembro de la Iglesia de la tierra y de que el salir de ella se produce precisamente por perder la fe, se comprometieron los salmantinos del siglo XVI a emprender un caminar que les debía conducir a una meta muy concreta, a probar que efectivamente la Iglesia de la tierra era visible y se podía probar además que lo era. Este caminar se hallaba por supuesto lleno de dificultades. Requería mucho esfuerzo y paciencia grande. Era un caminar hacia una cumbre situada en lo alto que, una vez encontrada, se tenía que convertir a su vez en una bajada a la búsqueda de un fundamento incommovible. A esta cumbre llegaron por cierto los salmantinos antes de 1588, antes de la publicación de Belarmino. Y esto es lo que a mi entender conocía éste no por haberse servido de un conducto especial y extraordinario, sino debido a que el resultado de aquel caminar suyo hacia la cumbre apareció antes de su obra sobre las controversias en letra impresa. Por supuesto, no le correspondía a San Roberto hablar de lo que otros habían trabajado y encontrado. Así las cosas, aprovechó lo encontrado y editado por otros como punto de partida y fundamento para emprender el cómodo descenso. Aquel punto de partida prestado no era por supuesto algo apriorístico e infundado. Si no osó hablar de la ascensión y subida, fue debido a que no le correspondía hacerlo.

Vienen con frecuencia de otros países teólogos a España. Buscan por lo general lo que que nosotros como españoles les podemos ofrecer. Pero, ¿qué hacemos con lo que nos pertenece y nos ha legado el siglo XVI? ¿Lo tenemos preparado para cuando los de fuera nos lo pidan? Por nuestra indolencia somos responsables de que aquella luz que iluminó permanentemente durante casi toda una centuria al mundo entero en el campo de la teología con la sabiduría de la Escuela de Salamanca se encuentre hoy prácticamente apagada. ¿Quién no admira hoy al gran eclesiólogo católico del siglo XX, a Yves M. J. Congar? ¿Quién no ensalza por ejemplo aquella su magnífica obra aparecida en español con el título de *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*<sup>69</sup>? Pienso que no puedo menos de decirlo ahora y digo que es muy insuficiente y extraño lo que escribió en ella este dominico sobre la Escuela de Salamanca del siglo XVI, concretamente sobre el papel que desempeñaron los salmanticenses en la eclesiología. Para aceptar esto que digo basta con fijar los ojos en las páginas 233-235. ¿Cómo se puede escribir sobre la Escolástica (con mayúscula) sobre todo respecto a la española del siglo XVI como lo hace este francés colocándola dentro de la Contrarreforma. Además lo hace precisamente después de haber hablado sobre Belarmino (pp. 230-233) y sobre el concilio de Trento (pp. 226-228)?

De todas formas, tengo que salir de inmediato pese a todo en defensa del eminente eclesiólogo francés. Terriblemente insuficiente y parcial es como se ha dicho lo escrito por él. Ahora bien, no se le puede pedir a este francés que conozca los entresijos de la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Quiso informarse, sólo informarse y, si bien es cierto que no lo estudió todo, no se puede negar que, al menos, llegó a sus manos casi todo lo que le podía llegar de libros ya publicados al respecto. Verdad que ello es muy poco. Menciona tal como suena a Vitoria, a Cano, a Peña, a Medina, a Báñez y a Pedro de Aragón. Debo reconocer asimismo que, además de enunciar estos nombres, nada más dice al respecto en el cuerpo de este su escrito. De todas formas, ello no era todo. En nota y en letra pequeña aparecía este concreto párrafo y me veo obligado a decir que sólo por haberlo anotado merece el dominico todas mis alabanzas. Dice así: “*El autor [M. Midali] sitúa a Báñez en la línea de la encíclica *Mystici corporis*, de 1943, identificando *Cuerpo místico e Iglesia católica romana*. Lo mismo valdría para Medina. Báñez cuida mucho de hacer ver en la Iglesia lo visible y lo invisible. Para él la jurisdicción de los obispos procede inmediatamente del papa; recoge la explicación de Cayetano sobre la sucesión de Pedro y los demás apóstoles; estudia igualmente su gran teología de la unidad (II-II, q. 39 a 1), pero rechaza su exégesis de*

<sup>69</sup> Cf. SCHMAUS, M. – GRILLMEIER, A. – SCHEFFCZYK, L., *Historia de los dogmas*. Tomo III. Madrid 1976

*Mt 16,18s. Báñez da estas dos definiciones de la Iglesia: Collectio viatorum quos unit fides, cuius exterior confessio facta est in baptismo [...]. Congregatio hominum fidelium baptizatorum visibilis, sub uno capite Christo in caelis a vicario eius in terris*<sup>70</sup>.

Esta nota es indicadora sin más de que hay en Báñez dos definiciones efectivamente de la Iglesia. Habla la primera de una parte de la Iglesia, de la invisible en concreto. La segunda habla de la Iglesia visible. Aparece la segunda como es normal después de la primera. ¿Es la primera definición acaso el final de una exposición colocada por delante y correspondiente de veras a la Escuela de Salamanca? ¿Es la segunda por cierto una definición, y aquí hay que pensar en Belarmino, que conducirá a mostrar la otra parte de la Iglesia, la de su visibilidad? Los primeros salmantinos del siglo XVI con Francisco de Vitoria a la cabeza se ocuparon de iluminar sobre todo tres verdades, la del primado del Papa, la de la infalibilidad del concilio general con el Papa y la de la infalibilidad del Papa sin el concilio. Martín Lutero y sus seguidores rechazaban de plano estas tres. Ellos mismos, los que se habían ido recientemente de Roma, ¿constituían la prueba misma de que seguían con todo manteniendo la misma fe (cf. 1 Cor 1,10) a pesar de no compartir las tres verdades aquí señaladas? Se podía y se debía prescindir, esto lo mantenían los luteranos, de concilios generales y de papas.

Martín Lutero y sus seguidores decían seguir aceptando toda la fe obligatoria para quienes habían alcanzado la edad de la discreción; es decir, todos los artículos de la fe, viejos o nuevos. Y decían asimismo que los aceptaban únicamente por decírselo la Sagrada Escritura. Pero ¿es verdad que constan todos estos artículos expresa o claramente en los Libros Sagrados hasta el punto de que todo el que los lea se sienta obligado ya a tener que creer todo lo existente en ellos? Basta con dirigir la mirada ahora al artículo nuevo redactado en Nicea (325) para que sin más quede uno persuadido de que los artículos todos de fe no se hallan expresamente en la Sagrada Escritura. Están ciertamente ahí; pero no están todos siempre expresamente. ¿Tira entonces por tierra este hecho que se puedan y deban aceptar todos los artículos por haberlos conocido desde lo expresado en la Biblia? Ciertamente, todos los artículos se hallan en la Escritura Sagrada; pero no están todos en ella de modo expreso.

Se ha de reconocer así las cosas entonces que no habla fray Martín únicamente aquí de la sola Sagrada Escritura. A ella le añade él además el libre

---

<sup>70</sup> CONGAR, I., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* [SCHMAUS, M. – GRILLMEIER, A. – SCHEFFCZYK, L., *Historia de los dogmas*. Tomo III. (Madrid 1976) 237, nota 23].

examen. ¿Qué se quiere decir con esto? Simplemente, que los artículos de fe no pueden conocerse sólo por ser proposiciones expresas de la Biblia. Si al fin se conocen por estar dentro de la Sagrada Escritura, se debe a que no han intervenido sólo las proposiciones expresas, sino por que allí ha intervenido algo que ha llegado también de fuera de la Biblia. Es entonces desde la aceptación también de esta precisión de que demás de la Biblia hace falta algo más desde donde ha de entenderse que es ciertamente posible saber y creer todos los artículos de fe a través de la sola Sagrada Escritura. ¿Es nueva esta enseñanza de los luteranos en medio del siglo XVI; es decir, que basta para ello la sola Sagrada Escritura? Lutero es alguien especial. Antes de este alemán ya se aceptaba de buena fe una cierta suficiencia de la Sagrada Escritura a la hora de conocer cuál era la fe que era preciso creer para poder acceder a la salvación; pero lo cierto es que nadie llegó tan lejos como fray Martín al respecto ya que todos los demás terminaron aceptando al menos la existencia de un último juez y exterior además que decidiera con toda seguridad y firmeza la cuestión.

Efectivamente la novedad y revolución que trajo consigo en el siglo XVI el profesor de Wittenberg no consistió decisivamente en que no tuviera la Sagrada Escritura un juez al que tendría que obedecer. Este juez que juzgaba definitivamente a la Sagrada Escritura, por decirlo de alguna manera, no era otro que el que hablaba divinamente desde ella; es decir, era Dios mismo. Había que escuchar a Dios solo cuando se leían los Libros Sagrados. Y resultó sencillamente que los protestantes ya no formaban una sola unidad. Había más unidades. Aparecieron discrepantes y enfrentados grupos distintos. ¿Qué resultados se extraían así las cosas a la vista de todos de lectura ésta realizada por los protestantes que denominaron el libre examen? Sencillamente, quienes así lo decían no llegaban desgraciadamente a la misma conclusión.

Un hecho claro es que los protestantes todos dicen reconocer los mismos artículos de fe que los católicos. Aquí se ha dicho a este respecto abiertamente que quien cree todos estos doce o catorce artículos viejos cree la fe toda. A nadie se le obliga a tener que creer más. Si las cosas son así, ¿se ha de tener que reconocer entonces que la fe de los católicos es realmente idéntica a la de los protestantes; es decir, que las diferencias sustanciales entre los unos y los otros no existen? Desgraciadamente existen. Por ejemplo, uno de los artículos viejos de fe es el de la Iglesia. Ésta ha de ser creída. Lo manda expresamente el credo conocido como el de los Apóstoles. Y es un hecho asimismo que Lutero y sus seguidores han roto ya con la Iglesia; es más, predicán incluso que no se ha de creer directamente el artículo de la Iglesia hasta el punto de negar también que se pueden creer todos los artículos viejos

de fe sin aceptarlos porque los enseña precisamente la Iglesia. Estos artículos viejos son principios de la fe. Esto quiere decir que con aceptados por ser dichos sin error y por imponerlos con autoridad la Iglesia. Ciertamente, el de la Iglesia es el artículo básico o clave para creer este propio artículo y todo el resto. Por creerse primero a la Iglesia, resulta que los bautizados todos han de creer expresamente todo lo artículos viejos de fe. Si se creen todos los artículos de hecho, ello se debe a que ha sido la Iglesia la que dice qué es y qué no es artículo viejo de fe. Verdad es que los artículos todos viejos están dentro de la Sagrada Escritura; pero se ha de reconocer que en ella no se encuentran éstos explícitamente. Por lo expresado en la Biblia no es posible creer entonces con toda certeza y sin posible equivocación qué se ha de creer y qué no se ha de creer.

A este respecto conveniente es lo que Santo Tomás de Aquino expuso en la *Secunda Secundae* referente a la Iglesia y a los artículos viejos de fe. Dice: *“En el hereje que deja de creer un solo artículo de fe no permanece la fe formada ni la informe. [...] El objeto formal de la fe es la verdad primera en cuanto se manifiesta en las Escrituras Sagradas y en la doctrina de la Iglesia, la cual procede desde la verdad primera. De ahí que todo el que se adhiere como a regla infalible y divina a la doctrina de la Iglesia que procede desde la verdad primera manifestada en las Sagradas Escrituras, no posee el hábito de la fe. Al contrario, aquellas cosas que son de fe las tiene de un modo distinto al de tenerlas por la fe [...]. Y es claro así que el hereje que pertinazmente deja de creer un solo artículo de fe, no está dispuesto a seguir en todos la doctrina de la Iglesia [...]. De aquí que es claro que tal hereje respecto a un solo artículo de fe no tiene fe de los otros artículos, sino cierta opinión en conformidad con su propia voluntad”*<sup>71</sup>. No hay que darle más vueltas entonces a esto. Puede decir ciertamente un luterano que cree igual que cree un católico. Emplea el seguidor de fray Martín inadecuadamente aquí el verbo creer. Debería emplear más bien el verbo opinar. Para creer hay que seguir la doctrina de la Iglesia.

A los protestantes se les niega, así las cosas, que permanezcan dentro de la Iglesia mientras no obedezcan a ésta. Se han ido de ella por su propia

---

<sup>71</sup> “In haeretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis. [...] Formale objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem [...]. Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredet unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae [...] Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem”. SANTO TOMÁS, II-II, q. 5, a. 3c.

voluntad y ellos mismos lo han reconocido. Se encuentran fuera de la Iglesia por haber perdido la fe. Se han pasado al grupo de los que no obedecen al Papa ni a la Iglesia de Cristo. Cuando dicen que, pese al abandono de la Iglesia, siguen de todas formas creyendo los mismos artículos sin dejar uno solo, no hablan con corrección. Como se ha dicho, opinan solamente que siguen creyendo los mismos artículos todos. ¿Qué se responde a esto desde el protestantismo? Los que han roto con la Iglesia han dejado de creer a ésta y su marcha la quieren justificar diciendo precisamente que la de Roma no era la de Cristo. Pero, ¿de dónde han extraído esto? No hay duda de que encuentran en la Sagrada Escritura abundantes textos que parecen darles la razón. Ahora bien, mi opinión es que, si han roto con la Iglesia, no lo han hecho por extraer su convicción desde la *sola Scriptura*.

El no obedecer a la Iglesia lo han aprendido por supuesto de una incorrecta comprensión de lo que son los artículos de la fe. Una vez aceptado este error, es cuando han pasado a aportar argumentos de la Sagrada Escritura sin advertir, inconsciente o conscientemente, que existe la Iglesia de la tierra y existe también la Iglesia del cielo. Y es que esos textos bíblicos, donde se habla de que a la Iglesia no se le puede ver, no se refieren a la de la tierra, la cual es temporal, sino a la eterna que se halla en el cielo. De alguna forma se olvida que en el más allá no serán los ojos de la carne los que verán a Dios, sino la visión beatífica. Los bienaventurados verán a la manera como ve Dios. Quienes todavía caminan por el mundo no poseen la visión beatífica. Éstos no tienen más remedio entonces que ver en la oscuridad. Precisamente, porque ven en la tierra con oscuridad, no tienen más remedio que no quedarse sólo con la visión, sino que ésta han de reforzarla con la fe. Dicho de otra manera, que no basta la fe en la tierra para ver a Dios y a la Iglesia. Es preciso además creer en Dios y en la Iglesia. Ahora bien, en modo alguno se puede decir que la Iglesia de Cristo en la tierra sea absolutamente invisible. Aquí se ha dicho que a ella se la puede ver y se la debe ver. Ahora bien, en la tierra no se la ve con total claridad; pero los ojos de la carne también la ven aunque con oscuridad.

