

LA INFALIBILIDAD DEL SUMO PONTÍFICE.

A propósito de un texto manuscrito de Bartolomé Carranza (1540-1541)

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

El 18 de julio de 1870 era aprobada en el concilio Vaticano I la constitución dogmática *Pastor aeternus*, quedando en ella claramente establecida la perpetuidad del primado de San Pedro en el Romano Pontífice, así como su infalibilidad en las definiciones de fe y costumbres. Del primado del Romano Pontífice se dijo: "*Quienquiera sucede a Pedro en esta cátedra [de Roma], ése, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal. [...] Si alguno, pues, dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anathema*" (cfr. DS 3057-3058). La definición de la infalibilidad del Papa se estableció a su vez en estos términos: "*Enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado: Que el Romano Pontífice cuando habla ex cathedra [...], por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia. Si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema*" (cfr. DS 3074-3075).

Esta doctrina sobre el primado del obispo de Roma sobre la Iglesia entera al suceder a San Pedro, así como su infalibilidad en materia de fe y de costumbres, era dogma o verdad firme sostenida como tal por la Escuela de Salamanca. Así aparece claramente en las exposiciones de Francisco de Vitoria († 1546) en los años 1526, 1534 y 1542¹. Otro salmantino como Domingo de Soto († 1560) defiende abiertamente en 1539 que puede ser redactado en el presente y, por supuesto en el futuro, un nuevo artículo de fe.

¹ Cfr. JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *De articulus fide hacia dogma fide El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca*, Vitoria, 1981, 21-43.

A la cuestión de cómo Santo Tomás atribuye esta redacción en último término al Romano Pontífice, Soto dice escuetamente lo siguiente: "*Haec quaestio indiget longiorem disputacionem, sed pro nunc dicimus primo quod s. Thomas non est sollicitus in praesentiarum facere distinctionem inter papam et concilium, sed satis est quod ecclesia potest determinare articulum fidei. Dicimus secundo quod papa habet eandem auctoritatem condendi articulum sicut concilium. Et hoc etiam praetendit s. Thomas ut hic etiam declarat dominus Caietanus, etiam si concilium esset supra papam*"²

Magníficas y claras son por supuesto las exposiciones de Vitoria sobre la infalibilidad del Papa en materia de fe y de costumbres. Es de veras elocuente también el párrafo anterior perteneciente a Soto. De todas formas, ha de reconocerse que se convierte la exposición de Bartolomé Carranza sobre la virtud de la fe de Valladolid en 1540 en la primera monografía propiamente dicha de la Escuela de Salamanca del siglo XVI³ sobre el problema concreto de si es el Papa infalible en materia de fe y de costumbres a solas; es decir, sin necesidad de tener que convocar el concilio general. Cabe decir además que viene a ser repetida tal exposición de alguna manera y completada por los posteriores autores salmantinos que van desde Melchor Cano en sus explicaciones de 1544 en la Universidad de Alcalá hasta la edición lujosa y espléndida llevada a cabo por Domingo Báñez en 1584⁴. Lo que se pretende aquí, en este trabajo, es presentar el texto de esta monografía de Carranza sobre la infalibilidad del Papa en materia de fe y de costumbres. Se ofrece en primer lugar el texto, tal y como fue recogido de una explicación escolar de fray Bartolomé en 1540. Por supuesto, la presentación de este texto vendrá precedida de un apartado titulado *presupuesto* y será seguido de otro apartado, el cual llevará el título de *aproximación*.

I. PRESUPUESTO

Carranza no cuenta todavía con una biografía⁵ en sentido estricto a la

² Cfr. SOTO, DOMINGO DE, Biblioteca Apstólica Vaticana. *Ottobonianus latinus* 782. In II-II, q. 1, a. 10, fol. 67r.

³ Si se desea información sobre la Escuela de Salamanca, cf. JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. Madrid 2005.

⁴ Sobre Cano y Báñez, cfr. JERICÓ BERMEJO, IGNACIO, *Regula fidei et veritas fidei catholica. El artículo de fe según Melchor Cano*: Scriptorium Victorienense 30 (1983) 277-315; IDEM, *Symbolum fidei, determinatio fidei et sensus fidei. La problemática del artículo de la fe en Domingo Báñez*: Archivo Teológico Granadino 57 (1994) 5-104.

⁵ Cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Introducción General* [CARRANZA, B., *Catechismo Christiano*. I, Madrid, 1972, 9].

altura de su persona y de su obra⁶. Y esto es válido todavía ya entrado el año 2006⁷. Así les ocurre también a la mayoría de los grandes teólogos salmantinos del siglo XVI, incluido el mismísimo y afamadísimo Francisco de Vitoria. La biografía escueta de Carranza se resume en pocas líneas⁸. Nació en Miranda de Arga (Navarra) hacia 1503. Estudiaba artes o filosofía en la Universidad de Alcalá cuando tomó la determinación de ingresar en la orden de Santo Domingo. Llamó a las puertas del convento de Benalaque (1520). Allí realizó la profesión religiosa un año después. Retornado fray

⁶ Antigua es ciertamente la obra de P. Salazar de Mendoza titulada *Vida y sucesos prósperos y adversos de fray Bartolomé de Carranza*. Fue editada en Madrid en 1788. José I. Tellechea Idígoras publicó en Madrid (1968) en dos tomos *El arzobispo Carranza y su tiempo*. El mismo autor señala que "se recogen en estos dos tomos los artículos arriba reseñados con los nn. 10, 6, 18, 19, 13, 27, 28, 31, 15 y 16 con algunos retoques y los prólogos a los tomos documentales señalados en los nn. 29, 30, 35 y 42". TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Bartolomé Carranza, Mis treinta años de investigación*, Salamanca, 1984, 65.

⁷ ¿Es esta obra: *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*, esa biografía sobre el arzobispo de Toledo juzgado en España y en Roma que muchos esperan todavía y que sería de agradecer que llegara a escribirse un día? El mismo subtítulo indica a las claras que no se quiere presentar una biografía, sino seis circunstancias que marcaron ciertamente la vida de aquel hombre singular [...]. La pretensión del autor no ha sido otra ciertamente aquí que ofrecer una obra digna y, al mismo tiempo, una obra que quede siempre abierta a ulteriores matizaciones, adiciones, supresiones y recomendaciones. Se ha intentado aproximar más la figura de Carranza no sólo al lector interesado, sino contribuir además, si es posible, por medio de ella a un mejor conocimiento del siglo XVI español y facilitar que puedan venir después otros trabajos mucho mejores incluso que el que aquí modestamente se ofrece ahora". JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. (Salamanca 2006) 14-16.

⁸ Biografía, Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941, 110-151; DOMÍNGUEZ, F., "Carranza, Bartolomé", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2, Freiburg im Breisgau, 1994, 961; EHRLE, F. (MARCH, J. M.), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos, 8 (1929) 321-316; GORGE, M. M., "Miranda, Barthelémy de la", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 10/2, Paris, 1958, 957; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., "Carranza, Bartolomé", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2, Freiburg im Breisgau, 1958, 957; "Carranza, Bartolomé de", *Gran Enciclopedia Rialp*, 5, Madrid, 1971, 676-678; "Carranza, Bartolomé", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 1, Madrid, 1972, 358-361; "Carranza, Bartolomé", *Gran Enciclopedia Navarra*, 3, Pamplona, 1990, 151-153; JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. Salamanca 2006,

Bartolomé en 1521 al estudio, se estableció probablemente en el convento San Esteban de Salamanca. Concluidos los estudios de artes, comenzó los de teología. En 1525 fue enviado por sus superiores al colegio de San Gregorio de Valladolid. Allí cursa los estudios de perfeccionamiento, quedándose al finalizarlos como profesor. Desde 1530 enseña artes en la Ciudad del Pisuerga. En 1533 pasa a enseñar teología. A la muerte de Diego de Astudillo (1536) se convierte en el regente mayor. En 1539 acude fray Bartolomé al capítulo general de la orden dominicana en Roma y es en la Ciudad Eterna donde alcanza el título de maestro de *Sagrada Teología*.

Carranza participó en el concilio de Trento (1545-1547) como teólogo imperial. Al interrumpirse éste, volvió a España. Dejó el colegio de San Gregorio (1548) y se convirtió en prior de Palencia. Poco después (1550), es el provincial de Castilla. Parte de nuevo Carranza a Trento (1551), también como teólogo imperial. Pero al interrumpirse de nuevo la gran asamblea de obispos, vuelve a España, deja el cargo de provincial, pasando a vivir de nuevo en San Gregorio de Valladolid. Se le encomienda actuar como predicador ordinario en la capilla real (1553-1554). Deja Castilla en 1554 y parte para Inglaterra. Allí permanecerá y trabajará por la restauración del catolicismo (1554-1557). De Inglaterra pasa a Flandes en 1557 y, casi de inmediato, queda nombrado arzobispo de Toledo. Recibió la ordenación episcopal en Bruselas (1558). De vuelta a España, marcha a Yuste y asiste en la muerte a Carlos V. Celebradas las exequias del emperador, Carranza hace su entrada en la archidiócesis de Toledo.

En 1559 quedó el arzobispo toledano apresado por orden de la Inquisición Española, bajo la acusación de herejía. Se le abre el correspondiente proceso en España. Fue el papa Pío V quien logró que proceso y preso fueran trasladados a Roma. Allí fue donde se dictó al fin la sentencia. El papa Gregorio XIII declaró a Carranza vehementemente sospechoso de herejía. De todas formas, esta sospecha desapareció casi de inmediato al hacer el arzobispo toledano ante el Papa profesión de fe católica y jurar no haber mantenido nunca herejía alguna. A los pocos días moría el arzobispo de Toledo. Era el dos de mayo de 1576. Se depositó su cadáver en la iglesia de los dominicos de Santa María *sopra Minerva* (Roma). En 1993 fueron exhumados sus restos, siendo trasladados a Toledo; en la catedral reposan hoy. A toda persona se le conoce por sus obras. Carranza dejó para la posteridad abundantes escritos, unos editados y la mayoría sin imprimir. A veces se atiende mucho a lo que se dice desde fuera sobre fray Bartolomé. A veces se olvida recurrir también a la propia obra para conocerlo. Carranza dejó una obra erudita de profesor, de escritor, de predicador, de catequista y de persona piadosa. Aquí se va a detener la mirada en dos obras de fray Bartolomé.

La obra escrita deja siempre impronta de la propia personalidad.

Bartolomé Carranza fue teólogo de altos vuelos. De sus lecciones teológicas diarias impartidas en Valladolid dejó sobre todo el manuscrito de los comentarios a enseñanza de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás de Aquino. Las primeras cuestiones tratan sobre la virtud de la fe. De todas formas, se advierte en ella de inmediato el interés de Carranza por tratar sobre la Iglesia, la cual puede entenderse como la totalidad de los creyentes bautizados; pero no se olvida de destacar que es Iglesia también los que son los principales en ella: los obispos con el Papa. Asimismo, advierte fray Bartolomé a este respecto cómo hay ocasiones en las que toda la Iglesia no concuerda en una verdad de fe y que es preciso recurrir a una instancia que diga con infalibilidad y autoridad absoluta que deben seguir todos qué es de fe y qué no es de fe. A principios del siglo XVI existe entre los católicos la convicción de que esto le corresponde a los obispos todos reunidos legítimamente en concilio general y en armonía con el Papa de Roma. De todas formas, la Escuela de Salamanca, a la que pertenece por supuesto con todo derecho Carranza, establece con toda claridad que no es necesario imperiosamente la reunión de un concilio general para determinar con infalibilidad y obligatoriedad universal la fe genuina. Puede hacerlo el Papa a solas (sin el concilio general). Se tiene de veras muy en cuenta en Salamanca aquello que dijo Santo Tomás de que corresponde al Sumo Pontífice en última instancia la redacción de un nuevo artículo de fe (cf. II-II, q. 1, a. 10).