La naciente teología protestante del siglo XVI se construyó sobre la total convicción de que la Iglesia de la tierra tiene que ser del todo invisible, sin rasgo alguno de claridad. Nadie puede entonces conocerla en la tierra. Nunca se sabe dónde está ni quiénes la forman. A partir de esta concepción, queda dispuesta la respuesta que los católicos han de dar a los protestantes. Abandonaron éstos la Iglesia de Roma. Se refugiaron en sola Sagrada Escritura. ¿No dice ésta que la Iglesia está aquí hasta el fin del mundo? ¿De dónde han sacado entonces la conclusión de que es absolutamente invisible? Es esto lo

que deben probar. Y una vez probado, caso de que lo pudieran hacer, habría llegado el momento de aportar datos concretos de su invisibilidad desde la Sagrada Escritura. De esperar es así las cosas que los propios luteranos prueben que la Iglesia de Cristo en la tierra haya sido desde el principio invisible y que lo será hasta el fin del mundo. Este es su cometido.

Ahora bien, ¿no ha de ser también, dado que ha surgido en el siglo XVI este error luterano de que la Iglesia es invisible, que el mismo es utilizado para destruir a la Iglesia una y santa que siempre ha sido y será la Iglesia de Roma, buscada por parte católica, la prueba de que, efectivamente, es la de Cristo visible en la tierra y que a la misma es posible verla? Líneas atrás hablaba yo del profesor aquel de matemáticas que sacaba a un alumno a la pizarra y le planteaba a la vista de todos en la clase la tarea de tenía que hacer para resolver un concreto problema desde determinados datos con los que encontrar la solución. Los salmantinos del siglo XVI tuvieron que unir ciertamente todas sus fuerzas para llegar a probar que la Iglesia de la tierra era invisible. Hallar la solución no era por cierto tarea fácil.

En el trabajo que se tenía que hacer debía ser respetado y aceptado en todo momento el hecho de que la Iglesia de Cristo es de veras una multitud. En una palabra, que no queda constituida por una sola persona. Es un grupo. A ella la forma una reunión. La Iglesia es en concreto además el grupo de los fieles bautizados, lo cual significa que la forman los poseedores de la fe sobrenatural e infusa. No están entonces en esta Iglesia quienes han perdido la fe; es decir, los herejes. Ahora bien, reside la fe en el interior de las personas y, fuera de Dios, sólo la conoce en realidad la propia persona que cree. Dicho de otra forma, tanto el propio creyente como el propio no creyente son los que saben con total seguridad si tienen o no tienen fe. Y aquí está la dificultad; es decir, llegar a poder probar convincentemente que lo que sólo puede conocer uno de sí mismo lo tiene o no lo tiene queda probado de tal manera que haya de ser aceptado. No puede uno ser engañado por sí mismo; pero puede ser engañado por los demás. ¿Le es imposible probar totalmente entonces a éste que esa fe que tiene en su interior puede probarla totalmente ante los demás y todos éstos no tienen más remedio que reconocerla?

## 2. La Iglesia habla desde el concilio y el Papa

Vitoria y Soto hablan en los comentarios al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de la potestad de la Iglesia y de la potestad de la Sagrada Escritura. No existen dudas aquí de lo que se entiende por la Escritura Sagrada; pero conviene preguntar con todo qué se entiende



por la Iglesia. Sin aludir con este nombre a la Iglesia toda o a la universal se habla ahora de ella desde el contexto ofrecido en la problemática del artículo de fe. Con anterioridad se ha dicho que artículo de fe en general es la proposición directamente revelada y extraída desde la Sagrada Escritura que los llegados a la edad de la discreción han de saber debido a que han de creerla expresamente por haberlo impuesto a todos la Iglesia así. ¿Quién es entonces esta Iglesia que realiza esta imposición a todos? Si se habla de los artículos viejos de fe, hay que decir que fueron los Apóstoles los que hicieron la imposición y desde entonces se mantiene su obligatoriedad. Si se habla de artículos nuevos, puede decirse que la Iglesia que los impuso fue el concilio general en armonía con el Papa.

El artículo nuevo de fe se extrae desde la Sagrada Escritura. La Iglesia; es decir, el concilio general y el Papa, no reciben revelación nueva alguna de Dios. Redactar un nuevo artículo de fe es esa operación concreta consistente en sacar de los Libros Sagrados una verdad e imponerla a todos los llegados a la edad de la discreción la obligación de saberla. Una vez redactada ya no puede ser ignorada por éstos. Además, lo redactado ha de ser aceptado sin más. Las cosas son así porque la Iglesia, el concilio general con el Papa, no puede fallar en esta operación. No permitirá el error el Espíritu Santo. Pero, ¿puede sostenerse esto cuando se acude una vez redactado el artículo nuevo de fe a la Sagrada Escritura por el puro gusto de comprobar si se encuentra el mismo y no tropieza con sentencia alguna que se corresponda exactamente con la que redactó el concilio general con el Papa? Esto es lo que ocurre de veras con el *homoousios* de Nicea (325). En parte alguna de la Sagrada Escritura está expresamente escrito que Hijo es de la misma naturaleza, *homoousios*, del Padre.

Siendo las cosas así, ¿cómo no ha de poder permitirse preguntar uno al menos si todo artículo nuevo de fe está expresamente escrito en la Sagrada Escritura, que es de donde el mismo sale al ser redactado por la Iglesia? A esto se ha de responder que la pregunta es del todo correcta ya que uno tiene todo el derecho del mundo a quedar informado de que tal artículo no está expresamente en la Sagrada Escritura; pero es algo inaceptable decir que el mismo no está en ella. Es que el *homoousios* está en la Biblia si bien no tiene por qué estar siempre expresamente. Los Libros Sagrados tienen su superficie y su profundidad. Constan de realidades claras y de realidades oscuras. Unas están a la vista, expresamente, y otras lo están escondidas. No quedan patentes a la vista. Se tiene constancia de que un artículo nuevo de fe definido por la Iglesia; es decir, por el concilio general en armonía con el Papa, está efectivamente en la Sagrada Escritura ante todo y sobre todo por

haberlo ordenado la Iglesia, independientemente de que pueda uno llegar a probarlo después por su cuenta. La justeza de que un artículo nuevo de fe se halla en la Sagrada Escritura surge desde la fe; es decir, por haber creído a la Iglesia, la cual no puede equivocarse en semejante operación.

Martín Lutero estuvo absolutamente convencido siempre de que todos los artículos de fe, los viejos o los nuevos, lo eran de verdad. Se ajustaban perfectamente con la Sagrada Escritura. Entendía en consecuencia el creyente que debían de ser aceptados por haber sido redactados. Un purista pondría con todo derecho reparo a esta concreta afirmación y aconsejaría la conveniencia de añadir el adverbio *convenientemente*. Fray Martín terminó diciendo que no aceptaba los artículos nuevos de la fe por haber sido redactados, sino que los aceptaba por haber sido *convenientemente* redactados o, mejor, por comprobar que estaban redactados *adecuadamente*. Fácil es advertir aquí entonces que el profesor de Wittenberg estaba dispuesto a aceptar que en la redacción de un nuevo artículo de fe pudiera cometer error la Iglesia; es decir, el concilio general con el Papa. No admitía en definitiva que actuara ésta infaliblemente siempre en semejante operación. Puso de todas formas una condición para poder aceptar las redacciones, la de que se pudiera probar y se probara efectivamente que aquella verdad obligatoria para todos había salido realmente de la Sagrada Escritura.

¿Aceptaba por supuesto fray Martín las redacciones de artículos realizadas por los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381)? De foras formas, recordaba que, si hubiera de hecho una contradicción entre lo que dice la Iglesia y lo que aparece expresamente en la Sagrada Escritura, preciso era desechar lo sostenido por la Iglesia y había que permanecer entonces en lo que consta de modo expreso en la Sagrada Escritura. De esta forma venía a decir a fin de cuentas que únicamente hay una autoridad suprema en materia de fe, la de la Sagrada Escritura. En consecuencia, la de la Iglesia no es entonces suprema ya que queda sometida siempre a lo que afirma de modo expreso la Sagrada Escritura. Acepta que la Iglesia puede equivocarse en la fe, pero es verdad que recalca que no pueden equivocarse los Libros Sagrados.

Se permitió el profesor de Wittenberg sostener públicamente en la disputa de Leipzig de 1519 que quien redacta el artículo nuevo de fe, el concilio y el Papa, puede equivocarse. Aduce además en apoyo de tal aseveración que ya ha habido al menos un concilio general que se ha equivocado. Como se puede pasar legítimamente desde lo hecho o sucedido a lo posible, no es así las cosas descartable que llegue al fin el día en el que la Iglesia, el concilio general con el Papa, mande a todos los fieles saber un artículo nuevo de fe

que no está en la Sagrada Escritura. Nunca debe deducirse entonces que, por el hecho de haber redactado la Iglesia algo como artículo nuevo de fe, se halle ello de hecho en la Sagrada Escritura y haya de ser creído sin más. Se ha de verificar aquí antes si lo redactado está de veras en ella.

A esta forma de argumentar puede responderse señalando que la Iglesia jamás puede ser víctima de un tal error en cuanto Dios no lo permitiría. Esto se desprende del mismo evangelio (cf. Mt 16,18). Semejante razonamiento es correcto al no igualar absolutamente los términos Iglesia y concilio general con el Papa. Ahora bien, por eso mismo, ¿no se debería precisar acaso el concepto de Iglesia, aplicándolo sólo a toda ella; es decir, a todos los que la forman por estar en posesión de la fe sobrenatural e infusa? Cuando se afirma en el pasaje citado que nunca ha de fallar la Iglesia, ¿no se está hablando acaso de la reunión de los fieles todos? ¿No debe entenderse entonces lo afirmado en el caso de que tal decisión ha sido redactada por unanimidad por todos los fieles cristianos ¿Con qué derecho el concilio general con el Papa ha de recibir el nombre de la Iglesia?

Si se redactaron artículos nuevos de fe en el pasado sin reunirse previamente en un lugar determinado la Iglesia entera; es decir, los fieles todos que la forman, ¿por qué no se rechazan entonces de inmediato tales artículos de fe; los redactados por los concilios en unión con el Sumo Pontífice? De veras, es al parecer esto lo que respondería muy acertadamente un seguidor de Lutero mostrando que la regla para aceptar o rechazar un artículo nuevo redactado como de fe por la Iglesia no se halla en el número o totalidad que los que hicieron la redacción, sino está en si ello consta clara, manifiestamente, estar de modo expreso en la Sagrada Escritura. Si algo está de tal manera, diría éste que no existe duda alguna de que ello debe ser aceptado por ser precisamente la Sagrada Escritura la autoridad suprema en materia de fe. Los dos artículos nuevos redactados en los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) tuvieron que ser sabidos en adelante por todos debido, no a que los hubiera ordenado la Iglesia, sino a que estaban efectivamente ya en la Sagrada Escritura.

Así las cosas jamás se opondrá Lutero a que se redacte en el futuro un artículo nuevo de fe ni exigirá que el mismo tenga que ser aceptado por todos si se comprueba que está expresamente en la Sagrada Escritura. Una vez redactados todos los Libros Sagrados, ¿perdió entonces su importancia la tradición; es decir, lo que fue entregado a la Iglesia por los Apóstoles de viva voz sin haberse molestado en escribirlo? El no haberse puesto por escrito, ¿es algo accidental, nunca firme y permanente, hasta el punto incluso de que, si desapareciera y quedara olvidado totalmente, nada decisivo se habría

perdido? ¿Es acaso esto lo que quiso decir fray Martín cuando sostuvo que sólo ha de ser obedecida la Sagrada Escritura? El hecho de estar todo lo relativo a la fe dentro de la Sagrada Escritura, ¿hacía innecesaria la tradición de la Iglesia, al menos en materia de fe? ¿Se bastaría absolutamente entonces por sí sola la Escritura Sagrada? ¿Se lograría saber así las cosas qué es la fe y qué no es la fe, qué es lo obligatorio para todos y qué no lo es? ¿Sobraría en una palabra la potestad de la Iglesia, la Iglesia misma?

Preciso es recordar en este momento que los protestantes sostenían con Lutero a la cabeza haberse marchado de la obediencia al Papa por entender que la conocida como la Católica en modo alguno era la Iglesia una, santa, católica y apostólica. De hecho nunca se apresuraron a buscarla. Se sacaron de la manga eso de que no es indispensable la Iglesia para poder llegar a conocer sin error y con total seguridad la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. Hasta llegaron a justificar incluso por qué no la buscaban. Se la imaginaban del todo oscura e invisible, escondida en el interior de cada persona, hasta el punto de que nadie en este mundo vería a la Iglesia debido a que era del todo invisible.

Ningún libro de la Sagrada Escritura se impuso jamás por sí mismo. Siempre fue necesario verificar previamente su autenticidad. Se habla ahora aquí sólo de los libros del Nuevo Testamento, donde se hallan los artículos de fe. Estas obras se examinaron concienzudamente a la búsqueda de si contenían o no contenían lo que todos habían oído decir precisamente a los Apóstoles en público y en todas partes. Muchos libros que se presentaban a sí mismos como escritos por los Apóstoles fueron rechazados de plano, simplemente al comprobarse que no se correspondían con una regla o canon establecido entre los cristianos; es decir, por no corresponder lo en ellos escrito con la doctrina predicada públicamente de viva voz por los Apóstoles y escuchada por los que la oyeron. Por otra parte, una vez aprobados los que fueron llamado los canónicos, nada dicen de si es la Sagrada Escritura la que en definitiva dice en concreto si algo es de fe y es obligatorio de fe. Hay además abundantes momentos en los que, dado que es algo escrito en el lenguaje de los hombres, el cual no es siempre unívoco, resulta un imposible saber con total certidumbre y seguridad cuál es el sentido preciso de una determinada proposición, así como cuál es su alcance real. Es preciso entonces que sea interpretada rectamente, desde fuera incluso de la misma Sagrada Escritura. Tiene que venir en ayuda de ella también la Sagrada Tradición.

Cuando hablan los católicos de la potestad divina de la Iglesia en la fe; es decir, de la del concilio general con el Papa, están haciendo referencia ciertamente a eso que ella impone a todos, sea en cuanto al creer solo o sea

también en cuanto al saber. Y esto no lo conoce ella, el concilio y el Papa, únicamente por haber leído antes la Sagrada Escritura, sino por seguir también de muy cerca la tradición eclesíástica; es decir, por lo que se transmiten sin error día tras día los cristianos unos a otros como verdaderamente venido desde los Apóstoles. San Pablo dijo con claridad: *“Todo el que invocare al Señor será salvado. Pero, ¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? Y, ¿cómo creerán sin haber oído de él? Y, ¿cómo oirán sin nadie que les predica? Y, ¿cómo predicarán si no son enviados? Según está escrito: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!”* (Rom 10,13-15). El Apóstol no habla en este párrafo de que sea preciso leer para poder saber la fe. Menciona la audición. Esta viene directamente no de un libro concreto, sino de la predicación, de palabra por supuesto.

Fue la providencia divina la que estableció al fin que, tras la muerte de los predicadores de la fe, se conservaran escritos suyos. Fueron compuestos por distintos motivos y con diversas intenciones. El caso es que fue precisamente la Iglesia la que les reconoció su autenticidad; es decir, que aquellas obras escritas contenían en todo su conjunto toda la fe revelada plena y definitivamente por Cristo a los hombres de forma que nada faltaba en ellas. ¿Qué es lo que hizo con estos libros la Iglesia? Hizo aparecer la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento. ¿Cuál fue esta Iglesia, se pregunta ahora, que realizó tal reconocimiento de autenticidad? Al parecer no se tiene constancia de que se hubiera realizado esto en un concilio general que estuviera en armonía con el Papa. Suele decirse simplemente que lo hizo la Iglesia. Parece que intervinieron varias y distintas comunidades de bautizados y aquella su decisión fue ciertamente aprobada en definitiva por el Papa.

Tras la redacción del canon de las Escrituras Sagradas cierto es que las cosas siguieron como antes; es decir, se continuó exponiendo a todos la fe desde la predicación y dirigiéndola precisamente al oído de los que escuchaban. Jamás se obligó a nadie a tener que leer para poder creer, para poder saber su fe obligatoria. Es cierto que, teniendo a mano la Sagrada Escritura y reconociendo que estaba incluida en ella la fe toda, fueron precisamente los obispos quienes tuvieron que recurrir a probar siempre con la Sagrada Escritura la fe existente desde el principio gracias a la predicación de los Apóstoles; es decir, fueron los obispos quienes acudieron en unión con el Papa a leer los Libros Sagrados. Allí tenía que estar ciertamente contenido lo que discutían por ejemplo los favorables y los contrarios a Arrio. Y este estudio de las Sagradas Escrituras en orden a extraer desde ellas la verdad de la fe se convirtió o dio lugar a un artículo nuevo. Esto mismo se hizo en otros

concilios en unión con el Papa. Ahora bien, no todo lo que dieron a conocer como seguro lo impusieron como necesario de ser sabido en adelante de modo expreso.

Sobra mencionar aquí por ser ello del todo sabido que lo extraído de la Sagrada Escritura como artículo de fe, el *homoousios* de Nicea, no fue una expresión o proposición expresa de la Sagrada Escritura. Fue algo existente en realidad en ella; pero no fue jamás una expresión existente en su superficie. Si se tuvo que recurrir entonces a la Sagrada Escritura para proclamar un artículo nuevo de fe, se debió a que ya estaban muertos los Apóstoles. Éstos habían sido los encargados por Cristo de anunciar al mundo entero lo que debían. Cumplieron su tarea los Doce y no dejaron nada sin decir que tenían que haberlo dicho en público. Todo lo que tenían que comunicar en público lo esparcieron por el mundo entero. Y cuando se aprobó al fin la *canonicidad* de la Sagrada Escritura, se tuvo la certidumbre y seguridad de que allí estaba toda la predicación pública de fe de los Apóstoles.

En este contexto se desató precisamente la controversia arriana. Se partieron en dos bandos los bautizados. Unos sostenían que siempre habían oído desde la predicación que el Hijo no era Dios como lo era el Padre. Al respecto aducían determinados testimonios, tanto de la Sagrada Tradición como de la Sagrada Escritura. Otros decían que el Hijo era Dios como lo era el Padre aduciendo abundantes testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición Sagrada. Unos y otros sabían perfectamente que la Iglesia, el concilio general en armonía con el Papa, no tenía potestad para añadir ni quitar nada a lo recibido de la predicación apostólica. Lo que se debía decidir como claro de fe tendría que extraerse de un lugar sólido y firme. ¿Qué mejor lugar entonces que la misma Sagrada Escritura donde constaba la fe toda? Y el concilio de Nicea dio la razón a unos y se la quitó a otros suministrando a todos la prueba de que cuanto la Iglesia decía al respecto no era algo inventado o nuevo, añadido a la Sagrada Escritura, desconocido por estos o ignorado por los bautizados en los siglos anteriores a 325. Tal era lo que siempre, en todas partes y a todos había sido enseñado por la Iglesia. Y ello constaba ciertamente desde la misma Sagrada Escritura. Se aceptó ciertamente entonces que el hecho de que la expresión *homoousios*, la cual no estaba expresamente en la Sagrada Escritura, era desde siempre parte real de la Sagrada Escritura.

### 3. Los fieles forman la Iglesia

Se entiende aquí por fe de la Iglesia la que es desde siempre y para siempre, la que se recibió desde los Apóstoles y será mantenida hasta el final. A la Iglesia le corresponde mantener hasta el final de los tiempos sin error esa fe ciertamente que es firme e inmutable (cf. Mt 16,18). ¿A quién le corresponde en este contexto el nombre de la Iglesia? El corresponde a una concreta reunión, al conjunto de las personas poseedores de la fe. Y, ¿cómo se adquiere en concreto esa fe por la que se está dentro de la Iglesia; es decir, la sobrenatural e infusa? Al ser don gratuito de Dios la poseen también los párvulos, los que no han alcanzado todavía el uso de razón, pero han sido bautizados. Y como don gratuito de Dios la reciben asimismo los adultos que se han bautizado. Así las cosas, ¿es la Iglesia entonces el conjunto o reunión de los bautizados? De momento se responderá a esta pregunta más adelante. Interesa decir ahora que es ciertamente un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Consta de diferentes miembros, los fieles. Desgraciadamente no permanecen siempre fieles los bautizados todos. Abandonan algunos con el paso del tiempo la fe. Sucede esto cuando caen por desgracia en la herejía. Así las cosas puede y debe responderse ahora aquí que no todos los bautizados están dentro de la Iglesia debido a que hay algunos que han perdido la fe, han caído en la herejía y no hay recurrido a la penitencia para recuperarla.

Aunque los herejes son bautizados forman parte de la Iglesia. Ahora bien al quedarse sin la fe no se hallan ya dentro de ella. La han abandonado. Estas partes que son los herejes tenían que estar dentro de la Iglesia; pero se han separado de ella. Tienen entonces el deber de volver a unirse a los demás miembros de la Iglesia. Mientras esto no sucede, están fuera y se hallan donde no deberían estar. ¿Puede denominarse a la Iglesia como la reunión de los bautizados que permanecen fieles; es decir, de los que todavía conservan la fe? Al respecto debe decirse aquí de inmediato que los fieles, los que son miembros verdaderos de la Iglesia y se hallan dentro de ella, son más numerosos que los bautizados. Esto se debe a que no es preciso siempre que, para recibir la fe, se reciba antes el bautismo ya que existen ocasiones donde se posee de veras la fe. Tal es por ejemplo el caso de los catecúmenos que no han sido todavía bautizados. Verdad es también que, sin embargo, a éstos no se les puede llamar partes de la Iglesia por no haber recibido todavía el bautismo, el sello o marca indeleble que distingue a los cristianos. Y esto no les ocurre sólo a los catecúmenos. Existen también los que, sin haber recibido todavía la plena y perfecta predicación del Evangelio, son hombres de buena voluntad, mantienen el deseo de agradar a Dios, desarrollan una vida honrada recibiendo como gracia la concesión de la fe sobrenatural e infusa a la espera

de poder recibir también un día, en su momento, el bautismo. Por supuesto no puede ser entonces la condición de éstos inferior a la de quienes vivieron tiempos atrás en la ley natural o en el judaísmo; es decir, antes de la venida de Cristo. Hasta entonces no se tuvo pleno y perfecto conocimiento de la fe explícita revelada por Dios. Los tales la desconocían.

No ha de confundirse en modo alguno la fe, la cual es gracia ciertamente o regalo sobrenatural de Dios, con esa gracia conocida con el nombre de la caridad. La fe es virtud teologal ciertamente, distinta con todo de las otras dos virtudes teologales, la esperanza y la caridad. Además, entre las tres es la fe la primera. Ésta debe existir primero para que pueda haber esperanza y caridad. Por eso, puede existir la fe sobrenatural e infusa sola, sin tener junto a sí la esperanza y a la caridad. Es lo que le ocurre al que se acerca al bautismo con un pecado mortal y lo recibe sin arrepentimiento. El tal recibe la fe. Entra éste así las cosas dentro de la Iglesia y es un verdadero fiel; pero no recibe también la caridad debido a que no se ha arrepentido. Todo esto ha sido expuesto aquí para defender que el hecho de poseer la fe no implica siempre estar dentro de la Iglesia. Así le sucede como se ha dicho al catecúmeno. Tampoco hay que igualar el estar bautizado con el estar dentro de la Iglesia. Es lo que le sucede al hereje pese a ser poseedor del bautismo. Tiene la marca o carácter del cristiano. Pertenece a la Iglesia; pero no está dentro de ella debido a que ha salido de ella y no ha regresado al lugar de donde salió. Ciertamente, para entrar en el cielo hay que estar en la Iglesia. ¿Se salvarán todos los que están en ella? Se salvarían efectivamente los fieles todos si no pierden la gracia de la caridad. No se salvará en cambio quien al morir tiene sólo fe y no tiene además caridad. De todas formas ese bautizado carente de fe estará siempre dentro de la Iglesia, en la de la tierra por supuesto, mientras la conserve, aunque carezca de caridad.

Señalaba en 1532 públicamente y con toda claridad Francisco de Vitoria dentro de su *relección* primera sobre la potestad de la Iglesia que eran los fieles los que formaban ésta en cuanto miembros de un cuerpo orgánico, concretamente del cuerpo que era la Iglesia. Señalaba como excluidos de ésta a los herejes. Esta noción de Iglesia como reunión o *ajuntamiento* de los fieles será precisamente lo que se empieza a afirmar y a repetir una y otra vez s los salmantinos todos cada día mas fuerte cuando comiencen a exponer ante sus alumnos el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*; pero fue Bartolomé Carranza quien en el curso de 1540-1542 y desde el colegio de San Gregorio de Valladolid donde empezó a hablar también de la Iglesia. Adoptó esta forma de hablar también más tarde Melchor Cano en sus comentarios de 1544 impartidos desde la cátedra mayor de Santo Tomás de la Universidad de Alcalá. Los primeros en hablar



directamente sobre la Iglesia como la totalidad de los fieles desde el primer momento al comentar el artículo décimo de sobre la Iglesia en las cátedras de Prima y de Vísperas de la Universidad de Salamanca fueron dos sustitutos, Diego de Chaves (1547-1548) y Domingo de las Cuevas (1551-1552). Lo hicieron precisamente debido a que Soto y Cano, los catedráticos, se hallaban por entonces presentes en el concilio de Trento.

Al ser una necesidad para poder estar dentro de la Iglesia la posesión de la fe surgieron unas determinadas preguntas a las que se tuvo que responder una y otra vez con el paso del tiempo por el siglo XVI. Costó por cierto bastante poder dar a cada pregunta surgida su total y cumplida respuesta. La problemática sobre la Iglesia permaneció durante decenas de años en un estado de elaboración constante, de crecimiento y de robustecimiento. Las preguntas sobre ella nacían todas de la simple constatación de que colocar como absolutamente necesaria la fe sobrenatural e infusa para formar parte de la Iglesia parecía implicar tener que renunciar a decir que era visible, Y era esto lo que parecía conducir a tener que reconocer que la Iglesia no podía ser regla cierta y segura de la fe, de lo que se ha de saber y de lo que no se ha de saber, de lo que se ha de creer y de lo que no se ha de creer. ¿No había de decirse entonces así las cosas que la Iglesia tenía que ser invisible y ser aceptada solamente desde la fe?

Dios conoce el interior de los hombres; pero los hombres conocen sólo su propio interior, cada cual el suyo y nada más. Un bautizado adulto con uso de razón es capaz por supuesto de razonar. Posee la certidumbre de que tiene la fe infusa por resultar que ve su propio interior; es decir, ve que cree todos los artículos sin dejar de creer ninguno. Sólo puede creer uno todos los artículos si lo hace con fe sobrenatural e infusa. Cree uno todos y posee entonces fe sobrenatural e infusa. De ello no existe duda alguna. Ahora bien, no puede probar más. El tal no puede saber con certidumbre por ejemplo si hay otro en la tierra que tiene la misma fe que él. Se debe ello a que nadie puede conocer el interior de otra persona. ¿Se ha preguntado aquí qué es la Iglesia? Y se ha dicho que es una comunidad o grupo. Una persona sola no forma un grupo. Es posible conocer la fe de una persona de un grupo; pero es un imposible conocer la fe del grupo entero, del grupo en este caso, que es la Iglesia. Esto es lo que parece inclinar a tener que decir que la Iglesia tiene que ser invisible y que jamás puede llegarse a ella con la vista. Ahora bien, si no puede ser vista, tampoco puede ser regla clara y manifiesta de lo que es fe y de lo que no lo es.