Esta preciosa explicación de Carranza sobre la *Secunda Secundae* se encuentra en un manuscrito de la Biblioteca Apostólica Vaticana, concretamente en el Vat. lat. 4645⁹. Aparece como perteneciente a B. M. Y no hay duda de que tales iniciales son las de *Bartholomaeus Mirandensis* (Bartolomé de Miranda). Abarca este manuscrito la explicación comenzada en el colegio de San Gregorio de Valladolid en 1540 y comprende desde la cuestión primera hasta la ciento cinco. Se señala incluso el día concreto en el que se inició la explicación: el de Santa Lucía (13 de diciembre). De todas formas, no debería descartarse que se trate al parecer de una errata. El curso académico empezaba por entonces el día de San Lucas (18 de octubre). Componen el código una serie de cuadernillos: en cuarto. Su escritura es

⁹ Roma. Biblioteca Apostólica Vaticana. Vaticanus latinus 4645. *Descripción*: en cuarto y con claridad en la escritura. *Contenido*: fols. 1r-365v; In II-II, q. 1-q. 105 [de la cuestión 105 sólo existe el título: *De inoboedientia*. Se hallan en blanco los folios: 174r-175v, 229v-233v, 351v-396r. Hay cinco folios al final sin numeración]. *Autor y fecha de composición*: "*Inciunt annotationes in 2am. 2ae. D. Thomae per reverendum patrem fratrem B. M. magistrum meritissimum, quas secundo edidit, et incepit eas legere in festo beatae Luciae [Lucae ?] anno Domini 1540, in collegio beati Gregorii*" (fol. 1r).

clara, aunque se utilizan continuamente las abreviaturas, que hacen a veces algo dificultosa su lectura. Ciertamente, es este manuscrito una verdadera joya de la teología. Como se ha dicho antes, despertaba enorme interés en los salmantinos del siglo XVI la exposición del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Domingo Báñez califica a este artículo décimo de celebradísimo: *solemnissimus*, por los escolásticos del tiempo. Por eso, se detienen los profesores al explicarlo *más tiempo del debido*. Él lo considera tan importante que ofrece dos comentarios diversos y largos sobre el mismo¹⁰: más de cien páginas en folio con letra menuda y a doble columna. Estas palabras de Báñez son de 1584. Esto es esclarecedor. Años antes (1526), había despachado Francisco de Vitoria la explicación de la problemática del artículo décimo en tres sencillos folios: 6v-9v. (cf. Ott. lat 1015). Dedicó Carranza en 1540 a este artículo décimo más folios que Vitoria (cf. Vat. lat. 4645, fols. 9r-23r). Es cierto sin embargo que fueron muchos menos que los abundantísimos empleados por Báñez. El artículo décimo de la cuestión primera da ocasión para desarrollar esa doctrina inicial importante entonces que, con el paso del tiempo, dará lugar al moderno tratado teológico sobre la Iglesia¹¹.

Por obra de nominalistas, humanistas y reformadores protestantes había llegado a ser moda en las primeras décadas del siglo XVI atacar las verdades más sólidas de la religión católica. Cierto es que gustan éstos de acudir a la Sagrada Escritura. De todas formas, es verdad también que su voluntad por demostrarlo todo desde la Sagrada Escritura implica una cierta desconfianza sobre lo que, durante siglos, ha sido pacientemente entregado por la Iglesia en sus catequesis y predicaciones. Por supuesto, es urgente mostrar en aquellas décadas modernas con especial claridad y precisión de dónde surgen y cómo se prueban las verdades reveladas en materia de fe y de costumbres. Aunque todo se acepta por ser revelación divina y por estar en la Sagrada Escritura, hay mucho en la Biblia situado por debajo de la sola superficie; es decir, que es preciso buscar también por debajo de la escritura misma. Para extraer esas verdades existentes y presentes en la Biblia de

¹⁰ "Articulus hic decimus sollempnissimus est inter scholasticos doctores nostri temporis, atque in eius explicatione plus nimio in scholasticis quotidianisque lectionibus immorantur. Quamobrem visum est mihi assequuto omnia. partim mea, partim aliorum diligentia, quae ad materiam huius articuli pertinere possunt. duplicia commentaria edere". BAÑEZ, D., *Scholastica commentaria in Secundam Secundae angelici doctoris s. Thomae (q. 1-q. 46)*. (Duaci 1615) 44.

¹¹ Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *El moderno tratado De Ecclesia y sus inicios en la Escuela de Salamanca: Communio-Sevilla 28 (1995) 3-47; Una Ecclesia Christi. El nacimiento del moderno tratado sobre la Iglesia y la Escuela de Salamanca (1559-1564): Revista Española de Teología 55 (1995) 331-389.*

modo implícito o por debajo de la superficie hay que estar dispuesto atender a las tradiciones divinas, a las decisiones provenientes del concilio general y del Sumo Pontífice. Dios no permitirá jamás que el concilio general: Papa y obispos en armonía del mundo entero, se equivoque en la fe. Si lo hiciera, se equivocaría la Iglesia entera. Tampoco es preciso convocar necesaria e imprescindiblemente en todos los casos un concilio general para determinar con autoridad infalible y universalmente obligatoria un artículo o una verdad de fe. Bastaría la determinación como tal del Romano Pontífice, al ser éste el maestro supremo de la Iglesia entera.

La diferencia notable entre las explicaciones anteriores de los salmantinos del siglo XVI; Vitoria y Soto, sobre el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, y la de Carranza, reside en que, mientras los profesores de la Universidad de Salamanca responden con precisión y hondura, diciendo que el Papa puede redactar de fe infalible y obligatoriamente, fray Bartolomé ofrece una verdadera monografía sobre la definición infalible y universalmente obligatoria del Romano Pontífice a solas; es decir, sin necesidad de tener que convocar necesariamente el concilio general. Por supuesto, Carranza trata temas de interés en este artículo décimo de la cuestión primera. Así, habla de la infalibilidad de la Sagrada Escritura, de la de la Tradición Eclesiástica y de la del Concilio General. Ningún católico ponía en duda en el siglo XVI la corrección de la infalibilidad de la Escritura, de la Tradición y del Concilio General. Pero había entonces por desgracia algunos católicos que se permitían poner en duda que pudiera definir infalible y obligatoriamente el Romano Pontífice.

En el siglo XVI se empieza a dar el nombre moderno de dogma a la verdad firme. Se habla de dogma de fe si se trata de una verdad perteneciente a la revelación divina en materia de fe. Cuando los salmantinos defienden que la Iglesia presente o futura puede redactar un nuevo artículo de fe, así como una simple verdad de fe, se hallan convencidos de que nunca se propone al establecerlo una verdad desconocida antes en la Iglesia o no transmitida como tal por los Apóstoles. Redactar un nuevo artículo o definir una nueva verdad de fe no es proponer una verdad desconocida antes en la Iglesia. Al contrario, se trata de recordar lo que algunos han olvidado o tergiversado con el pasar del tiempo. La plenitud de la fe tiene lugar en Cristo, en su venida en carne, y llega toda ella a la Iglesia en tiempo de los Doce. Nada sabe ulteriormente la Iglesia en materia de fe necesaria para todos y conducente a la salvación que fuera algo desconocido por los Apóstoles. Cuanto define la Iglesia ha sido entregado expresamente de veras por los Doce. Simplemente, se ve obligada la Iglesia al definir a establecer con toda claridad lo que tiende a convertirse en oscuro y desconocido con el paso constante del tiempo.

Cuando estaban en la Iglesia los Apóstoles podía ésta hacer o redactar la Sagrada Escritura. Ahora bien, esto ya no es posible cuando han muerto los Doce. De todas formas, una vez muertos éstos, pudo la Iglesia declarar cuál es y cuál no es la verdadera Sagrada Escritura. Asimismo, pudo exponer definiendo con infalibilidad y decretando con obligación universal determinadas verdades. Uno sabe lo que es verdad de fe o de costumbres si atiende a la Sagrada Escritura o a la Tradición Eclesiástica; pero es verdad también que, con el paso del tiempo, lo parecía q aparecía en un primer momento claro sin más en la Escritura y en la Tradición pasa a emborronarse y a oscurecerse. Así las cosas, ante este creciente oscurecimiento producto del paso del tiempo, se vio la Iglesia: el concilio general con el Papa, obligada a exponer con claridad cuál era y cuál no era la enseñanza transmitida desde Cristo por los Apóstoles. Aquí fue donde se preguntaron los salmantinos del siglo XVI si podría el Papa a solas, sin tener que convocar necesariamente concilio alguno general, definir la fe, incluso un nuevo artículo de fe. La respuesta fue neta. Dicen todos que podría el obispo de Roma definir infalible y obligatoriamente de fe.

La infalibilidad del papa a solas (sin el concilio general) es tenido por los salmantinos del siglo XVI como dogma, por supuesto dogma no definido todavía como tal; pero, con todas las reservas, no faltará quien diga que, si se llevara esta cuestión o dogma a un concilio, quedaría definida la misma como de fe o como dogma de fe. Es claro que esta verdad no puede probarse en el siglo XVI desde el magisterio infalible de la Iglesia o del concilio general. Al fin y al cabo, no ha sido todavía la misma establecida infalible y obligatoriamente como de fe. Es cierto con todo que pueda extraerse la misma desde la Sagrada Escritura y desde la tradición, al mismo tiempo que puede mostrarse que está en coherencia con las enseñanzas de los santos padres, de las decisiones conciliares y de las de los sumos pontífices. Además, es esto algo coherente con la razón.

II. EL TEXTO ESCOLAR

El comentario de Carranza sobre la cuestión primera de la *Secunda Secundae* se convierte de veras en un documento excelente para el deseo de saber cómo fue contemplada desde la Escuela de Salamanca del siglo XVI parte de la doctrina teológica dejada por el Aquinate en pleno siglo XIII. ¿Estaba Santo Tomás superado con la entrada de la teología en la Edad Moderna? ¿Hubo derecho a que se le considerara entre los salmantinos como el maestro común? Tiene muy en cuenta Carranza todo el desarrollo llevado al respecto a cabo en los siglos XIV y XV, así como los problemas surgidos en el mismo siglo XVI. Ciertamente, el trabajo de fray Bartolomé no es una

apología del Doctor Angélico. Se trae muy a cuento lo que se ignora del Aquinate, que es lo que lleva precisamente a provocar el rechazo. Ciertos comentarios y actitudes llegados al siglo XVI nacieron del desconocimiento de la actitud con la que debe situarse ante el conciso escrito que es la *Suma Teológica*. Los salmantinos en general, y Carranza en particular, no acceden al Aquinate desde lo expuesto por el gran teólogo y cardenal, que fue Tomás de Vío Cayetano. La enseñanza teológica de fray Bartolomé es muy concisa y, en ocasiones, cuesta entender en todo rigor sus aseveraciones.

A Santo Tomás se le puede contemplar en todo momento como maestro común y como maestro de escuela. A lo largo de los siglos XIV y XV, y principios del XVI, se estilaba hacer y fomentar preferentemente una teología de escuela, de corriente o de vía. Se consideraba casi por todas partes que había llegado al fin el momento de ofrecer otra manera nueva y distinta de ver las cosas. Se buscan ciertamente nuevos caminos. Y los teólogos se entusiasmaron casi todos por abrir nuevas veredas en la investigación y avance de la teología. A los grandes teólogos del siglo XIII, como lo eran los casos de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura, se pasó a considerar como anclados en el pasado, aferrados a la fe sobrenatural e infusa, demasiado pendientes siempre de lo recibido desde la tradición. Era preciso innovar. Muchos teólogos del tiempo se llamaban nuevos. En modo alguno querían ser requeridos como viejos. ¿No había llegado acaso ya en momento de dar paso en la teología al sentido, a la experiencia, a la sola razón? Además, ¿no era una obligación explotar esas líneas de filosofía, pura filosofía ciertamente al fin y al cabo, que había colocada en los escritos mismos de los grandes teólogos del siglo XIII?

Y fue así como la enseñanza de Santo Tomás de Aquino en concreto pasó a ser contemplada casi solamente como vía; es decir, poniendo sobre ella el empeño en desarrollar principios, filosóficos ciertamente, de los que había hecho uso por supuesto ya el Aquinate. Y ha de tenerse en cuenta aquí que la filosofía es discutible. A esto se debió que tales aportaciones filosóficas realizadas por el Doctor Angélico en su momento podían ser en un momento dado objeto de crítica, de rechazo, de superación incluso. Y frente a estas exposiciones filosóficas, relacionadas por cierto con la teología, apareció una oposición al Aquinate. Es más se opuso a su doctrina en estos puntos la expuesta por Duns Escoto. Y al ser desde la exposición de este autor franciscano como se atacaba de hecho a Santo Tomás, salieron los dominicos a defender públicamente a su maestro, no teniendo más remedio que atacar al Doctor Sutil. Y así tenía que ser. Reaccionaron entonces a su vez los franciscanos. La escuela tomista quedó opuesta así a la escotista, y viceversa. Todo fue al principio una lucha de órdenes religiosas. De todas formas, llegó el momento en el que aparecieron las universidades, tanto en contra de los tomistas como de los escotistas. Y apareció una

tercera vía. A la misma se le dio el nombre de nueva o moderna: el nominalismo. Y se convirtió ni más ni menos la teología en una jaula de grillos. Se metía mucho ruido; pero había pocas nueces.

Y los efectos se dejaron oír. Se resintió gravemente la teología. Quedó situada en estas discusiones de escuelas casi al borde del precipicio. Los teólogos iban perdiendo cada día la estima de los demás y se encerraban cada vez más en su propio círculo. La gente no quería oír de teología sino de Biblia. Ya no se quería conocer más que la desnuda Sagrada Escritura. No merecían confianza los teólogos. Y entraron al fin en escena los retóricos. No pudieron éstos menos de arremeter contra los teologastros. Y les echaron en cara su oscurantismo y el empleo de un lenguaje ininteligible que hacía inaccesible lo que exponían. Pero, ante todo el efecto quizás peor fue el constante y progresivo olvido u orillamiento de la doctrina común; es decir, de la teología que todos tenían que aceptar en todo momento. El ansia de discutir continuamente entre unos y otros, había llevado a un predominio casi total de la dialéctica. Asimismo, habían conducido a que prevaleciera el arte de discutir y debatir sobre el de buscar la verdad. Por otra parte, había llevado al olvido de las fuentes de las que debían extraerse los principios y las novedades: Sagrada Escritura, Sagrada Tradición, Concilios generales y Sumo Pontífice. Por desgracia, a casi ningún teólogo de los siglos XIV y XV se les ocurrió centrarse en la doctrina común, sobre todo, en la realidad de la Iglesia, con su autoridad infalible y absolutamente obligatoria en materia de fe y de costumbres para todos.

Nada extraña entonces que, a principios del siglo XVI y tras la aparición del protestantismo en 1517, hubiera bastantes teólogos despistados, llegando a pensar éstos que las doctrinas más extremistas de Lutero eran de veras incompatibles con la doctrina común; es decir, que quien las seguía no se había separado en forma alguna de la única Iglesia de Cristo. En el siglo XVI se llegó al fon al convencimiento de que todos volvieran a la teología común. Había que ponerse urgentemente a trabajarla. Y esto fue lo que hizo en concreto y de forma especial la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Y doctrina común era por supuesto que la Iglesia una de Cristo (y el Sumo Pontífice) era ciertamente infalible y no se equivocaba en materia de fe y de costumbres. Es muy jugoso al respecto reproducir este juicio de R. García Villoslada: *"Esto explica que Lutero, Melancton y otros Novadores rechazasen como opiniones escolásticas muchas doctrinas que eran dogmas de fe o próximas a serlo [...]. Uno de los conceptos fundamentales que no estaba claro, ni en Lutero, ni en Erasmo, ni en los galicanos (incluyendo a P. d'Ailly y a Gerson), ni en Juan Ruchrat de Wesel, ni en la mayoría de los teólogos de aquel tiempo era el concepto de Iglesia, Primado pontificio, magisterio eclesiástico. [...] De ahí que muchos siguiesen defendiendo proposiciones antitéticas sobre la institución de la Iglesia y del Primado, así*

como sobre la potestad del papa y del concilio"¹².

Los luteranos eran extremistas de verdad y, como identificaban la fe con la salvadora, se atrevían a decir sin rubor alguno que sólo la salvadora es verdadera fe y la fe que no salva no lo es. No pueden compartir los católicos esta aseveración. Por supuesto, es la fe salvadora la que vive por la caridad; pero, sin caridad, hay fe verdadera, sobrenatural incluso: la fe informe. En modo alguno ha de ser equiparada ésta con la fe humana; es decir, con la opinión o fe puramente natural. Por supuesto, la fe es don de Dios, lo cual no significa firmar que todo lo haga Dios en la fe salvadora y que se deje al hombre sin libertad para querer o no querer salvarse libremente. Se ha de distinguir en todo momento entre la fe que justifica y la fe que, una vez justificado, lleva al hombre a la salvación. Se salva ciertamente quien tiene fe viva; pero esa fe viva ha de actuarse. Es preciso creer en Cristo. Para esto, es necesario conocerlo y a Cristo se llega desde la predicación. *"Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación, por la palabra de Cristo"* (Rom 10,17).

El punto decisivo del debate entre luteranos y católicos en el siglo XVI no es la necesidad imperiosa de la fe para la salvación. Puede decirse incluso que tampoco se halla en la fe en sí. Lo decisivo es de verdad la realidad de la Iglesia. Si se miran bien las cosas, salta con claridad a la vista que lo que caracteriza propiamente a los luteranos es no querer obedecer a Roma; es decir, imaginar que pueden y deben prescindir de la sumisión debida del Sumo Pontífice para poder seguir creyendo de veras y entonces, por la sola fe, acceder a la salvación. ¿Dónde aparecía en los luteranos su rechazo a la Iglesia de Cristo? Aquí se debe decir que ellos nunca reconocieron haberse apartado de la Iglesia de Cristo. En todo momento se presentaban como cristianos o seguidores de Cristo. Los mismos se oponían a la de Roma, diciendo por activa y por pasiva que la misma no era la única: la de Cristo. Y ciertamente, lo que ningún luterano del tiempo estaba dispuesto a admitir que la Iglesia tuviera autoridad para redactar un nuevo artículo de fe. Para ello carecía ésta a sus ojos de infalibilidad cierta y de capacidad de imponer a todos lo que ella decidía.

El artículo de fe es la verdad ciertamente de más alto rango que puede proponerse un día infalible y obligatoriamente en la Iglesia. Cuando se define una verdad de fe por la Iglesia, se declara con claridad lo entregado un día por los Doce y se trata de un verdad que obliga a todos a que la crean. De todas formas, pueden los cristianos ignorar tal definición si es sólo de fe ya que les basta con creer implícitamente lo definido en la fe de la Iglesia. Redactar un artículo es algo más. Cuando la Iglesia lo redacta, quedan

¹² GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 104-106.

obligados todos los católicos llegados a la edad de la discreción: catorce años por lo general, no sólo a creer esa verdad redactada, sino a saberla, ya que se les obliga por la redacción a creerla expresamente.

¿Puede la Iglesia llegar a redactar una verdad? Si esto lo hizo ya en el pasado la Iglesia una vez muertos los Apóstoles, no hay nada que oponer a que pueda hacerlo también en el presente y en el futuro, si hay necesidad de ello a causa de la instancia de los herejes. Por supuesto, ese definir la fe e imponerla a todos para que la crean expresamente se hizo en el pasado. Fueron un día convocados todos los obispos a un concilio general. En armonía con el obispo de Roma decidieron imponer a todos un nuevo artículo de fe. Así se hizo en el concilio de Nicea I en contra de Arrio y estableciendo como artículo la verdad de la consustancialidad del Padre y del Hijo: *homousion*. Si se llegara entonces a definir en pleno siglo XVI un nuevo artículo, ¿debería reunirse como se hizo en el 325 un nuevo concilio general para que lo redactara? Es aquí donde surge la pregunta si podría hacerlo el Papa a solas, sin convocar concilio alguno, y no hay dudas que los salmantinos responden que sí. Es lo que expuso Carranza a sus alumnos del colegio de San Gregorio de Valladolid en el curso de 1540-1541.

Se reproducirán a continuación los folios 14r-17r del manuscrito Vat. lat. 4645. Corresponden los mismos al artículo décimo de sus comentarios escolares a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. Se preguntó el Aquinate si se equivoca o puede equivocarse la Iglesia entera en la fe; si puede errar el concilio; si se equivoca o puede equivocarse el Sumo Pontífice al redactar el símbolo en la determinación de la fe; si es el volumen de la Sagrada Escritura o el concilio general la regla infalible de la fe y de lo pertinente a la religión cristiana; si está la autoridad pontificia por encima de la del concilio o de sí, por el contrario, son iguales la potestad pontificia y la conciliar¹³.

<p>[fol. 14r] 3um. dubium est an summus pontifex in condendo symbolo, in definiendis rebus fidei, possit errare. Intelligendum non</p>	<p>La duda tercera es si el Sumo Pontífice puede equivocarse al redactar el símbolo, al definir las cosas de la fe. Esta duda no ha de</p>
---	--

¹³ "Articulus décimus. An ad summum pontificem pertineat symbolum fidei ordinare. [...] In hoc articulo D. Thomas movet multa dubia theologica. Ita nos movebimus multa dubia. Primum est an ecclesia tota in tradendo ea quae sunt fidei erret aut possit errare. 2um., utrum concilium etiam possit errare. 3um. erit id quod D. Thomas movet: utrum Summus Pontifex in condendo symbolum, in determinando ea quae sunt fidei, erret an possit errare. 4um. erit an regula infallibilis fidei et rerum pertinentium ad religionem christianam sit volumen sacrarum literarum aut concilium generale. 5um. erit an auctoritas pontificis sit super auctoritate concilii vel contra, vel potestas pontificis et concilii sint aequales". CARRANZA, B., *Vat. lat. 4645. In II-II*, q. 1, a. 10, fol. 9r

de potentia logica. Et videtur quod possit errare. Probatur. Summus pontifex potest esse haereticus et fuerunt aliqui haeretici ut Honorius, Anastasius, ut habetur de Honorio in concilio 6. Constantinopolitano, et de Anastasio d. 19. cap. Anastasius. Ioannes 22 fuit summus pontifex et compulsus est recantare palinodiam. Tunc sic summus pontifex potest esse haereticus. Ergo potest errare. Consequentia est nota quia haereticus errat in fide.

In contrarium est quod dicit hic d. Thomas quod dicitur a Domino Petro: *Ego rogavi pro te ne deficiat fides tua*, etc. Haec non solum dicta sunt Petro, sed eius successoribus. Ergo non potest errare. Ergo. Haec quaestio pro utraque parte videtur dubia.

Circa hanc quaestionem sunt duae extremae positiones. Una quae tantum summus pontifex potest errare. Hanc tenet firmiter tota schola parisiensis. Tenet etiam Almain et alii. Adrianus in 4., in sacramento confirmationis dicit non solum posse errare sed quod de facto ita est. Hanc etiam sententiam sequuntur omnes haeretici germani. Erasmus super epistola I. ad Corint. et in scholiis super epistola Hieronymi tenet etiam quod summus pontifex

entenderse en referencia a la potencia lógica. Y el parecer es que puede errar. Se prueba. El Sumo Pontífice puede ser hereje y fueron algunos de los tales hereje: casos de Honorio y de Anastasio. Así se tiene sobre Honorio en el concilio sexto de Constantinopla. También, sobre Anastasio, en la distinción 19 del capítulo *Anastasius*. Juan XXII fue sumo pontífice y fue obligado a volver a cantar la palinodia. Se ha de decir entonces que, efectivamente, el Sumo Pontífice puede ser hereje. Por consiguiente, puede equivocarse. Resulta conocida esta consecuencia. Porque el hereje se equivoca en la fe.

A lo anterior se opone lo que dice aquí Santo Tomás que dijo el Señor a Pedro: "*Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe*" (Lc 22,32) ii. Estas cosas no fueron dichas sólo a Pedro, sino (también) a sus sucesores. Por consiguiente, no puede equivocarse. En consecuencia. Esta cuestión aparece como dudosa por una y otra parte.

Sobre esta cuestión hay dos posturas extremas. Una es la de que, a solas, puede errar el Sumo Pontífice. La misma la tiene con firmeza toda la Escuela de París. La tiene también Almain y otros. Dice Adriano en el comentario *al Cuarto* en el sacramento de la confirmación no sólo que puede errar, sino que así es de hecho. Erasmo tiene también en sus comentarios a la primera a los Corintios y en los escollos sobre la carta de San Jerónimo que el Sumo

potest errare.

Alia sententia est aliorum catholicorum, quod summum pontificem in rebus fidei nunquam Dominus permittet errare. Ita tenet D. Thomas et alii. Bifariam tamen potest haec sententia interpretari. Quidam dicunt quod statim quod proponatur propositio aliqua summi pontificis non intelligunt quod in illa definienda non possit errare, sed requiritur quod consulat viros probos et iustos, et consulat cardinales, etc. Si hoc fecerit, dicunt, non potest errare nec Dominus permittet errare. Alii dicunt quod pontifex non potest errare quomodocumque definiat. Sive praemissa oratione sive non, Deus non permittet errare et erit verum quod ipse definiat.

Pro distinctione istius quaestionis supponamus duo. Primum est quod pertinacissimi ingenii est quaerere aequalem demonstrationem in rebus omnibus. Non ergo quaerenda est demonstratio nisi secundum qualitatem rei. In hac autem materia argumentabitur ex auctoritate sanctorum et rationibus probabilioribus. 2um. est, quod iuxta sententiam sanctorum sunt intelligenda loca sacrae scripturae. Haeretici enim retorquent sensum sacrae scripturae in suam sententiam. Viri autem optimi, et sancti et concilia, per contrarium

Pontífice puede equivocarse.