Así las cosas conviene dar ahora un paso atrás. El anterior camino que aquí se ha emprendido lleva ciertamente a un callejón sin salida. Así las

cosas, no existe más remedio que embocar otra ruta. Una cosa es poder saber todos los artículos de fe y otra distinta es poder creerlos todos. ¿Se procede adecuadamente pasando aquí del poder saber al poder creer? El conocimiento de la fe procede ciertamente de la audición. La fe entra por el oído (cf. Rom 10,10). La predicación de la fe tiene como meta primera que todos los llegados a la edad de la discreción conozcan expresamente; es decir, sepan los artículos viejos de fe. Un católico, un hereje, un infiel, es capaz por supuesto de enumerar sin error alguno cuáles son los artículos de la fe. Un segundo paso en la predicación en este momento es lograr que eso que se sabe ha de ser creído con la interioridad; es decir, creído por cada uno desde las entrañas de su mismo ser. Si cree de veras desde el interior lo sabe solamente él de sí mismo en concreto. No puede saber eso de otro distinto de él. ¿Se llega entonces aquí al parecer de nuevo al mismo callejón sin salida? Es preciso anotar aquí la existencia de una nueva realidad que antes no era percibida. Y esto constituye un paso adelante, y éste puede llegar a obtener la solución buscada.

¿Podrían saberse los artículos de la fe, se creyeran o no se creyeran después, si no hubieran sido previamente predicados? A esta pregunta se ha de responder que ningún hombre es capaz de conocer los artículos viejos de fe si no ha oído la predicación debido a que todos ellos son principios propios de la fe; es decir, verdades que superan los sentidos y la razón de los hombres. Son verdades directamente reveladas por Dios. Ahora bien, Dios no las enseña directamente. Lo hace a través de hombres concretos a los que se los ha revelado para que los den a conocer a todo el mundo (cf. Mt 28,19; Mc 16,15). Ahora bien, quien predica de hecho los artículos, ¿tiene que predicar también el artículo viejo de la Iglesia? Si lo hace, ¿puede predicar que la Iglesia es realmente visible? Al hacer esto, ¿no se le preguntará dónde está la Iglesia visible? ¿Es que acaso se puede saber con total certeza qué grupo de creyentes son verdaderamente creyentes; es decir, poseedores de la verdadera fe?

Y la respuesta es que se puede saber y hay que saberlo por ser ello artículo viejo de fe. De todas formas verdad es según lo que ya se ha dicho que es imposible. uno no puede saber con total certidumbre que grupo concreto de personas, al menos tres sean de veras fieles de verdad. Ahora bien ni siquiera el que predica, aunque se suponga que es verdadero creyente, puede decir con total autoridad que entre los que han sido predicados se tiene certeza absoluta al menos de uno que es creyente de verdad; es decir, no está ante uno de esos que mienten al confesar la fe. El tal lo hace de verdad. No incurre en mentira. De todas formas se ha de reconocer que sólo cada uno puede

reconocer si es él creyente o no lo es. Así las cosas salta a la vista que la manera de demostrar que la Iglesia es ciertamente visible no se demuestra logrando probar que al menos es posible probar que tres miembros de la Iglesia poseen verdadera fe.

¿Habría que renunciar así las cosas a la posibilidad de poder probar que la Iglesia de la tierra sea efectivamente visible? Si se acepta esto, ¿no se está dando la razón a Lutero y a sus seguidores? Tiene que darse, no hay más remedio, con la prueba contundente de que la Iglesia de la tierra es visible, lo ha sido antes y lo será siempre. Ha sido por supuesto Martín Lutero el que ha levantado aquí la liebre; pero al parecer la ha matado en el momento de haberla encontrado. Y ha sido precisamente a algo muerto a lo que ha colocado como prueba del todo concluyente para él de que la Iglesia, si no está todavía muerta, poco le falta para estarlo ya que la misma no puede hablar ni puede ser descubierta como tal. No sirve para ser reconocida como la que enseña con total certidumbre lo que se ha de creer y lo que no se ha de creer. ¿Qué se ha de hacer así las cosas? Simplemente se ha de seguir buscando la prueba contundente. Tarde o temprano se dará con ella. Hasta ahora se ha buscado identificar con seguridad al grupo. Hay que seguir en la tarea de la identificación. Ha de haber algo que diga a las claras cuál es el grupo, visible ciertamente, que es la Iglesia.

¿Es de veras cierto que la Iglesia de Cristo es un grupo? ¿No se dio acaso un tiempo en el que la fe se mantuvo solamente en la Virgen María, durante la pasión de Cristo? Como la Iglesia es un grupo, una reunión de personas, y una sola persona no dará lugar nunca a la Iglesia, se aceptará al instante que se rechace de plano y no se le conceda valor alguno a lo que se atribuía en la Edad Media a un predicador. Una de las razones esgrimidas para afirmar que hubo un tiempo en el que la Iglesia la formaba una sola persona, la Virgen María, no era otra cosa que el oficio de maitines de la Semana Santa donde quedaban apagadas las velas todas menos una. ¿Acaso no es ello presentado por algunos como hecho real de que quedó la Iglesia reducida un día a su más mínima dimensión en la sola Virgen María ya que todos los demás creyentes, los Apóstoles, habrían perdido la fe. Esto es ciertamente inaceptable. Nunca puede quedar reducida la Iglesia hasta el punto de que en ella haya una sola persona. La Iglesia es siempre un grupo, al menos de dos personas o de tres.

Se ha avanzado poco ciertamente hasta el momento en el proceso que llevaría hasta poder probar que la Iglesia es realmente visible y puede por ello ser regla de fe cierta y segura para todos; es decir, para demostrar con total certidumbre que tal es la Iglesia y se le puede identificar visiblemente dónde está. Se ha avanzado sin embargo algo ya. Se sabe hasta este momento

que existirá siempre la Iglesia en la tierra y que no desaparecerá hasta el fin del mundo (cf. Mt 16,18). Equivale esto a afirmar que habrá siempre en este mundo más de una persona en posesión de fe verdadera fiel a los doce o catorce artículos de fe. Aunque los bautizados no sean miembros de la Iglesia al existir la posibilidad de que algunos hayan perdido la fe al caer en la herejía y no la hayan recuperado todavía, ha de reconocerse que en todos los que se confiesan a sí mismos como fieles cristianos lo son de veras, incluso aunque se confiesen a sí mismos como fieles cristianos los herejes y aunque se diera el caso de que fueran éstos una abrumadora mayoría.

Así las cosas correcto es deducir que, en ese grupo heterogéneo de bautizados está ciertamente la Iglesia y en este grupo habla de veras la Iglesia. Y lo hace además con autoridad cierta y segura de forma que en modo alguno se equivoca. Con toda seguridad ha de decirse entonces que se oye la voz de la única y verdadera Iglesia de Cristo. Pero es verdad que ella no es del todo clara. Incluso es confusa y equívoca en ocasiones. Si pudieran quedar reunidos los bautizados todos en un lugar concreto y se les pidiera manifestar abiertamente si algo es de fe o no lo es dando todos al respecto una respuesta rotunda y unánime, ¿tendría que concluirse ya con toda certidumbre que había hablado de veras la Iglesia? Se obtendría el testimonio contundente y visible ciertamente de que allí está la Iglesia. Así las cosas, se debe rechazar de plano que puede tenerse constancia de modo visible que puede hablar la Iglesia. No está ella del todo siempre invisible. Podría decirse de alguna manera que gracias a su voz se halla a la vista de todos.

Si todos los bautizados sin reparar aquí en la distinción entre fieles y herejes se hubieran equivocado en su afirmación o negación de la fe, ¿habría que aceptar la afirmación o negación que ellos eran la de la Iglesia? ¿Ella había quedado identificada? De alguna manera se habría hecho visible ella. Ahora bien, e imposible es que la Iglesia toda se equivoque. Si alguien se permitiera recordar por ejemplo que, en la Iglesia no tienen derecho a hablar los herejes y que sólo han de hacerlo los que son de la Iglesia; es decir, los fieles, se recordará que este argumento nada vale. La fuerza de la prueba aquí presentada reside en que, digan lo que digan allí los herejes, quines hablan no son otros que todos los fieles. Y las cosas son así debido a que allí están todos los poseedores de la verdadera fe. Coinciden todos los herejes con todos los fieles. Lo realmente importante es que en ello coinciden de veras los creyentes todos con los herejes.

Todas las verdades de fe que han de creer los hombres todos fueron reveladas por Dios progresivamente a lo largo del paso del tiempo. Llegó al fin un día ciertamente en el que se terminó tal revelación de fe y en el

que todo había sido revelado. Acaeció esto en el tiempo de Cristo y de los Apóstoles, en el de la plenitud. Y fue precisamente Cristo quien hizo visible esa revelación de Dios con hechos y dichos ante los Apóstoles. Fue concretamente Cristo quien mandó a los Doce que hicieran lo que él había realizado; es decir, hacer llegar a todos los rincones de la tierra esos dichos y hechos acaecidos y manifestados por Cristo en Palestina. La predicación de los Apóstoles se hizo ciertamente desde la predicación dirigida al oído; es decir, realizada oralmente (cf. Rom 10,10). Y de esta manera se transmite todavía hoy la revelación entera, de palabra y dirigida al oído. Sucedió que también escribieron los Apóstoles lo que predicaban. Tras la muerte de éstos se guardaron con toda veneración sus escritos. Al fin se formó con ellos, como se ha dicho, la Sagrada Escritura; es decir, los libros del Nuevo Testamento. Y todos los bautizados, fueran ellos fieles o fueran herejes, aceptaron de hecho la verdad concreta de que todo lo referente a la fe quedó dentro de la Sagrada Escritura.

Hay un dicho admitido por todos, el de que las palabras vuelan y los escritos permanecen. Ciertamente es un hecho el no ser absolutamente necesaria la Sagrada Escritura para creer. Aquí se habla de la fe ya en estado perfección y de plenitud; es decir, de la fe que Cristo enseñó en la tierra y transmitió a los Apóstoles. Nadie puede poner en duda que murieron muchos al principio de la Iglesia con fe plena y perfecta en cuanto a la explicación sin haber tenido oportunidad de poseer la Sagrada Escritura; es decir, sin haberse escrito todavía el Nuevo Testamento. Cierto es asimismo que nunca se ha exigido a nadie saber leer para poder saber creer. Es esto lo que lleva a reconocer que la fe no viene entonces necesariamente de la lectura. Viene desde la audición (cf. Rom 10,10).

¿Qué ocurrió cuando desaparecieron de la tierra los Apóstoles? Ante esto se ha de recordar que hubo desviaciones de la verdadera fe entre bautizados antes de que murieran los Doce. En el Nuevo Testamento hay menciones de reales herejes. Ahora bien, una vez desaparecidos los Doce, ¿cómo se sabía con total certidumbre cuál era la verdadera fe, la que todos debían aceptar, la que se había aceptando desde el principio y se tenía que aceptar hasta el final? Por supuesto ya no se podía acudir a los Apóstoles. Ellos no podían atestiguar qué habían predicado y qué no habían predicado en su andar por el mundo, qué era verdad y qué no era verdad en su fe. ¿Cómo se obtenía por entonces la seguridad que se debía imponer en los casos de discrepancias sobre la fe? Todavía se podía acudir a los escritos mismos dejados por los Apóstoles aunque ellos no hubieran sido compuestos con el objetivo de dar respuesta a casos que podían aparecer con el paso del tiempo. Asimismo, se

podía acudir a recordar lo que siempre habían dicho los Doce. Finalmente era posible verificar qué era lo que se había predicado en todas partes, a todos y en todos los tiempos.

Pero, ¿eran de veras de los Apóstoles los libros que se decía que habían dejado escritos? ¿Dónde constaba que ellos habían escrito? En orden a tener seguridad de esto, ¿qué libros eran de los Apóstoles y cuáles no lo eran? Se acordó el someterlos a una regla o canon de autenticidad. Intervinieron en esta operación de alguna manera todas las comunidades de cristianos, si bien es preciso señalar de inmediato que lo decidido hubo de contar también con la aprobación de los obispos, sobre con la del Sumo Pontífice. Desde el momento en el que se realizó esta operación, tuvieron los cristianos todos la convicción firme de que dentro de estos escritos canónicos estaba contenida la revelación toda de la fe y que se contaba ya gracias a Dios con una realidad admitida por todos: que allí estaba contenida de veras la fe toda.

Al aparecer la nueva enseñanza de Arrio en la Iglesia entre finales del siglo III y principios del siglo IV quedaron divididos los bautizados en dos bandos opuestos sobre la cuestión concreta de si el Hijo era verdadero Dios como lo era el Padre. Para entonces ya había sido aprobado el canon de los Libros Sagrados. Ya se sabía en qué libros estaba encerrada la revelación divina toda entregada a los hombres. Pero, ¿bastaba con abrir las páginas de estos libros para encontrar sin más, fácilmente, *ipso facto*, la solución, para poder saber si la verdad sobre esta cuestión caía de parte de los arrianos o de la de los que se oponían a ellos? Posible es que dijeran por entonces algunos con aire de suficiencia ciertamente algo así como que gracias a Dios se cuenta al fin ahora con la Sagrada Escritura y no había que recurrir por necesidad a lo que ha permanecido sólo de palabra; es decir, a eso que al no estar escrito puede en principio volar. Esto es una vana ilusión. Se llegaba prácticamente al mismo resultado tanto si se atendía a lo que podía volar, lo no escrito y permanente en la memoria de todos, como si se atendía a lo que permanecía, lo ya fijado por escrito. Se consideraran como pertinentes la una cosa o la otra. Existían razones por cierto para mantener lo uno o lo otro; pero era cierto también que una de las dos sentencias era del todo equivocada. ¿Cuál era? ¿La de los arrianos o la de los que a ellos se oponían?

Y todo se solucionó al juntarse obispos de todo el mundo que estaban en unión con el Papa en un lugar concreto donde se procedió a estudiar, a discutir y a rezar, invocando por supuesto la asistencia del Espíritu Santo. Tenían que extraer la verdad tanto desde lo dejado por escrito por los Apóstoles como desde lo dejado por éstos sin escribir; es decir, no se procedió de manera que, sin contemplación alguna, se dijera sin más cualquier cosa. Les llevó

tiempo por supuesto encontrar a los tales la solución. Al fin la encontraron y la redactaron. Como aquello era una resolución infalible de fe y obligatoria para todos en cuanto al saber, no hubo duda de que aquellos obispos en unión con el Papa extrajeron la solución desde la Sagrada Escritura. Y lo hicieron así debido a que no recibieron revelación nueva alguna distinta de la recibida por los Apóstoles. Como todo lo relativo a la fe predicada por los Apóstoles; es decir, todo lo revelado de fe por Dios a los hombres se halla en la Sagrada Escritura, lógico es decir ahora que aquel artículo nuevo de fe salió entonces desde la Sagrada Escritura. Desde entonces se repite como un estribillo eso de que todo artículo nuevo de fe ha de extraerse de los Libros Sagrados.