Distinta es la opinión de otros católicos: que nunca permitirá Dios que el Sumo Pontífice se equivoque en asuntos de fe. Así lo tiene Santo Tomás, y [lo tienen] otros. Con todo, de dos maneras puede interpretarse esta opinión. Dicen algunos que no entienden que, desde el momento mismo en el que se propone una proposición del Sumo Pontífice, no pueda haber error en su definición. Efectivamente, se requiere pese a todo que consulte a hombres probos y justos. También, que consulte a los cardenales, etc. Si hubiera hecho esto, dicen, no puede errar; tampoco Dios permitirá que se equivoque. Otros dicen que el Pontífice no puede errar, define como define. Haya puesto antes la oración o no la haya puesto, Dios no permitirá que se equivoque, siendo entonces verdad lo que el mismo hubiera definido.

A la hora de distinguir esta cuestión hemos de suponer dos cosas. La primera. Que es propio de un ingenio muy pertinaz buscar la misma demostración en las cosas todas. Por consiguiente, no se ha de buscar la demostración entonces más que en conformidad con la manera de ser del asunto. La materia será arguida aquí desde la autoridad de los santos y desde razones más probables. La segunda. Que han de entenderse los lugares de la Sagrada Escritura desde la opinión de los santos. Un hecho es que los herejes retrotraen el sentido de la Sagrada Escritura hacia su

sequuntur sensum sacrarum litterarum. Ut patet in concilio Milevitano, ubi verbis Ambrosii et Augustini nititur illud concilium probare intelligentiam sacrarum litterarum.

De hac quaestione nostris temporibus est ambiguitas [antiquitus nunquam dubitatum est] et ideo adducamus sententiam pontificum veterum et conciliorum de hac quaestione. Primo Anacletus pontifex in decretis suis de iudiciis dicit et praecipit quod difficiliore causas deferantur ad sedem apostolicam determinandas, quia hoc praecipit Dominus et Salvator. Et ita dixit Petro: *Tu es Petrus et super hanc petram*, etc. Idem definiuit Evaristus: ad sedem apostolicam sunt omnia referenda si normam prudentiae velimus sequi. Ita dicit Alexander 3. in suis decretis: dispositiones sacrarum canonum et negotia omnium ecclesiarum huic sanctae sedi traditae sunt a Domino: *Tu es Petrus et super hanc petram*, etc. Item Lucius pontifex et Marcus et Marcellus in suis decretis idem dicunt.

4º est notandum quod Iulius 2us. summus pontifex doctissimus et sanctissimus in quadam epistola ad Athanasium notat ibi quod illae causae de quibus erat quaestio inter episcopos erant deferendae ad

opinión. Pero los hombres mejores, también los santos y los concilios, siguen por el contrario el sentido de las Letras Sagradas. Esto resulta patente en el concilio de Mileve. Allí, con palabras de San Ambrosio y de San Agustín, se esfuerza aquel concilio en probar la inteligencia de las Sagradas Letras.

Sobre esta cuestión hay incertidumbre en el tiempo presente [en la antigüedad nunca se dudó] y, por tanto, conviene que aportemos la opinión de los Pontífices antiguos y de los concilios sobre esta cuestión. En primer lugar, el papa Anacleto dice y manda en sus decretos sobre los juicios que las causas más difíciles sean llevadas a la Sede Apostólica para ser determinadas, porque esto manda el Señor y el Salvador. Y dijo así a Pedro: "*Tú eres Pedro, y sobre esta piedra*, etc." (Mt 16,18). Definió lo mismo Evaristo: a la Sede Apostólica ha de llevarse todo si queremos seguir la norma de la prudencia. Así dice Alejandro III en sus decretos: las disposiciones de los sagrados cánones y los negocios de las Iglesias todas han sido entregadas a esta Santa Sede por el Señor: "*Tú eres Pedro, y sobre esta piedra*, etc." (Mt 16,18). Asimismo, el papa Lucio, Marcos y Marcelló dicen lo mismo en sus decretos.

En cuarto lugar se ha de tener en cuenta que el sumo pontífice Julio II, doctísimo y santísimo, anota en cierta carta a San Atanasio que esas causas sobre las que había discusión entre los obispos debían ser llevadas a la

sedem apostolicam et non solum episcopi debeant summo pontifici consulere, sed etiam concilia in rebus dubiis debent, dicit, etiam consulere. Adducit iste pontifex in ista epistola rationem d. Thomae: quia summus pontifex est caput totius ecclesiae. Ergo, etc.

Primum est maxime adnotandum quod episcopi africani postquam celebrarunt concilium statuerunt ut convenirent summo pontifici ut corrigeret et emendaret quae ipsi definuerunt, vel etiam confirmaret. Invenietis haec in conciliis Africae celebratis. Item Damasus respondens his episcopis dicit quod sic habetur usus universalis ecclesiae ut summa causarum absque auctoritate non libeat Definire, sed ad summum pontificem sunt deferendae.

Est etiam notanda epistola concilii milevitani ad Damasum ubi dicitur: humiliter ad sedem apostolicam confugimus ut eius sententiam videamus. Idem dicitur in responsione Damasi ad concilium. Ita fiebat antiquitus. Nunquam versum fuit in dubium, nam concilia semper consulebant summo pontifici. Ergo videtur quod summus pontifex non possit errare.

[2ª argumentatur ex decretis.] Item probatur ex decretis. Consulite dist, 17. usque ad dist. 24. Per

Sede Apostólica. Y no deben los obispos consultar sólo al Sumo Pontífice, sino que dice también que los concilios deben en asuntos dudosos consultar igualmente. Ese pontífice aduce en esa carta la razón de Santo Tomás: porque el Sumo Pontífice es la cabeza de toda la Iglesia. Por tanto, etc.

Ante todo, ha de anotarse sobre todo que los obispos africanos establecieron tras la celebración del concilio ponerse de acuerdo con el Sumo Pontífice para que corrigiera y enmendara lo que ellos mismos habían definido, o que lo confirmara también. Encontraréis esto en los concilios celebrados en África. Asimismo, respondiendo Dámaso a estos obispos, dice que es tenido así el uso universal de la Iglesia, de modo que no plazca definir las supremas entre las causas, sino que se lleven al Sumo Pontífice.

Es digna de ser tenida en cuenta también la carta del concilio de Mileve a Dámaso. Allí se dice: humildemente recurrimos a la Sede Apostólica para ver su opinión. Lo mismo dice Dámaso en su respuesta al concilio. Así se obraba en la antigüedad. Nunca se puso en duda, pues los concilios consultaban siempre al Sumo Pontífice. Por tanto, parece que no puede equivocarse el Sumo Pontífice.

[En segundo lugar se argumenta desde los decretos.] Asimismo, se prueba desde los decretos. Consultad

omnes has distinctiones hoc fusiús tractatur. Et in 25. q. 1. usque ad hoc. Idem tractatur dist. 80. cap. *iubes*. [fol. 15r] Omnia quae ibi adducuntur sunt testimonia sanctorum. Item extra de lectione cap. *significasti*. Item de baptismo cap. *maiores*. Ex concilio lateranensi. Innocentius 3. adducit ex concilio lateranensi duo testimonia. Primum est illud Matthaei: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalébunt adversus eam. Alterum testimonium est Lucae: Ego rogavi pro te ne deficiat fides tua, tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Hoc non solum dictum est Petro sed suis successoribus.

[Sum. est ab auctoritate sanctorum.] 3^o. sunt argumenta ex auctoritate sanctorum. Primo d. Ambrosius in libro de excessu sui fratris fateri cap. 7., et in decretis 24. q. 1. cap. *advocavi*, et eadem causa q. 1. cap. *quam digno* et aliis multis locis adducitur Ambrosius in decretis. D. Augustinus primo libro retractationum cap. 21. citat Ambrosium etiam et Cyprianum in epistola ad Quintum fratrem. Item Cyprianus libro epistolarum ad Damasum et Cornelium pontífices. 3^o. d. Augustinus declinat in hanc sententiam multis locis. Primo in lib. 2. contra Iovinianum,

la distinción 17 hasta la distinción 24. A lo largo de todas estas distinciones es esto tratado más abundantemente. También en la 25, cuestión primera hasta esto. Lo mismo se trata en la distinción 80, capítulo *iubes*. Todo lo que se aduce allí son testimonios de los santos. Asimismo, la extravagante *De electione*, capítulo *significasti*. Asimismo de *baptismo*, capítulo *maiores*. Desde el concilio de Letrán. Inocencio III trae dos testimonios del concilio de Letrán. Es el primero el de San Mateo: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (Mt 16,18). El otro testimonio es el de San Lucas: "Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos" (Lc 22,32). Esto no fue dicho sólo a San Pedro, sino (también) a sus sucesores.

[El tercero es desde la autoridad de los santos.] En tercer lugar están los argumentos desde la autoridad de los santos. En primer lugar, San Ambrosio. En el capítulo 7 del libro *De excessu sui fratris fateri*. También, en los decretos; 24, cuestión 1, capítulo *Advocavi*. Y por la misma causa en la cuestión 1, capítulo *Quam digno*. También en muchos otros lugares es aducido San Ambrosio en los decretos. San Agustín cita en el primer libro *De las retractaciones*, capítulo 21. también a San Ambrosio, y a Cipriano en la carta *Ad Quintum fratrem*. Asimismo Cipriano. en el libro de las cartas a

tomo 3. fol. 16. dicit quod ecclesia super petram fundatur et quod propterea unus inter 12. sit caput ut tollatur schisma. Ergo, etc. Ita super Isaiam, super illud: erit praeparatus mons super verticem montium, cap. 16 exponit quod adducet ad papam quod est mons. Consulite et Augustinum in epistola 160. ad Paulinum et in epistola 162. Dominus dilectionis. D. Thomas in libro contra errores graecorum citat Cyrillum patriarcham Hierosolimitanum et Cyrillum alium in libro. Item citatur concilium Chalcedonense. Primum Caietanus in opusculo de primatus Ecclesiae ratione in cap. 14. citat Gregorium et Bedam, et Chrisostomum super Matthaeum homilia 55. et etiam D. Bernardum. Potestis consulete Rophensem et etiam Equium qui plurima adducunt testimonia sanctorum. Ex his omnibus patet quod papa est regula infallibilis.

[4^a. de auctoritate scripturae.] 4^a. probatur quod pontifex non possit errare testimoniis sanctae scripturae. Primo Deut. 17. Si difficile et ambiguum tibi feceris, venies ad sacerdotes levitici generis et ad iudicem qui illo tempore fuerit et scies eorum sapientiam. Si autem homo fuerit qui non obedierit, peribit homo ille, etc. Sic arguitur. Dominus providit in vetere testamento de iudice qui deter-

los pontifices Dámaso y Cornelio. En tercer lugar, San Agustín. En el libro primero *Contra Iovinianum*, en el tomo tercero, folio 16, dice que la Iglesia se funda sobre piedra y que, por tanto, está uno sobre los Doce para hacer desaparecer el sisma. Por tanto, etc. Así, al comentar a Isaías: "*El monte será preparado como cabeza de los montes*" (Is 2,2), expone en el capítulo 16 que al Papa reduce lo que es el monte. Consultad también a San Agustín en la carta 160 a Paulino, y en la carta 162 *Dominus dilectionis*. Santo Tomás cita en el libro *Contra los errores de los griegos* al Patriarca de Jerusalén y al otro Cirilo en un libro. Asimismo, es citado el concilio de Calcedonia. En primer lugar, en su obrita *Sobre la razón del primado del Papa* en el capítulo 14. cita Cayetano a San Gregorio, a San Beda, a San Juan Crisóstomo en la homilía 55, así como a San Bernardo. Podéis consultar al Rofense y también a Eck. Éstos aducen muchos testimonios. Desde todos los textos expuestos es claro que el Papa es regla infalible.

[En cuarto lugar, desde la autoridad de la Escritura.] En cuarto lugar se prueba con testimonios de la Sagrada Escritura que el Papa no puede errar. En primer lugar con el capítulo 17 del Deuteronomio: "*Si una cosa te resultare difícil, [...] te irás a los sacerdotes de Levi y al juez entonces en funciones y le consultarás. [...] El que [...] no escuchare al juez será condenado a muerte*, etc." (Deut 17, 8-12). Se argumenta así. Proveyó

minaret dubia. Ergo magis in nova lege providit de tali iudice qui determinat et iudicat. Certissimus est de his quae illi proponuntur. Hic est summus pontifex caput ecclesiae. Ergo non potest errare.

[fol. 15v] 2º. probatur hoc Ioan. 11. Cum colligissent pharisaei ut perderent Iesum, Cayphas dicit: Expediit ut unus homo moriatur, etc. Inquit evangelista quod prophetizavit cum esset pontifex anni illius. Ergo Spiritus sanctus et per singulos ministros inspirat quid sit faciendum. Ergo cum nunc sint pontifices in pertinentibus ad ministerium suum Deus assistet illis. Ergo, etc.

3º. Probatur aliis duobus testimoniis quae faciunt magnam vim. Primum est Matth. 16. Quem dicunt homines esse filium hominis. Respondet Petrus: Tu es Christus filius Dei vivi, etc. Dixit Dominus: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam, etc. Et quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis. Sic arguitur. Nullus potest dubitare quod Petrus possit errare. Ergo nec successores. Probatur. Quia quodcumque solveris super terram non solum dictum est Petro, sed successoribus. Ergo Tu es Petrus et super hanc petram etc., dictum est

Dios en el Antiguo Testamento de un juez para determinar las dudas. Así las cosas, proveyó más en el Nuevo Testamento de ese juez que determina y juzga. Está el mismo muy cierto de lo que se le propone. Tal es el Sumo Pontífice, cabeza de la Iglesia. Por tanto, no puede errar.

En segundo lugar se prueba con el capítulo undécimo de San Juan. Cuando se hubieron reunido los fariseos para perder a Jesús, dijo Caifás: *“Conviene que muera un hombre por todo el pueblo, etc.”*. (Jn 11,50). El evangelista dijo que profetizó por ser el Pontífice aquel año. Por tanto, el Espíritu Santo inspira también por medio de ministros particulares lo que se ha de hacer. Por tanto al haber ahora pontífices, Dios los asistirá en lo que pertenece a su ministerio. Por tanto, etc.

Se prueba en tercer lugar con otros dos testimonios, que poseen gran fuerza. El primero es el capítulo 16 de San Mateo: *“¿Quién dicen los hombres que es el Hijo de hombre? [...] Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, dijo: [...] Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia. [...] Y cuanto atares en la tierra será atado en el cielo”* (Mt 16,13-19). Así se arguye. Nadie puede dudar de que Pedro pueda errar. Por tanto, ni de que puedan sus sucesores. Se prueba. Porque no sólo se le dijo a Pedro *todo lo que desates*

successoribus.

*en la tierra, sino también a sus sucesores. Por tanto, se dijo a sus sucesores eso de *tú eres Pedro y sobre esta piedra*, etc.*

Alterum est Lucae cap. 22. Ego rogabo pro te, Petre, ut non deficiat fides tua, tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Hoc dictum est non solum Petro, sed successoribus. Ergo etc. Antecedens patet, quia Petrus quando negavit Dominum, perdidit fidem. Ergo datum est illi tanquam ministro. [Ego rogabo pro te ut non deficiat fides tua, nam aliter falsum et dixisset Dominus].

El otro testimonio es el capítulo 22 de San Lucas: "*Simón, [...] yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos*" (Lc 22,32). Esto se dijo no sólo a Pedro sino a sus sucesores también. Por tanto, etc. Lo antecedente es patente. Pedro, cuando negó al Señor, perdió acaso la fe. Por tanto, se le dio el don [de la fe] como ministro. [*Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe*. En caso contrario habría sido falso también lo dicho por el Señor].

Item ratione probatur. In his quae sunt fidei tenemur obedire summo pontifici. Ergo non potest errare. Probatur consequentia quia, si ille erraret, tota ecclesia, cum teneatur illi obedire. Contrarium est falsum. Ergo. Antecedens probatur ex concilio lateranensi in decretali cap. maiores ecclesiae causas ad summum pontificem sunt deferendae. Ibi adducuntur supra dicta duo testimonia.

Además, se prueba con la razón. Tenemos que obedecer al Sumo Pontífice en lo que es de fe. Por tanto, no puede errar. Se prueba la consecuencia. Porque si errara, lo haría toda la Iglesia, al tener que obedecerle. Lo contrario es falso. Lo que antecede se prueba desde el concilio de Letrán en la decretal del capítulo *maiores ecclesiae causas ad summum pontificem sumi deferendae*. En el mismo se aducen los dos testimonios puestos arriba.

Ad hoc argumentum iuniores contendunt respondere quod regulariter maiores causae ad summum pontificem deferendae non tamen semper. Almain dicit quod debemus consulere summum pontificem quia ad illum expectat congregare concilium. Nam haec

Respecto a este argumento hay teólogos más recientes llamados *juniores* que intentan responder que han de llevarse al Sumo Pontífice las causas mayores regularmente, pero que no han de llevarse siempre. Almain dice que debemos consultar al Sumo Pontífice por corresponderle

non satisfaciunt. Nam primum est decretum contrastatum concilii. Nam dicunt quod maiores ecclesiae causae ad pontificem sunt deferendae. Non ibi dicitur quod regulariter.

Ad illud quod dicit Almain respondetur etiam quod non habet verum. Nam non potest facile congregari concilium. Item est vanissimum ad singulos haereticos condemnandos congregare concilium, nam unoquoque anno congregaretur. 2^o. Probatur quia teneamur obedire pontifici ratione d. Thomae. Quia si non teneremur summo pontifici obedire, esset schisma in ecclesia, quod est maximum inconueniens. Ergo. 3^o. Probatur ex usu antiquissimo ecclesiae. Est observatum in ecclesia quod omnes fideles obtemperant summo pontifici. Item omnes ferme haeretici sunt condemnati a summo pontifice prius [fol. 16r] et postea quando congregabatur concilium, confirmabatur quod summus pontifex definierat. Ergo in rebus fidei tememur pontifici obedire.

Nunc est dubium in quo gradu sit habenda ista conclusio. Ad primum adnotate illas duas propositiones quas supra posuimus, scilicet erant quod quomodo-cumque summus pontifex deter-

la congregación del concilio. Pero esto no es satisfactorio. Pues está en primer lugar el decreto contrastado del concilio. Se dice que las causas mayores de la Iglesia han de llevarse al Pontífice, y no se dice allí que han de llevarse regularmente.

Se responde también a lo que dice Almain, diciendo que no mantiene lo verdadero. Pues no puede congregarse fácilmente el concilio. Además, es algo muy vano congregarse el concilio para condenar a cada uno de los herejes. Si fuera así, se congregaría el concilio cada año. Se prueba en segundo lugar porque estamos obligados a obedecer al Sumo Pontífice por la razón de Santo Tomás. Porque, si no tuviéramos que obedecer al Pontífice, habría cisma en la Iglesia, lo cual es el mayor de los inconvenientes. Por tanto. Se prueba en tercer lugar desde el uso antiquísimo de la Iglesia. Se ha observado en la Iglesia que los fieles todos obedezcan al Sumo Pontífice. Además, casi todos los herejes han sido condenados con anterioridad por el Sumo Pontífice. Y era después, cuando se ha congregado el concilio, cuando se confirmaba lo que había definido el Sumo Pontífice. Por tanto, en materia de fe hemos de obedecer al Pontífice.

Ahora está la duda en qué grado ha de ser tenida esta conclusión. Respecto a esto anotad primeramente aquellas dos proposiciones que pusimos arriba. Eran a saber que, fuera como fuera que determinara el

minaret aliquid fidei non potest errare. Alia est quod, adhibita diligentia et oratione et consultatione alicuius non potest errare, quia post haec sequeretur divinum auxilium. Ex his duobus positio 2^a. videtur mihi probabilior, nam si summus pontifex esset malus et temere se praecipitaret, fortasse Deus permetteret illum errare.

2^a. Haec propositio non est ita vera quod oppositum tenere sit haereticum, nam tenent multi catholici. Tenuit Adrianus pontifex, vir gravissimus et doctus. 3^a. Dico quod hoc est multum verum licet non sit haereticum, et oppositum dicere est temerarium, quia contra communem modum loquendi pontificum et conciliorum, licet non sit determinatum de fide.

Sed est dubium si est adhibenda diligentia a summo pontifice [et concilio] ut definiat aliquid. Ergo possumus nos dubitare an erraverit vel non. Probamus quia possumus dubitare an adhibuerit diligentiam. Ad hoc negatur consequentia quia nos firmiter et ex fide debemus tenere quod pontifices et concilium adhibent diligentiam, quia Deus qui providet de fine, providet de mediis ad finem.

Sed contra hoc arguitur. Quia sequitur quod summus pontifex

Sumo Pontífice algo como de fe, no puede equivocarse. La otra es que, cuando ha colocado con diligencia, orado y consultado a alguien, no puede errar, porque se seguirá después de esto el auxilio divino. De estas dos me parece a mí más probable la segunda, pues permitiría Dios quizás que se equivocara el Sumo Pontífice si fuera el mismo malo y se precipitara temerariamente.

En segundo lugar, no es esta proposición de tal forma verdadera que sea herético tener lo contrario, pues lo tienen muchos católicos. Lo tuvo el papa Adriano, hombre gravísimo y docto. En tercer lugar, digo que es esto muy verdadero, aunque no sea herético decir lo contrario. Y decir lo contrario es temerario, porque va contra el modo común de hablar de los pontífices y de los concilios, aunque no esté determinado de fe.

Pero está la duda de si ha de poner diligencia el Sumo Pontífice [y el concilio] para definir algo. Entonces, podemos nosotros dudar sobre si hubiera errado o no. Lo probamos. Porque podemos dudar de si puso la diligencia. En relación a esto se niega la consecuencia. Porque debemos nosotros tener con firmeza y desde la fe que los pontífices y el concilio ponen la diligencia. Porque Dios, que provee del fin, provee de los medios para el fin.

Pero se argumenta contra esto por seguirse que el Sumo Pontífice no

non haberet maiorem potestatem ad definiendum quam unus nostrum. Probat. Quia si aliquis faciat quod in se est, non deseretur a Domino. Ergo non potest errare.

Ad hoc negatur consequens. Primo. Quia stat quod aliquis nostrum agat quod in se est, tamen erret in rebus fidei, sine culpa tamen. 2^a. Quia Christus Dominus assistit pontifici ut suum officium exerceat. Unde in eo non potest errare. Particulari autem christiano Deus in hoc non assistit quia [non] i est eius determinare res fidei. Unde potest errare.

Respondetur postremo ad obiecta, quae talia sunt. Pontifices errarunt, etc. Primo. Ioannes 22. definivit quod animae iustorum non viderent Deum ante diem iudicii. Ergo, etc. Item extra de haereticis Innocentius 3. et Caelestinus sustinuerunt contraria. Cap. quando Innocentius dixit quod quando aliquis coniugum labitur in haeresim, non dissolvitur matrimonium. Caelestinus definivit oppositum. Ergo. Item decretis. [Pelagius] q. 31. cap. ante triennium definivit quod diaconi abstinerent ab uxore legime ducta. Hoc retractavit Gregorius post, quia repugnat cum evangelio. Ergo, etc. [fol. 16v] Item est commune exemplum de sponsa duorum, cap. licet. Ibi Alexander et pontifex sequens definierunt

tendría mayor potestad para definir que uno de nosotros. Se prueba porque, si uno hiciera lo que está de su parte, no sería abandonado por Dios. Por tanto, no puede errar.

En relación a esto se niega lo que sigue. En primer lugar, porque está en pie que haga uno de nosotros lo que está de su parte; pero que se equivoque en asuntos de fe, por supuesto sin culpa. En segundo lugar. Porque Cristo el Señor asiste al Pontífice para que ejerza su oficio. De ahí resulta que no puede errar en él. Dios no asiste al cristiano particular en esto porque [no] le corresponde a él determinar las cosas de la fe. Por tanto, puede errar.

Se responde finalmente a lo objetado. Lo cual es tal. Los papas erraron, etc. En primer lugar, definió Juan XXII que las almas de los justos no verían a Dios antes del día de juicio. Por tanto, etc. Asimismo, en la extravagante *De haereticis* sostuvieron lo contrario Inocencio III y Celestino. En el capítulo *Quando* dijo Inocencio que, cuando uno de los cónyuges cae en herejía, no se disuelve el matrimonio. Definió Celestino lo opuesto. Por tanto. Asimismo, en los decretos. [Pelagio] cuestión 24 en el capítulo *Ante triennium* definió que se abstuvieran los diáconos de la mujer con la que estaban casados legítimamente. Esto lo retractó Gregorio después, porque se opone al Evangelio. Por tanto, etc. Asimismo, está el ejemplo común sobre la esposa de dos en el capítulo

contraria. Nam quidam dixit quod si contraherentur duo matrimonia ab aliquo homine et unum esset consummatum et aliud non consummatum, dirimebat a consummato. Alter dixit oppositum. Ergo etc. 5º. Nicolaus pontifex in extra vaganti de verborum significatione exiit qui seminat in 6. dicit quod Christus in communi nec in particulari aliquid possedit, quod est error, nam habuit loculos. Item Ioannes vigesimus 2us. definivit contrarium licet eodem testimonio in Extra. vaganti cap. inter nonnullos. Ergo pontifex potest errare.

Pro solutione horum notate quod aliud est pontificem errare tamquam personam privatam ut doctores scribendo libros, aliud est errare in suo officio tamquam pontifex determinando aliquid tamquam de fide. Primo modo potest summus pontifex errare, 2º. autem modo non potest, quia Deus illi assistit. His suppositis, ad argumenta. Omnes isti pontifices errarunt distingo. Tamquam personae privatae scribendo, concedo. Tamquam pontifices determinando res fidei, et sic nego.