Precisamente fue en Nicea donde aparece con toda claridad el nuevo artículo de fe redactado por la Iglesia en el 325. El mismo salió ciertamente de la Sagrada Escritura; pero lo que salió no era una expresión de la Sagrada Escritura. Al parecer fueron los arrianos los que comunicaron un día al concilio la propuesta de que aceptarían cualquier proposición si estaba expresamente en la Sagrada Escritura. No se encontró al parecer ninguna proposición expresa allí que fuera tan clara que, por ella misma, pudiera obtenerse con total claridad que el Hijo era Dios verdadero como lo era el Padre. ¿Qué se hizo entonces en tal situación? Se aceptó una realidad que siendo ciertamente Sagrada Escritura, no era proposición expresa de ésta. Lo aprobado fue que el Hijo era Dios verdadero igual que el Padre. Ahora bien, en orden a que esa verdad constara con total claridad, quedó redactada así, que el Hijo era *homoousios*, de la misma naturaleza del Padre. Ofreció aquel concilio al mundo entero entonces no la realidad, sino la luminosidad o claridad que impedía el error. Jamás un concilio general unido con el Papa, coloca como de fe algo que no ha sido siempre de fe, enseñado además desde Cristo y los Apóstoles.

#### 4. El orden

Si se sigue el orden de la exposición de los textos aquí aducidos en la parte primera; es decir, se atiende uno a las exposiciones de los salmantinos entre 1532 y 1552, entre Francisco de Vitoria y Domino de las Cuevas, quedará de veras sorprendido debido a que, aparentemente, no existe orden aquí, al menos ese orden que uno habría esperado encontrar. La exposición realizada hasta el momento a quedado ordenado en cuanto al tiempo. Lo posterior ha venido precedido de lo anterior. Todo comienza desde una definición sobre la Iglesia realizada por Francisco de Vitoria en su *relección* de 1532. Aparecen más tarde dos exposiciones suyas en las clases ordinarias sobre el artículo

décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Una de ellas es de 1534. La otra es de 1542. A continuación viene la exposición de Soto que es de 1539.

Pero, ¿cómo es que estos dos autores, el propio Vitoria y luego Soto, no hablan para nada de esta definición de la Iglesia que aparece en la *relección* de 1532? ¿La desconocían? Por razón de orden no debían al menos haber comenzado sus exposiciones del artículo décimo de la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae* con este texto de 1532 u otro aparecido sobre la Iglesia en cuanto formada por todos los fieles. Tras hablarse del primado e infalibilidad del Papa, así como de la del concilio general antes de 1532, preciso era hablar de inmediato antes de nada de la Iglesia en sí misma. Sorprende sobremanera que el entonces catedrático de Prima, Francisco de Vitoria, de su introducción nada hubiera utilizado en sus comentarios escolares en 1534-1535. Si era el dueño de aquella introducción, un hecho es que no la utilizó en sus lecciones ordinarias de los cursos existentes entre 1534-1545. No parecía conveniente al parecer por entonces que Domingo de Soto empezara la materia de su exposición sobre al artículo décimo del curso de 1538-1539 con esta materia que era de Vitoria. Aquí uno se contenta con constatar este hecho.

El primer salmantino que empezó hablando sobre la Iglesia directamente, en cuando formada por los fieles todos, fue Bartolomé Carranza de Miranda. Éste no realizó su exposición desde la Universidad de Salamanca. Lo hizo desde el colegio de San Gregorio de Valladolid. Basta comparar lo que expuso por entonces este navarro sobre la Iglesia ya que es un eco de lo disertado en la *relección* de Vitoria en 1532. Este navarro instauró de veras el modo como habría de exponerse en adelante el principio del artículo décimo de la cuestión primera sobre la *Secunda Secundae*. Este su orden lo seguirán, es cierto, Melchor Cano, Diego de Chaves y Domingo de las Cuevas. Se comienza hablando primero de la Iglesia como la totalidad de los bautizados y se pasa a hablar después de la Sagrada Escritura, del concilio general y del Papa.

Siempre que ha tenido una ocasión de manifestarse en libros o artículos, ha resaltado el hecho de que los salmantinos del siglo XVI hablan con más claridad y de forma más abierta en sus enseñanzas teológicas de las clases ordinarias o de cada día que en las extraordinarias o *relecciones*. Así las cosas se pasa a decir aquí que comprensible es que las cosas fueran así debido a que tenían los salmantinos un enorme respeto a la imprenta. Pensaban que a ella debía ser entregado lo ya claro y establecido, lo que iba o debía permanecer para siempre. Asimismo tenían gran cuidado de hablar de



determinadas materias sólo a quienes podían entenderlas. Hablaban de ellas con más franqueza ante los alumnos propios seguros de que estaban ellos al corriente de la problemática que se exponía. Eran los alumnos personas todas que se esforzaban por llegar a convertirse un día en maestros de esa ciencia sagrada conocida como la teología. Ciertamente, fray Bartolomé coloca en ambos casos el tratamiento sobre la Iglesia en primer lugar; pero se advierten de todas formas detalles de interés entre lo expuesto por Carranza en clase (1540) y lo que él hizo aparecer después (1546) en sus cuatro controversias editadas en Venecia. Aquí da la impresión de que, por prudencia, no quiso decirlo todo. El Vat. lat. 4645 ofrece una materia desarrollada que la de las cuatro controversias.

No es la primera vez que, al acercarse uno a indagar sobre textos la Escuela de Salamanca, se encuentra con decisiones de hecho sorprendentes debido a que se coloca sin más como algo claro lo que es oscuro. Unos autores tan competentes y excelentes como los salmantinos, ¿no debían haber hecho al menos un esfuerzo por explicar por qué se introduce algo nuevo en la materia; es decir, por qué se empezó a hablar a partir de 1540 sin más y, además desde el principio del artículo décimo, de la realidad de la Iglesia como totalidad de los fieles? ¿Cómo resulta admisible que esto nuevo que se introdujo entonces no mereciera una explicación que lo justificara?

Tiene esto su explicación. Media una distancia en el tiempo. Los inicios del siglo XXI no son iguales que los de mitad del siglo XVI. Todo hombre es él y su circunstancia. No son las mismas circunstancias las que rodearon a un hombre de principios de la Edad Moderna que las que rodean a quien vive prácticamente al final de la Edad Contemporánea. Las cosas que impresionan en un momento concreto ya no impresionan en otro distinto. Cuanto se busca hoy en el estudio de la teología de Salamanca no es lo mismo que buscaron en su tiempo los que la confeccionaron. No hay duda de que, si Francisco de Vitoria o Bartolomé Carranza hubieran vivido en la actualidad y hubieran expuesto hoy sus lecciones, habrían realizado oportunamente esta explicación concreta de por qué, de repente, comenzaban a hablar sobre la Iglesia y le concedían a ésta la primacía en el tratamiento antes de hacerlo sobre la Sagrada Escritura, el Papa y el concilio general. Esto que no realizaron los propios salmantinos, deben realizarlo de todas formas en la actualidad los que del siglo XXI estudian la historia y la teología de la Escuela de Salamanca.

Los problemas se afrontan según se presentan. Al realizar una especie de introducción general de todos estos artículos se ha expuesto netamente que Martín Lutero arremetió un día en Leipzig (1519) en contra de la

Iglesia sosteniendo que al redactar la Iglesia; es decir, el concilio general y el Papa, se aceptará el mismo si lo efectivamente redactado se ajusta de forma expresa y clara con la Sagrada Escritura. El resultado entonces es que, si se comprobaba que se redactaba algo que no estaba en los Libros Sagrados, no debería aceptarse en forma alguna ya que debe aceptarse sólo lo que está en ellos. Aceptaba entonces claramente fray Martín que la Iglesia; es decir, el concilio y el Papa, podía errar añadiendo incluso que nada existe de sorprendente si tal error podía producirse también en el futuro ya que la Iglesia, el concilio general y el Papa, ya había errado con anterioridad.

A partir de aquí pasaba fray Martín a probar esta su última afirmación sosteniendo que habían afirmado una cosa los concilios de Constanza y de Basilea, la superioridad del concilio general sobre el Papa, mientras que el concilio de Letrán V habría afirmado lo contrario; es decir, que tal superioridad correspondía al Papa. De un plumazo desposeía éste así absolutamente de autoridad alguna a la Iglesia; es decir, al concilio general y al Papa, debido a que las declaraciones o definiciones del concilio general con el Papa; es decir, las de la Iglesia, no eran supremas. La supremacía estaba así las cosas sin duda alguna en la Sagrada Escritura. Lo declarado por la Iglesia, el concilio general con el Papa, quedaba siempre pendiente de hallarse de veras en la Sagrada Escritura.

Ante este contundente ataque de Lutero dirigido directamente en contra de la Iglesia; es decir, en contra del concilio general con el Papa, respondieron los salmantinos del siglo XVI mostrando que quedaba redactado siempre un artículo nuevo de fe desde la Sagrada Escritura; pero, ateniéndose ellos al resultado de lo ya realizado y aceptado por Martín Lutero y sus seguidores, reconocían que para realizar una tal redacción no era necesario que lo propuesto como artículo de fe fuera proposición expresa de la Sagrada Escritura ya que podría el mismo estar escondido dentro de los Libros Sagrados sin tener que aparecer necesariamente en su misma superficie o expresión. Precisamente, el artículo de fe redactado por el concilio de Nicea I (325) sobre la divinidad del Hijo, el de que éste era de la misma naturaleza del Padre, se redactó empleando la expresión griega *homoousios*, la cual no era expresión de la Sagrada Escritura, si bien estaba en ella la realidad que se expresaba con este adjetivo. Justo era decir entonces que no tenía que ser algo absolutamente necesario e imprescindible para que algo fuera artículo nuevo de fe que estuviera ello expresado en la Sagrada Escritura. Los artículos nuevos de fe no eran tales por estar claramente en los Libros Sagrados, sino por redactarse desde la Biblia. Tal fue ciertamente lo que hizo el concilio de Nicea I en el 325; es decir, lo que hizo la Iglesia.

Como la redacción de un artículo de fe se justifica por estar en la Sagrada Escritura y no además por estar expresado en ella, resulta que no es algo del todo claro qué, de entre lo existente de fe en la Sagrada Escritura, es un artículo nuevo de fe. Para saberlo y redactarlo se precisa recurrir a investigar por qué se tiene la seguridad de que una nueva redacción concreta de la Iglesia se corresponde de hecho realmente con la Sagrada Escritura. Y se llama la atención en este momento sobre el hecho de que fueron los concilios generales en armonía con el Papa, Nicea I (325) y Constantinopla I (381), quienes redactaron ciertamente tras la muerte de los Apóstoles artículos nuevos de fe. Realizaron esta tal operación precisamente desde la Sagrada Escritura. Expuestas así las cosas, sólo restaba esperar a que fray Martín y sus seguidores reconocieran su error y no dijeran por ejemplo que el artículo nuevo de fe se hallaba siempre expresamente en la Sagrada Escritura. Insistir en esta afirmación equivocada de los luteranos, en la de que el artículo nuevo de fe tenía que estar expresamente siempre en la Sagrada Escritura, les tendría que haber llevado a arremeter en fuerza de sus afirmaciones en contra el *homoousios* de Nicea. Lutero y sus seguidores no pusieron jamás en duda que esta verdad redactada en Nicea (325) era de veras un artículo nuevo de fe. Acertaron ciertamente al comportarse así; pero acertaron porque no se atuvieron a su norma.

No es el objetivo único de la teología enseñar la verdad al que se equivoca, incluso al que yerra pertinazmente; es decir, al hereje. El objetivo del teólogo es presentar la verdad. Ahora bien la presentación de la verdad obliga a tener que decir también lo que es error y, en consecuencia, obliga a combatirlo. Una vez que ya se ha mostrado aquí el camino errado seguido por los luteranos, ¿no se podía pedir a cualquier católico que se probara por qué no se equivocó el concilio de Nicea del 325 al redactar el artículo de fe del *homoousios*? Luteranos y católicos admitían que allí no hubo equivocación; pero, ¿no podría un día decir un grupo por ejemplo del luteranismo que la hubo? ¿No se les podría reprochar entonces a éstos no haberse atendido a su principio de la *sola Scriptura*, entendido por supuesto como *sola Scriptura expressa*, hasta sus últimas consecuencias; es decir, haberse contenido y no haber pasado a afirmar rotundamente que estaba allí además la prueba efectiva de que la Iglesia; es decir, el concilio general con el Papa, había errado en la fe y que, por tanto, no podía ser ella la norma segura y cierta de la fe que se tiene que creer.

En los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) redactó por supuesto la Iglesia, el concilio general y el Papa, artículos nuevos de fe y fueron éstos además recibidos por todos, por la Iglesia toda. Tal es la doctrina

de siempre; es decir, la de la Iglesia Católica. Ahora bien, ¿no deben probar los católicos por qué están ciertos todos de que lo decidido en Nicea con el *homoousios* es doctrina segura de fe y quedan obligados todos a saberla tras la suficiente instrucción; es decir, tras llegar a alcanzar la edad de la discreción? Así es esto ciertamente y sin más por el simple hecho de que la decisión tomada por el concilio general con el Papa la aceptaron todos los poseedores de la fe. Si erraran todos a la vez, la Iglesia toda (ya que ésta se halla formada por bautizados en posesión de la fe) habría fallado entonces en la fe. Se habría ella quedado sin fe. Esto es algo ciertamente imposible. Iría en contra de lo prometido por Cristo en presencia de los Apóstoles: *“Tú eres Pedro, sobre ti edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”* (Mt 16,18). Pero, ¿cómo se dice aquí que ello lo aceptaron todos los católicos? ¿Es verdad esto? Lo es. La herejía arriana desapareció. Pasado un tiempo ya no hubo herejes arrianos.