Hoc supposito ad illud de Ioanne 22. qui praedicavit animas non videre Deum ante diem iudicii, aliqui dicunt quod postquam fuit pontifex, hoc non habuit. Sed hoc

Licet. Alejandro y el papa siguiente definieron allí cosas contrarias. Pues uno dijo que, si se contrajeran dos matrimonios por un hombre, siendo uno consumado y no siéndolo el otro, separaba del consumado. Dijo sin embargo el otro lo contrario. Por tanto, etc. En quinto lugar, en la extravagante *De verborum significatione exiit qui seminat* dijo el papa Nicolás en el seis que Cristo nada poseyó en particular ni en común. Esto es un error, pues tuvo bolsa. Asimismo, Juan XXII definió lo contrario a pesar de todo con el mismo testimonio, en el Extravagante en el capítulo *Inter nonnullos*. Por tanto, puede errar el papa.

A la hora de solucionar estas objeciones anotad que es distinto que el Pontífice pueda errar como persona privada, como los doctores al escribir libros, y que es distinto que se equivoque en su oficio como el Papa, al determinar algo como de fe. Puede de la primera manera errar el Sumo Pontífice; pero, de la segunda manera, no puede, porque Dios le asiste. Tras estos supuestos, [voy] a los argumentos. Distingo que que todos estos pontífices erraron. Concedo que erraran como personas privadas, al escribir. Y así, niego que erraran como Pontífices, al determinar cosas de la fe.

Tras esta suposición, dicen algunos a lo de Juan XXII, el cual predicó que las almas no ven antes del día del juicio a Dios, que esto no lo tuvo después de ser el Pontífice. Pero esto

est falsum, nam cum erat pontifex recantavit palinodiam et definivit contrarium. Ad illud de Innocentio de divortii cap. quando, respondetur quod Innocentius ibi non definiebat aliquid certum. Ad 3um. de Alexandro, qui dixit valere matrimonium licet aliter praedecessores iudicaverunt respondendum. Dicere quod iudicaverunt non est dicere quod definierunt, sed quod aliter senserunt. In cap. finali eiusdem tituli iam citato potestis hoc videre. [Itaque persona privata sicut Iacobus iudicavit; id est, sensit, scilicet quod gentes abstinerentur sanguine, suffocato]. Sed debet responderi ad illud dist. 31. cap. ante triennium quod nulla fuit ibi definitio. Ad illud Nicolai in extra vaganti dicitur quod nunquam Nicolaus definivit quod Christus et apostoli non possederunt aliquid. Falso enim illi imposuerunt hunc errorem cum in illa extra vaganti dicitur quod Christus exercuit in se vitam perfectorum, interdum tamen imperfectorum personam aliquando suscepit in oculis ne viderent hunc statum damnare. Et sic isti pontifices non definierunt contrarium.

Arguitur alio genere argumentorum. Si papa non potest errare in rebus fidei, ergo non oportet congregari concilia et frustra congregantur. Probat. Quia summus pontifex est ad manum et non potest errare. Ergo frustra concilium congregatur cum

es falso, pues volvió a cantar siendo el Pontífice la palinodia y definió lo contrario. A lo de Inocencio sobre los divorcios en el capítulo *Quando* se responde que Inocencio no definía entonces algo como cierto. Ha de darse respuesta a lo tercero sobre Alejandro. Éste dijo que tenía valor el matrimonio, aunque juzgaron otros predecesores de otra manera. Decir que juzgaron no es decir que definieron, sino que sintieron de manera diversa. Podéis ver esto en el capítulo final del mismo título. [Y así, una persona privada como Santiago juzgó; es decir, sintió que las gentes se abstuvieran de la sangre, de lo ahogado]. Pero debe responderse a lo de la distinción 31 en el capítulo *Ante triennium* que no hubo allí definición. A lo de Nicolás en la extravagante se dice que nunca definió Nicolás que Cristo y los Apóstoles no poseyeran algo. Con falsedad, pues, le impusieron este error cuando se dice en aquella extravagante que Cristo practicó en sí la vida de los perfectos, tomando por lo demás alguna vez la persona de los imperfectos en la bolsa para que no vieran que condenaba este estado. Y así, estos pontífices no definieron lo contrario.

Se arguye con otro género de argumentos. Si el Papa no puede errar en asuntos de la fe, no hay necesidad entonces de que se congreguen los concilios, y se congregan [entonces] en vano. Se prueba. Porque el Sumo Pontífice está a mano y no puede errar. Se congrega por tanto en vano

summus pontifex possit optime definire quaecumque. [fol. 17r] Confirmatur. Quia quorsum appellamus a pontifice definiendo ad concilium, non oportet appellare si summus pontifex non potest errare. Item a romano pontifice appellatur ad eundem pontificem, ut rectius consulat. Ergo etc.

2º. arguitur sic. Si romanus pontifex non potest errare, ergo in suis definitionibus ligavit successores et ecclesiam universalem. Consequens videtur falsum, quia par in pares parem habet potestatem. Sequela probatur, quia si est de fide quod determinat et non potest errare, ergo ligat successores ne aliter possint definire. Item sequitur quod romanus pontifex factus haereticus non posset pugnari nec deponi ab ecclesia. Consequens falsum, ut patet ex prima sequela. Probatur. Quia si non potest summus pontifex errare, dicetur quod verum est quod ipse dicit. Et si aliquod testimonium asseratur in reprobationem, retorquetur in suum sensum. Ergo non poterit pugnari nec deponi cum ipse sit iudex et teneamus quod non potest errare.

3º. Videtur durum quod Christus Dominus fecerit regulam quod debeat sequi tota ecclesia unum

el concilio cuando el Sumo Pontífice puede óptimamente definir cualquier cosa. Esto se confirma. Porque, ¿con qué meta apelamos entonces desde el Pontífice que define al concilio? No es necesario apelar si el Sumo Pontífice no puede errar. Asimismo, se apela desde el Romano Pontífice al mismo Pontífice, para que consulte más rectamente. Entonces, etc.

En segundo lugar se argumenta así. Si no puede errar el Romano Pontífice, ataría entonces en sus definiciones a los sucesores y a la Iglesia universal. Lo que sigue parece una falsedad, porque tiene igual potestad el igual en relación a los iguales. El seguimiento se prueba, porque, si es de fe que determina y no puede equivocarse, ata entonces a los sucesores en orden a que no puedan definir lo contrario. Asimismo, se sigue que el Romano Pontífice convertido en hereje no puede ser combatido ni depuesto por la Iglesia. Lo que se sigue es falso. Así resulta patente desde el primer seguimiento. Se prueba. Porque si no pudiera errar el Sumo Pontífice, se dirá que es verdad lo que el mismo dice y, si se afirmara algún testimonio como reprobación, sería retrotraído al sentido contrario. Entonces, no podría ser combatido, ni depuesto, al ser juez el mismo y estemos obligados a reconocer que no puede equivocarse.

En tercer lugar. Parece duro que Cristo el Señor hubiera hecho aun hombre solo regla que deba seguir

hominem qui possit esse haereticum, nam regula debet esse sui regula et aliorum. Ergo summus pontifex non est regula infallibilis.

Ad haec respondetur. Ad primum quod non necesse erat congregari concilium. Negatur. Ad quem effectum. Respondetur quod ad multos effectus, nam concilium hierosolymitanum congregatum fuit licet omnia illa quae ibi definita sunt fuerant demonstrata Petro a Domino et poterant ab illo definiri. Sed congregatum est ut praecipuis sanctorum Dominus assisteret. Ita modo debet congregari concilium in rebus gravibus ut omnes Dominum consulant et ab omnibus definiantur ut melius haeretici vincantur.

Ad 2um. respondetur quod summus pontifex tradendo et definiendo res fidei non ligat successores, sed Deus ipse ligat qui pontifici assistit. Ad conclusionem negatur sequela. Ad probationem respondetur quod errat circa determinata vel circa ea quae sunt in sacra scriptura vel circa alia non determinata. Si circa duo prima, iam est haeticus. Donec determinetur et si habeat animum subiciendi se ad ecclesiam aliter determinantem, non errat. Si autem pertinaciter contra ecclesiam opponatur, debet deponi.

toda la Iglesia, el cual puede ser un hereje. Pues la regla debe ser regla de uno y de los demás. Por tanto, el Sumo Pontífice no es regla infalible.

A estas objeciones se responde. A lo primero: que no era necesario la congregación del concilio. Se niega. ¿Para qué efecto? Para muchos efectos. El concilio de Jerusalén se congregó, aunque había demostrado a San Pedro el Señor todas las cosas que allí se definieron y había podido definir las él. De todas formas, se congregó para que, con las oraciones de los santos, asistiera el Señor. Debe congregarse así ahora el concilio en cosas graves para que todos consulten al Señor y sean definidas por todos de modo que se convenza mejor a los herejes.

A lo segundo se responde que el Sumo Pontífice no ata a los sucesores al entregar o definir la fe, siendo Dios mismo el que liga. Éste asiste al Pontífice. En la conclusión se niega el seguimiento. A la prueba se responde que se equivoca sobre lo determinado o sobre lo que está en la Sagrada Escritura o sobre otras cosas no determinadas. Si lo hace sobre las dos primeras cosas, es ya hereje. Mitras se determina y si tuviera el ánimo de someterse a la Iglesia que determina de otra manera, no se equivoca. Ahora bien, si se opone pertinazmente a la Iglesia, debe ser depuesto.

Ad 3um. dicendum quod summus pontifex iuxta naturam suam potest errare, et etiam concilium et ecclesia, quia omnis homo mendax. Si autem sumatur quatenus illi assistit Spiritus Sanctus, dicemus quod nunquam errabit, et sic erit regula infallibilis.

Habetis ergo tres regulas infallibiles in his quae pertinent ad fidem. Prima est ecclesia universalis: omnes christiani. 2ª. est concilium generale. 3ª. est summus pontifex. Et quod duae primae regulae sint infallibiles in fide. De 3ª. autem regula non est de fide quod sit regula infallibilis, sed esset temerarium oppositum dicere.

¹ Lo colocado entre corchetes se halla al margen

² Non. Falta en el manuscrito.

A lo tercero ha de decirse que el Sumo Pontífice puede errar según su naturaleza, como también el concilio y la Iglesia, porque todo hombre es mendaz. Pero, si se toma en cuanto le asiste el Espíritu Santo, diremos que nunca errará. Y así, será regla infalible.

Tenéis entonces tres reglas infalibles en lo pertinente a la fe. Es la primera la Iglesia universal: los cristianos todos. La segunda es el concilio general. Es la tercera el Sumo Pontífice. También, que las dos primeras reglas son de fe. Ahora bien, no es de fe que sea infalible la tercera. Pero sería temeridad decir lo contrario.

³ Los textos castellanos se toman de la versión española de la Sagrada Biblia a cargo de Eloíno Nacar y Alberto Colunga, editada en Madrid por la BAC en 1962

III. APROXIMACIÓN

Es la infalibilidad del Papa en materia de fe verdad católica admitida por los católicos todos. Viene la misma desde los Apóstoles. En el siglo IV se redactaron nuevos artículos de fe. Fue algo que se realizó en dos concilios generales: Nicea (525) y Constantinopla (381). Los nuevos artículos redactados fueron: que el Hijo es verdadero Dios y que el Espíritu Santo es verdadero Dios. Ambos los acogieron todos unánimemente, por haberlos propuesto la Iglesia. ¿Qué se entiende aquí por Iglesia? Los obispos todos y el Papa. Al Sumo Pontífice corresponde ciertamente la redacción de un nuevo artículo de fe. De todas formas, ¿ha de redactarse siempre un nuevo artículo dentro de un concilio general? ¿Podría definirlo a solas el Papa; es decir, sin tener que reunir necesariamente un concilio general? Es esto segundo lo que afrontan los teólogos católicos en el siglo XVI con especial

interés. ¿Podría redactar el Sumo Pontífice un nuevo artículo de fe sin reunir el concilio general? La decisión del Papa en materia de fe a solas: sin reunir el concilio general, ¿es o no es infalible y universalmente obligatoria para todos?

La exposición de Carranza es un espejo donde se refleja cómo están las cosas entre los católicos de su tiempo. Dice al respecto que hay dos sentencias. Una es la católica; pero dice también que hay otra que es más católica todavía. Es conforme a la fe católica que corresponde al Papa la definición de la fe. Esto lo aceptan todos los católicos en el siglo XVI. Tal es la verdad más católica y la que la aceptan todos. ¿Cuál es la simplemente católica? La de que el Papa puede definir sin convocar el concilio. A la misma se le llama aquí sólo católica en cuanto no la aceptaban por entonces todos los católicos como verdadera. Había todavía algunos que discrepaban al respecto. Y tales eran precisamente los parisienses. La doctrina llamada por Carranza más católica, no era verdad definida magisterialmente. ¿Era la misma por ello una verdad a la que podía uno oponerse sin más y rechazarla? ¿No era esto lo que de hecho hacían por entonces los luteranos en el siglo XVI?