Podría preguntar alguno ahora si, desde el primer momento, lo decidido en Nicea en 325 fue aceptado por todos los cristianos. Y uno reconoce al principio aquí que ni todos los obispos aceptaron de inmediato la fe redactada, ni la aceptaron todos los bautizados; es decir, un vez pasado Nicea, siguieron existiendo todavía arrianos. Ahora bien, que los del siglo XVI pueden argumentar que lo realizado en aquel primer concilio persiste en la Edad Moderna, mientras no hay rastro de arriano alguno en la Edad Moderna. En una palabra, la verdad estaba de parte del concilio y del Papa, en los obispos que estaban al lado del Sumo Pontífice. Lo que ellos redactaron es lo que en definitiva prevaleció y permaneció. ¿Podría preguntar uno también por lo que sucedería por ejemplo si lo decidido como de fe por el concilio general con el Papa fuera rechazado un día por todos los demás bautizados? ¿Tendrían derecho éstos a no aceptar lo decidido por la Iglesia? A ello se puede responder que esto no ha sucedido todavía. Pero, ¿puede suceder? Lo decidido en materia de fe por el concilio general en unión con el Papa no entraña jamás error alguno. Es firme, verdadero y ha de ser creído por todos. Quien lo niegue con pertinacia seguirá siendo por cierto bautizado y retendrá el carácter bautismal; pero el mismo no será de la Iglesia. Habrá salido de ella, habrá perdido la fe y será un hereje. Y lo será por no obedecer precisamente a la Iglesia (concilio general con el Papa).

¿Quién es en definitiva la Iglesia de Cristo en la tierra? ¿En qué grupo de bautizados se halla ella? Tal como estaban las cosas en 1552; es decir, dentro del campo del presente estudio sobre la Escuela de Salamanca, se dirá que la Iglesia se halla donde están todos los bautizados. Y esta Iglesia no puede equivocarse jamás. Lo que afirmen unánimemente los bautizados todos como

de fe, será algo salido de la Iglesia ya que ella se encuentra precisamente allí. Está la Iglesia también en 1552, como lo sostienen los salmantinos, en el concilio general unido al Papa que redacta un nuevo artículo de fe. El concilio general congregado y unido así (con el Papa) es la Iglesia, la de los principales por supuesto. Y si por una casualidad, sólo los obispos unidos al Papa en la redacción conciliar aceptaran lo determinado, resultaría que ellos solos son la Iglesia ya que los que lo negaran serían herejes. Es verdad que sería entonces más pequeña la Iglesia; pero sería la Iglesia.

Y uno no puede menos que, a título personal, decir algo que los salmantinos del siglo XVI dirán pocos años después de 1552, que la Iglesia es una agrupación de bautizados en unión con el Sumo Pontífice, el Papa, el obispo de Roma. Es verdad que éste a solas no es la Iglesia; pero los bautizados que están con el Papa son ciertamente la Iglesia. Ésta se hace ciertamente visible aquí, en el Papa, y esta visibilidad es ciertamente tal que con facilidad la perciben todos, sean bautizados o no lo sean. La Iglesia (todos los fieles) no pueden equivocarse en la fe. Está escrito: *“Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”* (Mt 28,20); *“Todo lo que atareis sobre la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatareis en la tierra quedará desatado en el cielo”* (Mt 18,18); *“Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”* (Mt. 16,18); *Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú una vez convertido, confirma a tus hermanos”* (Lc 22,31-31).

Estos textos concretos del Nuevo Testamento, ¿no podrían quedar pendientes todavía de una condición; es decir, de que se diera su consentimiento? ¿No tendría que ser reconocido expresamente por cada uno de los cristianos? ¿No debería esperarse tras la decisión del concilio general con el Papa a que resultara lo redactado como artículo de fe ratificado por la Iglesia toda; es decir, por todos los bautizados? En esta nueva propuesta aparece como criterio decisivo la Iglesia; es decir, los bautizados todos, sean herejes o no lo sean. Lo que sostiene como de fe la Iglesia toda entendida como todos los bautizados es de fe y lo es debido a que Dios no permitirá jamás que la Iglesia toda se equivoque en la fe hasta el punto de quedarse sin fe. Constituye todo un imposible así las cosas que la Iglesia toda crea algo como de fe sin ser ello de fe (cf. Mt. 16,18). Por otra parte cierto es que el Papa y el concilio general no se equivocan jamás al redactar o definir de fe; es decir, allí donde tampoco puede errar toda la Iglesia.

Lleva esto a tener que aceptar sin más que la que no puede equivocarse es precisamente la Iglesia y por esto que es lo primero es como se da lo que

es segundo, que no puede equivocarse ésta al definir o al redactar de fe; es decir, el concilio general y el Papa. Los católicos saben muy bien cómo están las cosas en su tiempo; pero, ¿saben cómo se encontrarán las mismas pasado un tiempo? Lutero y sus seguidores no llegan a extraer sus últimas consecuencias de aquel su principio de la *sola Scriptura*. A esto se debe casi seguramente que nunca hubieran arremetido en contra del artículo nuevo del *homousios* de Nicea. Pero, ¿qué pasará años después? ¿Por qué no puede venir un día en el que de parte luterana se realice una revisión de la doctrina de Lutero y se caiga al fin en la cuenta de que es del todo preciso admitir que esta verdad redactada en Nicea no es, a pesar de lo que sostenía Lutero, artículo de fe por no ser proposición expresa de la Sagrada Escritura?

Los teólogos salmantinos son a este respecto realistas de verdad. Todo lo dicho por éstos sobre la Sagrada Escritura, sobre el primado del Papa, así como sobre la infalibilidad de éste con el concilio y sin el concilio, es precioso de verdad. Magnífico es además e insuperable; pero. ¿no tiene ello en cierto sentido los pies de barro? Todo se puede derrumbar en un instante ciertamente si no se considera a Iglesia en su totalidad como ese grupo o reunión de poseedores de fe infusa. En orden a que ella permanezca firme y constante en la fe fue preciso día reunir un día concilios y proceder a definir, a redactar incluso, la fe obligatoriamente ante todos. A ello se debe que haya sido preciso extraer la verdad en más de una ocasión desde la Sagrada Escritura. Hizo falta reunir el concilio general en unión con el Papa como hizo falta que éste definiera la fe sin concilio alguno. No es para esto absolutamente necesario que el Sumo Pontífice congregue el concilio general. Puede definir a solas; es decir, sin proceder a tal congregación. Por supuesto, la definición, incluso la redacción de un artículo nuevo de fe, implica que lo haga quien posee el poder supremo en la Iglesia, el cual es el Papa.

En modo alguno aceptan los salmantinos eso de que el criterio último o regla para saber que algo es de fe sea la unanimidad de todos los bautizados. Los católicos admiten la existencia de herejes y no son tan ingenuos de llegar a pensar que, si se llegara a redactar en el futuro un nuevo artículo de fe, sería aceptado fácilmente el mismo por todos, lo hiciera el Papa con el concilio general o sin él. La experiencia ha enseñado con el correr de los años que, en las definiciones de fe, no se suele lograr la unanimidad cuando son realizadas en un concilio general. Lo verdaderamente decisivo en una definición de fe es que ella sea hecha por el Papa solo o la haga con el concilio general. Si esto ocurre, no hay duda alguna de que, si ello ha sido impuesto como verdad de fe o como artículo nuevo, ha de ser aceptado por todos los católicos. Quien se opone a ello o lo rechaza siendo bautizado pierde la fe. Y esta pérdida se

realiza sencillamente por no someterse éste a la autoridad suprema del Papa. Éste no puede equivocarse en lo que se impone a la Iglesia como de fe o como artículo de fe y el criterio para tener la certeza de que en esta operación no se ha producido equivocación. Son los herejes los que admiten equivocación en la Iglesia, en el concilio general con el Papa y en lo decidido por el Papa sin el concilio general. En definitiva no puede errar aquí la Iglesia y la manera segura de no errar no es otra que la de aceptar que tanto las definiciones o redacciones de fe corresponden en último término al Papa. Esto es lo que ya expuso Santo Tomás al exponer el artículo décimo de cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

### 5. A modo de epílogo

Otto Hermann Pesch es alemán. En 1992, brindó al público español la oportunidad conocer a través de Editorial Herder de Barcelona aquella su obra titulada *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, la cual había sido publicada cuatro años antes en tierras alemanas<sup>72</sup>. La edición realizada en España colocaba en su contraportada esta pequeña reseña del autor: “*Nacido en 1931, es desde 1975 profesor de teología sistemática y teología de controversia, como teólogo católico en la Facultad de teología evangélica de Hamburgo*”<sup>73</sup>. Si aquí se pasa a hablar de este autor alemán, es porque lo expuesto hasta ahora sobre la Iglesia descansa en la exposición que Santo Tomás de Aquino realizó sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Este alemán se presenta a sí mismo como un seguidor de las enseñanzas del Aquinate; pero cuanto expone, ¿lo compartiría el Doctor Angélico? ¿Qué enseña Pesch sobre este punto concreto, que corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe? (cf. II-II, q. 1, a. 10c).

Pienso que Pesch puede estar de acuerdo conmigo en que el Aquinate legó a la posteridad en el siglo XIII preciosos restos de teología sobre la

---

<sup>72</sup> Cf. *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie*. Maguncia 1988.

<sup>73</sup> Basta mirar asimismo a la bibliografía de esta obra (pp. 515-517) para advertir que se está ciertamente ante alguien de calidad y de altura contrastada. El teólogo suizo Hans Küng dejó anotado que, gracias al libro suyo [por supuesto, de Küng] sobre la justificación, se habría convertido Pesch en un ecumenista destacado, confesando con rara claridad que por mi libro, él se pasó de la dogmática católica a una teología ecuménica, colocándolo en la vanguardia de una teología católica renovada en Alemania (cf. KÜNG, H., *Verdad comprometida. Memorias*. (Madrid, Ed. Trotta, 2009) 436. Y tiempo después aludía este teólogo suizo a lo que le había dicho amigablemente Pesh un día sobre un concreto reportaje de la revista alemana *Der Spiegel* (cf. KÜNG, H., *Libertad conquistada. Memorias*. (Madrid, Ed. Trotta, 2003) 188 y 586).

Iglesia. Creo asimismo también que convendríamos seguramente los dos en que estos restos permanecieron por cierto olvidados o carentes de la iluminación oportuna durante siglos. No descarto que se daría la mano conmigo al reconocer ambos que esos restos rudimentarios de Santo Tomás son preciosos y precisos en el campo de la eclesiología. De todas formas estimo que, si se profundizara un poco más sobre estas tres coincidencias, aparecerían también diferencias hondas y claras entre él y yo. Desde este momento me veo obligado a decir que no comparto gran parte de lo que escrito sobre este alemán. Así las cosas supongo que, en correspondencia, tiene él todo el derecho a no compartir mucho de lo que yo expongo y, sobre todo, acabo de exponer aquí.

¿A qué restos de eclesiología existentes en la Suma de Santo Tomás de Aquino habla expresamente Pesch en su obra? A la Iglesia dedica las páginas 444-453 de su obra aparecida en español 1992. En estas diez páginas se muestra tres temas. Pregunta por lugar donde habla Santo Tomás de la Iglesia. Pasa a afirmar después que lo legado por el Aquinate es una doctrina indirecta sobre la Iglesia que, a veces, se vuelve directa. Al fin alude a la fatalidad y a la esperanza provocada por influencia de Santo Tomás.

Sorprende de veras que este profesor de Hamburgo no cite en estas páginas 446-447 dedicadas a la Iglesia por Santo Tomás ni una sólo línea a lo dejado escrito en la *Secunda Secundae*. Nada hay en estas paginas de lo que escribió el Doctor Angélico y de lo que comento yo tanto en la cuestión primera, sobre todo en el artículo décimo, o en la cuestión quinta, concretamente en el artículo tercero. Nada al parecer de importancia ha dicho Santo Tomás sobre la Iglesia. ¿No escribió acaso expresamente allí el Aquinate que corresponde al Sumo Pontífice la ordenación del símbolo de la fe? ¿No sostiene más adelante que regla de fe es precisamente la Iglesia hasta el punto de que todos y cada uno de los artículos de fe hayan de ser creídos por imponerlos la autoridad de la Iglesia? Por supuesto, aquellas páginas en las que el alemán habla de los rastros de eclesiología de la Suma quedan olvidados. Por cierto, la mayoría de ellos caen dentro del tratado sobre la encarnación.

¿Se me podría reprochar a mí ahora el no haber dicho todavía nada sobre estos textos de Santo Tomás relativos a la Iglesia presentes en el tratado sobre la encarnación y haber centrado todo mi estudio por entero en el tratado sobre la fe, sobre todo en el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*? Se permite Pesch citar a continuación dos párrafos que vieron la luz en el 2006. Dice el primero: “En la teología del siglo XX y del siglo XXI ocupa lugar claramente destacado el tratado teológico sobre la Iglesia. Y hay que reconocer que se remontan los tratados teológicos sobre la Iglesia



*más o menos a principios del siglo XVII<sup>74</sup>, con el de San Roberto Belarmino a la cabeza. De todas formas, a lo largo del siglo quedaron ya tratados escolásticamente muchos problemas relativos a la eclesiología de una forma tal que casi puede hablarse hoy sin más de que, en aquella corta centuria, se pudo disponer ya de un verdadero y moderno tratado sobre la Iglesia<sup>75</sup>.*

Dice este alemán en el segundo: *“No ocupa por cierto [la eclesiología] el lugar central en un verdadero tratado al que se le pudiera llamar teológico. Aparecen por supuesto [en Santo Tomás] ideas eclesiológicas por aquí y por ahí, con ocasión de hablar de otra cosa principalmente. Tal es el caso indicado poco ha alrededor de la gracia y en conexión con Cristo. Se ha de reconocer que hay temas importantes que, durante mucho tiempo permanecen ahí; pero están sólo en un segundo o tercer plano. El primero lo ocupan por el momento otros, los cuales son quizás menos importantes y decisivos; pero, en definitiva, gozan en un momento determinado de mayor incidencia, interés y preocupación<sup>76</sup>.*

¿Desconocía acaso Pesch que, sobre la Iglesia, habla Santo Tomás en la *Secunda Secundae*, concretamente en el tratado sobre la fe? Por supuesto, conoce tales textos muy bien el profesor de Hamburgo. Dejó escritas de hecho en su libro aparecido en España en 1992 estas líneas de la página 135: *“Tomás empieza con la cuestión sobre el objeto de la fe. Este objeto es Dios como verdad primera (veritas prima), como verdad originaria. Pero ésta se convierte en objeto de la fe únicamente por medio de frases (enuntiabilia), cuyo contenido objetivo no puede verse ni saberse, sino que (primero), en la sumisión a la autoridad de la verdad del Dios revelante, ha de acogerse y guardarse como verdadero. La cuestión de dónde se encuentran estas frases que comunican la verdad originaria de Dios lleva con naturalidad a los artículos del símbolo apostólico, su número, su división, su necesidad de complemento, y a la instancia responsable de su fijación: el Papa”.* De veras, digno de ser tenido en cuenta es sin duda alguna esto que expone este autor alemán dentro de la Suma Teológica correspondiente al tratado teológico sobre la virtud de la fe (cf. pp. 129-169). Fácil le resulta por supuesto así las cosas al lector verificar las veces que Pesch se ha tenido que topar con lugares donde se habla claramente sobre la Iglesia, sobre todo en las

<sup>74</sup> El segundo libro de las *Controversias* de San Roberto Belarmino fue editado por primera vez en 1588; es decir, en el siglo XVI. Si yo afirmé entonces que el primer tratado moderno sobre la Iglesia se solía situar a principios del siglo XIX, se debe a que se hicieron muchas ediciones diversas de esta obra, pudiendo afirmarse así que, en el principio del siglo XVII, ya existía el primer tratado moderno sobre la Iglesia.

<sup>75</sup> JERICÓ BERMEJO, I., *Santo Tomás y la Iglesia. A propósito de unos sermones de cuaresma* (1273): *Studium* 46 (2006) 269.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 270.

cuestiones primera y quinta de la *Secunda Secundae*. Ahora bien, ¿por qué no los aprovecha para señalarlos como rastros de eclesiología?

Sospecha uno que tal silencio encuentra una concreta explicación si se mira a la letra del subtítulo mismo del libro del profesor de Hamburgo sobre Santo Tomás de Aquino, el cual reza así: *Límite y grandeza de una teología medieval*. ¿Debe entenderse entonces este enunciado que ilumina abiertamente la obra dada a la imprenta en el sentido de que Santo Tomás es al fin y al cabo alguien donde su real grandeza tiene también su límite; es decir, que no todo lo que dejó a la posteridad es tan absoluto que no presente sus limitaciones? Si esto se aplicara concretamente a lo dejado por el Aquinate en el tratado sobre la fe relativo a la Iglesia, se obtendría entonces el resultado de que Pesch habría callado ante esta materia de propósito. Ahora bien, ¿por qué, si las cosas fueran de hecho así, no aprovechó la ocasión para hablar claro y señalar abiertamente que aparece en esta ocasión limitado el Aquinate; es decir, que no merece la pena mencionar siquiera lo que dijo este teólogo italiano sobre la Iglesia en el tratado sobre la fe. Posible de todas formas es que estime que al ser ello tan claro y patente ya sabrá el propio lector apreciarlo y extraer la consecuencia que se impone de suyo sin ulterior explicación.

A Pesch nada le agrada ciertamente esa parte de la eclesiología y ello es así seguramente debido a que implica la realidad de una imposición, una obligación impuesta en definitiva desde la autoridad, sea ella desde el primado del Papa, sea la de la infalibilidad de los concilios o sea la de la infalibilidad del Sumo Pontífice. Así las cosas mantiene la duda al menos de que esta autoridad, sea impositiva o declarativa, forme parte realmente de la Iglesia de Cristo. Una vez dicho esto, se pasa a continuación a ofrecer algunos detalles que, al parecer, avalan este juicio previo que he hecho yo; pero preciso es realizar primero una precisión. Después de Santo Tomás y antes de entrar en el siglo XVI debe señalarse que abundaron en este tiempo intermedio libros conocidos como Sumas sobre la Iglesia; es decir, obras compuestas preferentemente por canonistas que hablan sobre el Papa y sobre los concilios. No eran estas Sumas escritos propiamente de teología. Eran más bien de expertos en derecho.

Quien desee obtener una rápida y bastante amplia información sobre estas sumas medievales sobre la Iglesia de tipo jurídico puede leer por ejemplo al P. Ángel Antón en el primer tomo de su obra *El misterio de la Iglesia* aparecido en 1986 y cuyo subtítulo dice: *La herencia eclesiológica en el magisterio eclesiástico y en los teólogos canonistas de la Edad Media*<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Cf. ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*. (Madrid-Toledo 1986) 81-433.

Si se lee atentamente además a este autor, se advertirá de inmediato cómo no se dice jamás en esta obra que esas sumas de corte preferentemente canónico hundieran sus raíces en la Suma Teológica de Santo Tomás. Aunque fueran en realidad libros o incluso tratados *De Ecclesia*, no les da Antón el calificativo de teológicos. Se ha aludido anteriormente asimismo, sobre todo en la introducción general de los capítulos de esta obra, al hecho de que, en orden a que pudiera aparecer un día finalmente un moderno tratado sobre la Iglesia, preciso era dar el paso previo de distinguir claramente entre cuál era la materia que le correspondía exponer a un canonista y cuál era la que le pertenecía hacerlo a un teólogo. Por supuesto, todos estos temas concernientes al concilio general, al Sumo Pontífice o a la Iglesia en general eran considerados por entonces competencia de los juristas y de los canonistas; pero ya estaba llegando cada vez más la hora de que el tratamiento de esa materia pasara a la competencia de los teólogos.

No había duda de que, sobre estos temas, debían hablar tanto los juristas como los teólogos; pero era ya un hecho que adquiría cada vez más claridad la conveniencia de que se distinguiera y no se confundiera el derecho con la teología, lo que era utilidad humana y lo que era realidad de fe. Por desgracia se ocuparon en los siglos XIV y XV de estos temas casi de forma exclusiva los canonistas. Serían éstos una ciencia necesaria ciertamente; pero, al fin y al cabo, era ciencia de orden natural y humano solamente. Así las cosas fácil resultaba que se fuera consolidando cada vez más la convicción de que lo que era útil y necesario en un momento preciso, podía no ser útil en otro posterior hasta el punto de que nada pasaba si se terminaba por la implantación de una reforma religiosa. A principios del siglo XVI, ¿no debían ser arrojadas por la borda esas verdades del Papa, de los concilios y de la Iglesia misma? ¿Es que no se había de estimar que eso era sólo materia útil y contingente, nunca perteneciente de lleno a la fe?

Urgía entonces por esto que teólogos de categoría, capaces por supuesto de comprender también el derecho como los que más, supieran distinguir lo que de vano y caduco rodeaba a aquellas verdades defendidas tan tenazmente por los juristas y también por los canonistas. Debían ser distinguidas de las teológicas que tocaba defender precisamente a los teólogos. Cuando al fin se contó con fuerzas suficientes para separar el derecho de la teología, quedó abierto francamente el camino para que casi espontáneamente comenzara a gestarse poco a poco, también cada día más y mejor. un moderno tratado entre los católicos sobre la Iglesia. En este contexto cree uno que podría quedar insertado adecuadamente este párrafo de Pesch que dice así: “*El tratado De ecclesia con frecuencia no es* [por entonces, antes al parecer

del siglo XVI,] más que un tratado sobre la potestad del Papa. El concepto Iglesia es entonces muy unívoco, sin que tenga nada de polifacético; es, en efecto, un concepto unilateralmente jurídico” (p. 451).

Pero, ¿fueron también de esta condición jurídica esos elementos ciertamente rudimentarios de eclesiología presentes en la Suma Teológica de Santo Tomás y legados a los años y siglos venideros? Es por desgracia tan corta la exposición de Pesch que no permite que se extraiga desde lo escrito una concreta y definitiva conclusión. Por una parte puede adelantarse según lo que ha enseñado el alemán que no se está haciendo referencia en este momento a los textos sobre la Iglesia existentes en la *Secunda Secundae*. Todo cuanto se ha de decir a continuación queda referido a textos que el propio alemán presenta como eclesiológicos en su obra aparecida en España en 1992. Así las cosas, no libra él a los mismos de cierta condición jurídica si bien no son de tal condición enteramente. Y esto es lo que se deduce de este texto concreto de Pesch: “*Hoy [a finales del siglo XX] se ha recuperado el carácter polifacético del concepto tomano [de Tomás] de Iglesia; y ésa es la esperanza dentro de la fatalidad de la historia de la influencia que ha ejercido la eclesiología indirecta del Aquinatense. Pero el parcial enfoque jurídico sigue influyendo de una manera especial*” (pp. 451-452).

Pido ahora yo que se me excuse por el atrevimiento; pero estimo que lo que se pretende decir aquí es mostrar que ha sido vista la eclesiología de Santo Tomás desde un solo aspecto, al parecer el jurídico, cuando es ella en sí polifacética; es decir, se distinguen en ella muchos aspectos. Aunque parece reconocer el alemán que ese carácter polifacético ya se está recuperando en la atención de los que estudian al Aquinate y se abandona en consecuencia la unilateralidad, se hace preciso reconocer que el parcial enfoque jurídico mantiene todavía en la eclesiología de Santo Tomás una influencia especial. Lamenta Pesch ciertamente esta situación y es todavía mucho más rotundo al decir: “*Pese a lo cual no deja de ser una historia acongojante. La variedad y amplitud teológica del concepto tomano [de Tomás] de Iglesia sigue siendo desconocida, y en cualquier caso no se pone en juego para la superación teológica de un enfoque jurídico unilateral*” (p. 451).

Al parecer está hablando este profesor de Hamburgo del momento actual, concretamente de la última década del siglo XX. Sustancioso es de verdad este párrafo: “*La eclesiología indirecta de Tomás oculta hoy un potencial ecuménico, que conviene descubrir y darle toda su fecundidad. Si de por sí [Santo Tomás] fue un doctor auténtico de la Iglesia, también lo es aquí. Y cuando recordamos la observación de Tomás, con la que en nombre del evangelio, en nombre de la ley de la libertad, exhorta a mantener una moderación en*

*el derecho canónico, y con ello en todo el campo de lo institucional, en todo el ámbito del despliegue del poder eclesiástico, entonces nos resulta un tanto difícil reprimir ciertos sentimientos nostálgicos”* (p. 452). ¿Se ha querido manifestar en este párrafo que es una verdadera lástima, o algo así, el que esa eclesiología indirecta presente realmente en la Suma Teológica de Santo Tomás y contenedora actualmente de potencial ecuménico permanece todavía por desgracia todavía oculta cuando lo conveniente es que sea descubierta y hay que darle entonces a ella toda su fecundidad?

Si las cosas son así, se comprende que el alemán se preguntara sobre cómo no nos ha de resultar un tanto difícil reprimir ciertos sentimientos de lamento o tristeza; es decir, de nostalgia o desencanto, por el hecho de que el Aquinate exhorte entonces a la moderación en nombre del Evangelio y de la ley de la libertad, tanto en el campo de lo institucional como en el despliegue del poder eclesiástico. Al parecer, Pesch queda desconsolado por no haber roto el Angélico de una vez por todas con eso que, a sus ojos, debe quedar sin más desechado y abandonado. ¿Se ha apreciado en Santo Tomás lo jurídico y no se ha apreciado de igual manera todo eso que se acepta del mismo como doctor auténtico de la Iglesia; es decir, esa eclesiología indirecta que mostró si bien con brevedad?

A pesar de exponer en una facultad evangélica; es decir, protestante, el de Hamburgo es católico. Cundo expone a continuación en los dos párrafos citados, nada hay en principio de incorrecto si ambos se contemplan con espíritu amplio, que es lo que a mi entender se hace en este lugar. El primer párrafo dice así: *“Los hombres superiores, que es como decir los hombres perfectos, sólo se adhieren a Dios, que es bondad inmutable. Porque si bien se adhieren también a sus prelados eclesiásticos, lo hacen únicamente en la medida en la que aquéllos se adhieren a Cristo...”* (p. 453). ¿No suena acaso esto, hablo yo ahora, a algo muy parecido a que he venido repitiendo cansinamente incluso a lo largo de casi todos los capítulos aquí expuestos? ¿No he dicho acaso repetidamente que fue Martín Lutero quien dijo que sólo debía aceptarse lo que dijera la Sagrada Escritura y que eso que dijera la Iglesia debía ser admitido y acatado sólo si sus enseñanzas en fe y costumbres se correspondían con lo que estaba escrito expresamente en los Libros Sagrados? Este párrafo de Pesch inclina a entender de veras a primera vista en concreto que se debe dar la adhesión de fe únicamente a Dios y nunca a la Iglesia, ni siquiera cuando se define la fe, sea esto realizado por el Papa sin el concilio o con éste.

Pero, ¿es tal el caso? La cuestión enseñada aquí por Santo Tomás es la de que Dios nunca es objeto de un escándalo pasivo en los perfectos

por adherirse éstos precisamente a Dios. Pero, ¿no escandalizan acaso los prelados a los perfectos pese a estar unidos a Dios? Y la respuesta dada por el Aquinate en este tema es que no se produce en los prelados escándalo debido a que los tales se adhieren de hecho a sus prelados, sino a que su adhesión es en cuanto ellos se adhieren a Cristo. No se está diciendo entonces aquí que, porque los prelados pueden escandalizar a pesar de mantener una unión con Cristo, no implica necesariamente esa unión que se les debe a ellos que lo que hacen de escandaloso repercute en Cristo ya que él, en cuanto Dios, es inmovible y es siempre el mismo<sup>78</sup>.