En tiempos de fray Bartolomé era ciertamente un hecho que a la infalibilidad del Papa a solas: sin el concilio, se oponían parisienses y luteranos. Pese a rechazar ambos lo mismo, el resultado era que a los primeros se les denominaba católicos con todos los derechos, mientras a los segundos no se les otorgaba ese nombre, siendo automáticamente considerados como verdaderos herejes. ¿Dónde estaba la diferencia entre ellos? ¿No podía demostrar este simple hecho ya por sí solo que los luteranos recibieron en todo momento un trato discriminatorio por parte de la autoridad de la Iglesia, no consintiéndose a ellos lo que se consentía a los demás: tomistas, escotistas o nominalistas, por ejemplo? De ilustración al respecto sirve muy este pasaje escogido por R. García Villoslada: *"Si a los escotistas y gabrielistas -decía fray Martín en 1518- les es permitido disentir de Santo Tomás, y a los tomistas contradecir a todo el mundo; en fin, habiendo entre los escolásticos tantas sectas como cabellos de cada cabeza, ¿por qué a mí no me conceden el derecho que ellos se arrogan?"*¹⁴ De momento, que baste señalar aquí que algo había ciertamente en los parisienses al no reconocer en el siglo XVI como verdad de fe la infalibilidad del Papa sin el concilio que les libraba de la herejía, mientras eso tal no existía por desgracia en los luteranos, siendo precisamente semejante carencia la que no les libraba de ser llamados con todo derecho herejes.

Una verdad es católica si ha sido transmitida como tal por los Apóstoles

¹⁴ GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid 1976) 104.

a la Iglesia entera. Se cumple de veras esto por lo demás en la verdad de que el Papa es infalible al definir de fe y de es capaz de imponer su definición a todos obligatoriamente, como artículo de fe. Ya se ha dicho al principio aquí lo posible que es que una verdad de veras católica se vaya oscureciendo a la vista de los cristianos, llegando a creer algunos por ello de buena fe incluso que la misma no es tal verdad. Y ha de señalarse aquí que, cuando se hace esta afirmación, se remarca el adjetivo algunos; es decir, en modo alguno se afirma que los cristinos todos lleguen un día a tergiversar, a orillar o a olvidar una concreta verdad de fe. Si esto ocurriera, habría que reconocer que la Iglesia entera se habría equivocado. Y esto es inadmisibile. Dios no permitirá que las puertas del infierno prevalezcan contra la Iglesia. Prevalecería ciertamente el diablo si todos: la Iglesia toda, desfalleciera en la fe. Y esto ocurriría sin duda alguna si todos tuvieran una verdad como de fe que no es de fe, o tuvieran una verdad que no es de fe como de fe. Pueden equivocarse en la fe algunos en la Iglesia, ciertamente. Pero es imposible que se equivoquen todos. Y de momento, hay que decir asimismo aquí que, aunque la herejía es equivocación, no es toda equivocación herejía. Los parisenses se equivocaban solamente. Los luteranos no sólo se equivocaban. Además, incurrían en herejía.

En el siglo IV resultó ya un hecho que el olvido de que el Hijo fuera verdadero Dios como lo era el Padre se había hecho preocupante, imponiéndose la necesidad de reunir en Nicca el primer concilio general de forma que se declarara en el mismo con total claridad que la divinidad del Hijo era la misma e igual que la del Padre. Algo parecido tuvo lugar al parecer entre los católicos en el siglo XVI. ¿Qué verdad era la que, una vez entrada en la Edad Moderna, ya había sido olvidada por algunos de entonces y corría peligro de extenderse tal olvido a los demás, circunstancia que llevaba por sí sola a declararla como nuevo artículo de fe? ¿Era acaso tal verdad la de la infalibilidad del Sumo Pontífice en materia de fe y de costumbres? A esta pregunta debe darse un sí o un no; pero es preciso matizar antes de darlo. Puede decirse que lo que se negaba era por entonces algo relacionado con la suprema autoridad e infalibilidad del Papa. De todas formas, se ha de decir al mismo tiempo que era algo distinto. Esto lo expuso muy bien Domingo de Soto en 1536, en una de sus relectones sobre la Sagrada Escritura. Se expresó así: *"Si se redactaron aquellos artículos en la Iglesia por la necesidad de los diversos herejes. Así lo pienso de la consustancialidad de las divinas personas, sobre la divinidad de Cristo. No sé por qué, si surgen ahora herejías, no han de poder ser redactados artículos nuevos. Así por ejemplo, si se determinara ahora, en un futuro concilio, como artículo que Cristo está realmente en el sacramento [del*

altar] en contra de esos herejes que esto niegan"¹⁵. Desde esta exposición es posible aproximarse y ver ya la diferencia existente a principios del siglo XVI entre los parisienses y los luteranos, entre los que se equivocaban y los que eran herejes. La verdad de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ¿era admitida por los parisienses como artículo de fe? A esto se da aquí una respuesta afirmativa rotunda. ¿Aceptarían los parisienses que, además, se propusiera esa verdad desde el magisterio como artículo de fe; es decir, con la obligación de que la supieran todos y la creyeran expresamente? De nuevo, se dirá aquí que los parisienses darían una respuesta afirmativa. ¿Qué dirían según sus doctrinas al respecto los luteranos? Por simplificar más las cosas, ¿qué dirían a la pregunta de si puede el magisterio de la Iglesia redactar esa verdad como artículo de fe en pleno siglo XVI? Dirían ciertamente de inmediato que la redacción no era criterio válido para tener que aceptarlo. Y hablarían así por entender que el magisterio de la Iglesia puede equivocarse en la fe, concretamente al redactar un nuevo artículo de fe. Son ellos los que dicen que ha de aceptarse el magisterio de la Iglesia cuando lo que éste propone se observa con facilidad y claridad como existente en la Sagrada Escritura. Y hay que reconocer que, entre los protestantes del siglo XVI, hay facciones que se oponen a que la presencia de Cristo en la Eucaristía sea real. Hay muchos que se contentan con decir que es otra clase de presencia, no la real.

Pero se ha dicho con anterioridad que, en pleno siglo XVI, no admiten los parisienses que el Papa a solas goce de autoridad para redactar infaliblemente una verdad como artículo de fe, obligando a todos a saberla por tener todos por la redacción obligación de creerla expresamente. Si son de este parecer, ¿por qué se les incluye dentro de los católicos y no se les separa más bien netamente de éstos, colocándolos al lado de los herejes luteranos? También se ha dicho poco antes que el error no es herejía, si bien la herejía es error. Para que el error sea herejía es preciso que se trate de un error pertinaz; es decir, que quien se equivoque desconfíe además de la Iglesia que le enseña la verdad. El pertinaz no se fie de ella y sigue únicamente su propio juicio. No se halla en modo alguno dispuesto a rectificar cuando es avisado de su desviación. El caso de los parisienses a principio del siglo XVI era muy simple. Ellos estaban dispuestos en todo momento a rectificar su juicio si le constaba que la sentía lo contrario

¹⁵ "Si propter necessitatem diversorum haeticorum in ecclesia illi articuli sunt conditi, ut puto de consubstantialitate divinarum personarum, de divinitate Christi, nescio quare si modo insurgant haereres, non possint condi novi articuli. Ut v. g. si nunc in concilio futuro determinaretur tanquam articulus quod Christus est realiter in sacramento contra istos articulos, qui hoc negant". SOTO, D. DE, *Palencia. Biblioteca del Cabildo de la Catedral. Ms. 13. Relectio de sacro canone*, fol. 271.

Aceptaban que el Papa con el concilio podía redactar un artículo de fe. ¿Aceptarían los mismos por ejemplo si la Iglesia; es decir, el concilio con el Papa, llegara a redactar un día en el futuro que el Sumo Pontífice a solas era ciertamente capaz sin reunir el concilio general de redactar un nuevo artículo de fe? A tener que aceptar esto les llevaba ciertamente su ser de católicos. En todo momento estaban por supuesto como tales dispuestos a aceptar lo que dijera la Iglesia; es decir, el concilio general.

¿Diría un día el concilio general con el Papa que podía redactar de veras el Sumo Pontífice un nuevo artículo de fe sin tener que reunir previamente el concilio general? A esta pregunta se puede responder con un rotundo sí ahora mismo, después de celebrado el concilio Vaticano I, ya que fue esto lo que hizo el mismo en 1870: definir que el Papa es de veras infalible sin tener que reunir el concilio general. Y es en este punto donde se echa la mirada atrás. ¿Es preciso esperar a que tome una decisión concreta la Iglesia; es decir, el concilio general con el Papa, para obtener la total certidumbre de que una concreta verdad no sólo puede ser definida de fe, sino incluso como artículo de fe? Labor de la teología, de la buena teología por supuesto, es adelantarse ciertamente a lo que es posible que un día pueda decidir el magisterio con infalibilidad y obligatoriedad universal. A este respecto conviene no perder de vista que las verdades todas de fe son antiguas. Fueron enseñadas en la plenitud de la predicación por Cristo y fueron los Apóstoles los que las entregaron públicamente a la Iglesia antes de desaparecer, ocupándose ésta de que dichas verdades se conserven íntegras e intactas entre los fieles hasta el fin del mundo. Cuando propone un nuevo artículo de fe, nada nuevo o desconocido respecto al tiempo precedente enseña, expone e impone la Iglesia. Se limita ésta a decir con claridad lo que todos han de creer y todo lo que han de saber.

¿Qué diferencia es ésa entre tener que creer y tener que saber? Todo cristiano tiene obligación de creer todas las verdades de la fe; pero le basta con creerlas casi todas implícitamente; es decir, en cuanto contenidas en los principios o artículos de fe. La entera revelación de fe que quedó al fin expresada gracias a la revelación de Cristo han de creerla todos; pero no tienen todos por qué saber todas las proposiciones o sentencias en las que queda desarrollada o expresada. A todos les basta con saber las principales; es decir, creerlas expresamente: los artículos propios de la fe. Quien cree expresamente esos artículos propios: doce o catorce ciertamente, cree por supuesto ya todas las verdades existentes de fe, se hallen las mismas determinadas o se encuentren sin determinar por la Iglesia. ¿Por qué se habla de principios propios? Lisa y llanamente, para distinguirlos de los nuevos; es decir, de los que ha propuesto como tales en el pasado la Iglesia una vez muertos los Apóstoles y de los que puede proponer con infalibilidad y obligación universal en el futuro. Si se da a los mismos el nombre de nuevos,

no es por traer consigo una revelación nueva y todavía no enseñada con precedencia. El adjetivo nuevo designa simplemente que no son los mismos principios propios de la fe; es decir, verdades especialmente difíciles u oscuras.

Se hallan de suyo en realidad los artículos nuevos incluidos siempre en algún artículo viejo o principio de la fe. No se imponen los artículos nuevos para creer con la finalidad de que se abarque desde la fe realidades reveladas que se hallan más allá de los artículos propiamente dichos. De suyo son los nuevos conclusiones. Si son impuestos en un momento dado a todos en cuanto al saber, es por constituir una necesidad en orden a contrarrestar las desviaciones de los herejes. A veces es preciso exigir a todos explícitamente algo, porque si no se hiciera resultaría ciertamente casi un imposible poder extraerlo desde los principios o artículos viejos. Y esto no puede permitirlo la Iglesia en momento alguno. Debe ésta llamar la atención cuando comprueba que se dobla, se distorsiona y se olvida la realidad recibida como de fe. Es preciso que diga entonces públicamente cuál es la conclusión verdadera. Y es que hay conclusiones que, pese a ser de suyo tales, son las mismas algo de muchas importancia en la fe. Y es sobre estas conclusiones o artículos nuevos sobre los que la Iglesia defiende en todo momento la pureza e integridad de la fe.