El segundo párrafo de Pesch reza de esta manera: *“La variedad y amplitud teológica del concepto tomano [de Tomás] de Iglesia sigue siendo desconocida, y en cualquier caso no se pone en juego para la superación teológica de un enfoque jurídico unilateral. Eso lo hace Lutero con la mayor vehemencia; mas con ello no provoca una reflexión ponderada y retrospectiva sino más bien un rechazo, y con él un reforzamiento de la consideración unilateralmente jurídica de la Iglesia. Por el contrario. ¿Qué cerca está Lutero al insistir en la pura instrumentalidad de la Iglesia externa frente a la Iglesia como obra de la gracia?”* (p. 451). Por pasos se debe, digo yo, marchar ahora si se intenta llegar a poder comprender a este profesor de Hamburgo. Aparece al final de cuanto dice la afirmación de que la Iglesia es poseedora de una exterioridad, así como de una interioridad, si bien no emplea este nombre el alemán. A tal exterioridad corresponde entonces el puro carácter de instrumento de la Iglesia. ¿Qué quiere decirse con esto? No descarto que quiera sugerirse, incluso me atrevería a decirlo, que ello es un instrumento útil; pero que no tiene mayor alcance. Aquí puede profundizarse todavía más. Se puede preguntar si esa utilidad es algo esencial a la Iglesia o algo que puede, e incluso debe, desaparecer. Me inclinaría yo por apostar en este momento que es por tal desaparición por lo que se debería trabajar cada día. ¿Qué es entonces la interioridad, eso que Pesch denomina obra de la gracia? Así las cosas, eso es lo que se ha de conservar y debe permanecer según él para siempre.

En medio del párrafo aquí analizado hace parecer Pesch a Lutero. A éste se le atribuye una acción realizada con la mayor vehemencia y, desde el texto mismo, parece deducirse que ella no es otra que orillar y abandonar la exterioridad y concentrar todas las energías en hablar de esa obra de la gracia;

---

<sup>78</sup> “Scandalum passivum importat quamdam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus enim commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhaerent, cujus immutabilis bonitas; quia etsi inhaereant suis praelatis, non inhaerent eis, nisi in quantum illi inhaerent Christo, secundum illud I. Cor. 4, vers. 16: Imitatores mei stote, sicut et ego Christi”. II-II, q. 43, a. 5c.

es decir, de la interioridad. ¿Qué quiere decir eso de que realizó ello fray Martín con vehemencia? La lengua española llama vehemente al poseedor de una fuerza impetuosa. También se le llama así a quien es ardiente y lleno de pasión, así como a la persona que obra de forma irreflexiva al dejarse llevar por los impulsos. Esto lo comparto plenamente y tengo muy presente lo escrito al respecto por el historiador August Franzen que, según entiendo yo, resulta iluminador: “*Lutero encendió solamente la chispa sobre aquel barril lleno de pólvora en el que se hallaban concentradas todas las inquietudes religiosas, espirituales, políticas y sociales del tiempo. De todas formas, a este incendio supo él dar a continuación con el peso de su personalidad una fuerza y una violencia incontenibles*”<sup>79</sup>.

A causa de esta vehemencia, fuerza y violencia incontenibles propias del profesor de Wittenberg, se debe al parecer el hecho según Pesch de que se llegara a una reflexión ponderada y retrospectiva; es decir, que ella remitiera a algo existente anteriormente, previo por supuesto al siglo XVI, dando lugar por el contrario al rechazo con el consiguiente quedar reforzado ese considerar a la Iglesia jurídicamente. ¿Se quiere indicar aquí acaso entonces que eso anterior que no era aceptado correspondía precisamente a esa enseñanza indirecta sobre la Iglesia señalada aquí y que a Santo Tomás de Aquino corresponde? De nuevo me atrevo a sugerir en este momento que esto es al parecer lo que entraña la exposición del profesor de Hamburgo; es decir, viene a decir que, con su vehemencia, provocó ciertamente Lutero que se mantuviera desconocida todavía en el siglo XVI esa variedad y amplitud del concepto de Iglesia de Santo Tomás.

Y todo esto se explica además con claridad si se supone que fue precisamente fray Martín quien descubrió toda esa plenitud del concepto de la Iglesia existente en la obra de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en la Suma Teológica. Tras más de doscientos años de olvido tuvo entonces el mundo al fin, es lo que parece que dice el de Hamburgo, ocasión de conocer esa concepción polifacética eclesial del Doctor Angélico. ¿A qué se debió que lo supuestamente encontrado en la enseñanza del Aquinate hubiera sido aceptado parcialmente; es decir, de la parte de los católicos, la visibilidad y, de parte protestante, la invisibilidad? Al parecer sentencia en este momento que ello se debió al carácter vehemente del profesor de Wittenberg. Entiendo por mi parte yo que este alemán hace responsable en el fondo entonces a Lutero de que su supuesto descubrimiento polifacético tocante a la teología

<sup>79</sup> “Lutero accese solo la scintilla su quel barile colmo di polvere in cui erano concentrate tutte le inquietudini religiose, spirituali, politiche e sociali del tempo, ma in seguito, con el peso della sua personalità, egli seppe dare a questo incendio una forza e una violenza incontenibili”. FRANZEN, A., *Breve storia della Chiesa*. (Brescia 1987) 258.

de la Iglesia de Santo Tomás quedara desgraciadamente sin entrar en juego; es decir, quedarse en fuera de juego, desde el que se pudiera haber superado teológicamente un enfoque jurídico unilateral por parte de los católicos. Ahora bien, nada se dice en la obra de 1992 de que se pudiera superar asimismo también el enfoque unilateral de la oscuridad de los protestantes.

Miradas bien las cosas está reconociendo Pesch sin más que el llamado por él enfoque jurídico de la Iglesia, por emplear aquí su misma expresión, existía ya en esa eclesiología de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII dejando a salvo que es ello polifacético también; es decir, que allí existe el otro aspecto, el de la oscuridad e invisibilidad. La exposición eclesial de este alemán es breve ciertamente; pero, ¿no contiene muchas cosas que sobran de verdad? Yo la encuentro vieja y gastada a ésta al quedar colocada por el de Hamburgo en un marco que no sirve en la actualidad. Aquí y en otros de mis trabajos he venido llamando la atención sobre el hecho de que se afirmen dos cosas. La primera, que se acepte con tanta facilidad la afirmación de que la eclesiología; es decir, el moderno tratado sobre la Iglesia de los católicos, venga después y a consecuencia de la eclesiología protestante que le precedió. La segunda, que se conceda también sin oposición alguna que el primer tratado sobre la Iglesia sea el de San Roberto Belarmino de 1586.

Si se conceden estas dos cosas, resultará entonces casi del todo claro que la primera eclesiología católica nació por cierto de ansias de revancha en contra de la anterior de los luteranos. Como éstos sostenían que la Iglesia era invisible, se habrían dispuesto a construir los católicos con retardo por supuesto su propia eclesiología haciendo aparecer al fin un tratado moderno sobre la Iglesia de corte antiprotestante basado en la visibilidad clara y patente de la Iglesia dando la casualidad al mismo tiempo de que esa visibilidad era la que dominaba prácticamente por todos los costados la eclesiología de San Roberto Belarmino.

Posible es que lo que paso a decir ahora sea sólo interpretación mía; pero tal como he expuesto el contacto existente según Pesch entre Martín Lutero y Santo Tomás de Aquino, se me permitirá la licencia de ver las cosas de esta manera concreta. Partiendo de que este profesor de Hamburgo parece admitir la existencia de una eclesiología católica antes de entrar en el siglo XVI, antes de que apareciera fray Martín, así es como parece llamar ciertamente a las sumas jurídicas sobre la Iglesia, se podría sostener entonces sin más que las eclesiologías católicas no habrían existido a partir de las protestantes. Ciertamente, habrían sido los protestantes entonces las que vinieron después. Ante la supuesta terquedad de los católicos en materia eclesiológica por su insistencia en lo jurídico habría nacido algo opuesto y como revancha. La



nueva y protestante eclesiología habría sido la que, en vez de ofrecer una teología polifacética como lo pedía Santo Tomás y conocía Lutero, habría sido fabricada por los protestantes sin elemento alguno visible. Por eso habrían hecho aparecer por oposición clara y neta a los católicos un tratado protestante sobre la Iglesia en el que se declaraba expresamente que ésta era invisible y nada visible.

Ahora bien, lo que llama poderosamente la atención sobre todo en la exposición de Pesch es que esa eclesiología jurídica católica no sólo habría llegado desde la Edad Media hasta la Edad Moderna, sino que permanecería así hasta las postrimerías del siglo XX. Sólo ella se habría dado en consecuencia entre los católicos en el siglo XVI. ¿Afirma este alemán que persistía todavía entre los católicos la misma cuando apareció en España (1992) su obra sobre el límite y la grandeza de Santo Tomás? Es probable que una de las intenciones del profesor de Hamburgo con la publicación de su libro sobre la grandeza y límite de Santo Tomás hubiera sido intentar hacer volver a todos a poner los ojos en la Suma Teológica que, pese a tener sus límites, tenía también su grandeza. Si esto fuera de veras referido así a los restos existentes de eclesiología en ella, queda convertido el libro del profesor de Hamburgo en una llamada tanto a católicos como a protestantes a volver la vista muy atrás, a la Suma del Aquinate en orden a beber de su carácter polifacético. Protestantes y católicos habrían de buscar así las cosas entonces, con sentido ecuménico ciertamente, tomar como punto de partida la enseñanza sobre la Iglesia existente en Santo Tomás.

Pero, ¿sería tan fácil obtener desde el Doctor Angélico esta eclesiología común? Al parecer se impone a los católicos un concreta tarea, la arrojar por la borda todo lo que a Pesch le suena a jurídico. Muy probablemente se refiere en este caso a tirar las verdades concretas expuestas en los capítulos anteriores: primado del Papa, infalibilidad de los concilios generales, infalibilidad del Sumo Pontífice y concepción visible de la Iglesia. De todas formas, nada aparece en el escrito del de Hamburgo que deba ser arrojado por la borda por parte de los protestantes. Pero, ¿sabe este profesor alemán que, precisamente en tiempo de vida de Lutero, fue la proximidad de los teólogos de la Escuela de Salamanca con Vitoria a la cabeza quien puso encima de la mesa y a la vista de todos esto que Pesch denomina rudimentario que había dejado para el futuro el Doctor Angélico en la *Secunda Secundae*.

¿Desconoce acaso este alemán que todo aquel esfuerzo de los salmantinos del siglo XVI realizado en su exposición de temas eclesiológicos y de la Iglesia misma como totalidad de los fieles brotaba espontáneo de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino? ¿Se ha parado o no a pensar que el hecho de que

los juristas del otoño de la Edad Media hablaran sobre temas de eclesiología, no llevaba a tener que concluir que los mismos fueran necesariamente de orden jurídico, sino también de orden teológico, incluso materia neta y clara de fe?

El presente estudio termina en la exposición de Domingo de Cuevas en el curso de 1551-1552. El último de los temas hasta ahora expuestos es el de la Iglesia de Cristo. Aparece planteado ciertamente; pero apenas desarrollado. De todas formas, desde lo expuesto se percibe ya cuál puede ser el camino a seguir. Me permito recalcar que este tema sobre la Iglesia arranca de una realidad concreta diciendo que la Iglesia está formada por todos los fieles, lo que les lleva a los salmantinos a comenzar a discurrir aceptando en todo momento como algo firmísimo que hay invisibilidad en la Iglesia y que, aparentemente, es ella tanta que resultará prácticamente imposible llegar a saber cuál es la Iglesia y dónde está. Así las cosas, tendrán ocasión estos teólogos españoles del siglo XVI de realizar antes de llegar al siglo XIX una verdadera y ajustada exposición sobre la visibilidad existente en la Iglesia. Vistas así las cosas, ya se puede presumir desde lo ya expuesto que, en el tema de la Iglesia, para nada se usan argumentos de tipo jurídico o canónico, sino de tipo teológico.

¿Por qué apareció por fin el moderno tratado sobre la Iglesia con ocasión de los comentarios de los salmantinos en el siglo XVI y concretamente en el tratado sobre la fe y no apareció por ejemplo en el tratado sobre la encarnación? Esto tiene una respuesta muy sencilla y, al mismo tiempo, coherente del todo. Toda teología es hija de su tiempo concreto. Era la fe única la que se veía en peligro en el siglo XVI. El tener que venir a salvar la fe exponiéndola como debía ser expuesta con todas las consecuencias fue de veras lo que condujo a buscar sus fundamentos últimos y, poco a poco, se tuvo cada día más la certidumbre de que la defensa de la fe y su exacta comprensión pasaba por profundizar en la verdad de la Iglesia; mejor dicho en el artículo viejo de fe de la Iglesia. ¿Pudo surgir el primer tratado de fe sobre esos restos de eclesiología señalados por Pesch como existentes en el tratado sobre la Iglesia? Yo no niego esta posibilidad. Me limito simplemente a contar lo que pasó. De todas formas, he de sugerir que verdad es que, dentro del esfuerzo realizado por los católicos en el campo de la teología de la Iglesia en el pasado siglo XX, se han tenido muy en cuenta esos rastros de eclesiología que aparecen ciertamente en el tratado de la Suma Teológica relativos a la encarnación.

Tengo finalmente la convicción de que, en los años inmediatamente precedentes a 1586, año en el que apareció impreso el primer volumen de las

*Controversias* de Belarmino, se recibía editado un tratado moderno católico sobre la Iglesia en el que se venía realizando su gestación poco a poco desde 1526 y tomando como punto de arranque precisamente la Suma Teológica de Santo Tomás. Ése y no el de San Roberto fue a mi entender el primer tratado moderno católico sobre la Iglesia. El mismo no se gestó entonces a partir de partes distintas dispensas de la obra del Angélico, sino sobre una determinada materia muy breve existente en el tratado sobre la fe, sobre el famoso artículo décimo (II-II, q. 1).

Y me permito decir ahora también que ese primer tratado presenta por cierto equilibradamente el aspecto exterior de la Iglesia y el interior, su visibilidad y su interioridad. El mismo no tiene aspecto jurídico. Su aspecto es teológico. No justifica su aparición como resultado de una oposición de lo que propiamente ya sostenían los protestantes del siglo XVI. Buscaron quienes hicieron posible tan ingente trabajo poder ofrecer al mundo entero una obra equilibrada. A todos ellos les interesaba la verdad. Por eso, enseñaron que el primado del Papa, la infalibilidad tanto de los concilios generales como la del Sumo Pontífice eran realidades de fe, dogmas.

La verdad es que la profundización en estas verdades concretas de fe fue la que llevó a los teólogos de Salamanca a tener que fijar los ojos también en la realidad en un artículo viejo de fe, en el de la Iglesia, comenzando entonces a ofrecer algo grandioso de verdad. El centrar los ojos en la realidad de la Iglesia como comunidad de los fieles fue lo que los llevó a la confección de lo que fue el primer tratado moderno católico sobre la Iglesia de Cristo.