Si el artículo nuevo concreto de la consustancialidad del Padre y del Hijo empezó a ser tenido como artículo de fe en el concilio de Nicea I, siendo desde entonces obligatorio el creerlo expresamente, ¿no se ha de deducir entonces que tal obligación no existía anteriormente? Así era por supuesto en realidad. A los cristinos no se les imponía por obligación antes que conocieran esto expresamente; pero esto no quiere decir que no lo conocieran pese a ello todos con anterioridad. Si antes del 325 había quien desconocía esta verdad de hecho, no pasaba nada. No estaba el mismo obligado a ello; pero, en todo momento, debía el mismo aceptar todos los artículos propios de la fe y, en concreto, el artículo propio, de la Iglesia. De alguna manera, puede decirse que todas las verdades de fe se aceptan en definitiva gracias a la Iglesia que las garantiza. Y esto es esencial de verdad en la fe cristiana. Es así como se llega a percibirse claramente la diferencia entre tener que creer y tener que saber, errar y no ser hereje. Un cristiano llegado a la edad de la discreción no puede en general errar sin incurrir en culpa. Es que ha tenido tiempo para aprender y saber los artículos de la fe. Si los desconoce y se equivoca en uno de ellos, es culpable. Por supuesto, en modo alguno es culpable el mismo si no sabe lo que no tiene obligación de saber; es decir, de saber esas verdades que no son artículos de la fe, sean los mismos propios o nuevos. Aunque se equivoca, el mismo carece de culpa y, por supuesto, no incurre en herejía si, en todo momento, está dispuesto a rectificar si la Iglesia siente lo opuesto. Es más, en el caso de que, por

diversas circunstancias concretas, no sabe un cristiano un concreto artículo de fe y lo niega, no incurriría en herejía si, en todo momento, creyera estar manteniendo la fe de la Iglesia, estando dispuesto a dejar su juicio si la Iglesia sintiera lo contrario.

Las verdades de la infalibilidad del Papa y del primado del Papa no se imponían a todos claramente como de fe antes del año 1870; es decir, antes de que se definieran como de fe en el Vaticano II. Podía entonces un cristiano opinar sobre ellas, siempre y cuando estuviera dispuesto en todo momento a acogerse a lo que dijera la Iglesia. Mérito de la Escuela de Salamanca del siglo XVI fue sin lugar a dudas haber expuesto con un adelanto de más de tres siglos claramente que el Papa, sin necesidad de reunir el concilio general, era capaz de redactar un nuevo artículo de fe. No llegaba la misma a este conocimiento y convencimiento desde un acto concreto del magisterio, sino desde las fuentes de la fe y de la teología, sobre todo desde la Sagrada Escritura, desde la Tradición, desde los Concilios y desde los Sumos Pontífices. Si esta verdad de la infalibilidad del Papa a solas sin necesidad de reunir el concilio general, ¿cómo llegó a oscurecerse y a orillarse en un momento dado? ¿Por qué se llegó a decir un día por algunos que sólo el concilio con el Papa: la Iglesia, era la que podía definir de fe, dejando cada vez más en la penumbra que también lo era el Papa a solas: sin reunir el concilio, la Iglesia si definía de fe? A este respecto hay que decir que el Papa nunca está solo cuando define de fe. Al hacerlo sin reunir el concilio hay muchos, obispos incluidos que lo apoyan en su decisión. Por eso, la suya no es jamás una sentencia particular. Es la sentencia universal de la Iglesia.

Según Carranza, lo que era claro desde el principio comenzó a complicarse un día, en los concilios de Constanza y de Basilea (s. XV). Por entonces alcanzó gran fuerza el conciliarismo; es decir, la superioridad del concilio general sobre el Papa en particular. Por el ansia de dividir se puso a un lado el Papa a solas y, al otro lado, el concilio también a solas. Y fue a partir de esta inaceptable separación cuando se montó toda una teoría que llevó a la teología a un grado verdaderamente bajo en su categoría. Y se ha de reconocer que el conciliarismo se convirtió en bandera de los parisienses o doctores de la Universidad de París. Es verdad que poco a poco fueron quedándose prácticamente solos. A los parisienses se les unieron teólogos renombrados. Tales son los casos de Jacques Almain o de Adriano de Utrecht. Éste llegaría a convertirse en el papa Adriano IV. Los parisienses sostenían que corresponde al Papa la definición de la fe; pero añadían asimismo que nunca debía redactar el artículo de fe a solas, debiendo hacerlo siempre dentro del concilio general. Los parisienses están de acuerdo en que los fieles todos pueden necesitar un día, como lo precisaron en el siglo IV, que se redacte un nuevo artículo de fe. Piensan los mismos que este acto de

redacción ha de realizarlo el Sumo Pontífice juntamente a los obispos todos, por corresponder a la Iglesia; es decir, al concilio general donde, por supuesto, queda incluido el Papa.

Al defender esto del concilio con el Papa no sólo no se equivocan los parisienses. Lo que ellos defienden lo acogen sin dudar los católicos todos. Y viene muy bien aquí extenderse un poco. Cuando hubo que hacer frente en el siglo XVI a los errores y herejías provenientes de parte de los luteranos, recurrió el Papa a convocar el concilio general y, a una con los padres reunidos en tal sínodo, fue como presentó al mundo entero cuál era la verdadera fe católica. Y esta forma de actuar fue por todos tenida, no sólo como enteramente correcta, sino además como muy conveniente. Hay ocasiones en que lo mejor es enemigo de lo bueno. En pleno siglo XVI podía haberse optado por que fuera el Papa a solas quien expusiera sin reunir concilio alguno la fe universalmente; pero se ha de reconocer que no era por entonces ése el medio mejor y el más eficaz. A la gente en general impresiona mucho ver que, no sólo el Papa, sino los obispos todos respaldan al Papa a la hora de exponer la fe de todos. Uno piensa que, a pesar de que la mayoría de los teólogos católicos, defendían ya en tiempos del concilio de Trento el poder del Papa para decidir la fe sin tener que convocar concilio alguno, fue muy acertado que fuera precisamente el Papa y el concilio quienes definieran públicamente la fe.

Ningún católico podía negar sin incurrir en pertinacia que el concilio general (obispos y el Papa) eran de veras capaces de redactar un nuevo artículo de fe. Quien lo negaba se oponía ciertamente en el siglo XVI a algo que no podía contradecirse: lo realizado en Nicca (325) y lo llevado a cabo en Constantinopla (381). Pero, ¿no era preciso recuperar en pleno siglo XVI algo que nunca debía haber quedado oscurecido y orillado; es decir, que esforzarse por recordar que podía hacer de suyo lo mismo el Papa a solas; es decir, sin reunir necesariamente el concilio general? Y es en orden a esclarecer este punto cuando aparece una verdadera controversia entre católicos. En ella se busca saber si, llegado el caso, podría el Sumo Pontífice redactar a solas el artículo de fe; es decir, sin convocar concilio general alguno, por ser su decisión sin duda alguna infalible y universalmente obligatoria. Es esto no lo aceptan como verdad católica los parisienses sin más. Carranza lo acepta, siendo su voluntad demostrar que esta verdad es realmente católica.

Un dogma o verdad católica surge desde la predicación pública de los Apóstoles. ¿Cuántos años tiene la opinión de los parisienses de que el Papa no puede definir sin el concilio? Y muestra Carranza que tal verdad es nueva. Se originó la misma en los concilios del siglo XV: Constanza y Basilea. La verdad de la infalibilidad papal es por el contrario antigua de verdad. Ya se ha dicho aquí que empezó a verse oscurecida en el siglo XV,

siendo causa importante de este oscurecimiento lo ocurrido en los dos concilios precedentemente citados. Así las cosas, no es extraño que fray Bartolomé argumente en esta controversia con textos anteriores al siglo XV. Hace uso de textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Ya desde entonces se tiene constancia de la necesidad de un único juez, así como de la voluntad de Cristo de confiar a San Pedro el ser la piedra fundamental de la Iglesia y de confirmar a los hermanos en la fe. Aduce asimismo Carranza abundantes textos de santos padres y de teólogos anteriores al siglo XV. Advierte del papel decisivo desempeñado por el Papa en la fe de la Iglesia entera. Aduce también datos este dominico de la historia de los concilios y de las condenas de los herejes. Lo realizado por los concilios provinciales se convierte absolutamente infalible cuando lo aprueba el Papa. Es un hecho además que los herejes todos fueron condenados definitivamente por el Sumo Pontífice.

Carranza utiliza en su larga argumentación textos de los propios Sumos Pontífices anteriores por supuesto al siglo de los concilios de Constanza y de Basilea. A este respecto se ha de reconocer que fue él un verdadero experto en cuestiones críticas. Algunos textos empleados son ciertamente menos viejos de lo que él expone; pero lo decisivo es aquí que los mismos son muy anteriores al siglo XV. Y es éste el punto fuerte de su argumentación. Dice incluso fray Bartolomé que hay cientos y cientos de textos que hablan de que los asuntos más difíciles (y tales son entre otros las cuestiones de fe) han de ser llevados ante la Sede Apostólica. Señala asimismo que no hay texto alguno que hable de protesta alguna ante esta exigencia, siendo un hecho por lo demás que la Iglesia mantiene verdades de fe que fueron definidas como de fe y no todas ellas quedaron definidas en un concilio general, siendo las mismas aceptadas por haber sido ratificadas por Roma. De aquí es como se deduce entonces que corresponde al Papa a solas la definición de fe; es decir, sin que se reúna el concilio general. Carranza no pierde tiempo en exponer, y es posible que no lo juzgara necesario, por entender que todos los que le oían en su clase de San Gregorio de Valladolid o leerían su escrito ya lo sabían de verdad, el fundamento de la teoría conciliarista. Ciertamente, es desde el mismo desde donde se niega la infalibilidad a solas del Sumo Pontífice.

Por los datos de la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento se sabe que se prometió a los Doce (cfr. Mt 18,18) lo mismo que se prometió a San Pedro (cfr. Mt 16,19). Sin limitación alguna concedió Cristo al Príncipe de los Apóstoles el poder atar o desatar; pero lo concedió así también a los Doce. Mientras vivieron los Doce, tuvieron éstos en la tierra toda poder directo para atar y desatar. De todas formas, la cuestión es si se puede extraer legítimamente de este dato que tal poder supremo lo entregó Cristo a los Doce en orden a que perdurara hasta el fin del mundo de forma que, muertos los Doce, se quedara en los sucesores de los Apóstoles: los obispos. Estiman

los parisienses a este respecto que fue una decisión meramente humana la tomada un día por los sucesores de los Apóstoles: los obispos, de encomendar el gobierno de la Iglesia a uno de los sucesores: el obispo de Roma. De todas formas, añaden que no le dieron al mismo todo el poder, sino que dejaron siempre a tal sucesor suyo obligado a la Iglesia; es decir, al concilio general. Los parisienses ven entonces así al Papa como un delegado de la Iglesia; es decir, del concilio general de los obispos, y que, bajo la autoridad de los obispos todos, ha de regir la Iglesia. Por supuesto, las decisiones del Papa a solas no son definitivas ni irreformables. Tampoco son supremas. Para que lo sean han de ser aprobadas por la Iglesia: el concilio general. Al Papa le corresponde según ellos definir la fe infalible y obligatoriamente; pero ha de hacerlo sólo al lado de los demás obispos, en un concilio general.

Y aparecen ciertamente las objeciones en contra de la infalibilidad del Papa sin reunir y definir en un concilio general. ¿No es acaso verdad que han definido muchas veces así los Sumos Pontífices y se han equivocado? Ante todo es preciso decir aquí que el término definir no significa siempre emitir una sentencia infalible y obligatoria para todos en materia de fe. A veces, ciertas contradicciones que parecen observarse entre las decisiones de determinados papas no son tales. Y es que hacen referencia las mismas a cuestiones distintas. No hay entonces error en lo definido. Y se ha de distinguir también entre el error privado y el público en el Papa. No tiene el sucesor de San Pedro la garantía de acertar en todo momento cuando habla en materia de fe, teniéndola únicamente cuando se expresa en público y como el maestro supremo de la Iglesia, así como con la voluntad de definir de fe. ¿Es entonces suficiente que el Papa defina algo como infalible y obligatorio para ser ya firme e irrevocable? Hay quienes dirían que sí.

Carranza tiene como opinión más probable al respecto la de que queda obligado el Sumo Pontífice a actuar siempre con diligencia al definir de fe. Si no llegara el mismo a poner de su parte todo lo que debe poner, permitiría Dios posiblemente que el mismo se equivocara en la definición. Fray Bartolomé admite la posibilidad de que el Papa llegue a definir como de fe lo que no es de fe. De todas formas, niega de inmediato que, si se produjera semejante definición, sería aceptada la misma sin más por la Iglesia. Al contrario, toda ella se opondría a una y constaría por ello claramente entonces que quien define es un hereje y habría que deponerlo. Aunque la Iglesia tiene la obligación de obedecer al Papa, es verdad también que la Iglesia entera no puede aceptar como verdad lo que es error. Si esto ocurriera, fallaría la promesa a San Pedro de que las puertas del infierno no prevalecerían contra ella (cfr. Mt 16,17).

¿Cómo puede sostenerse esto si es un hecho que Pedro pecó y que, además, perdió la fe? Es ciertamente innegable que el Príncipe de los

Apóstoles pecó en la pasión; pero ha de anotarse a este respecto que no se le había dado todavía por entonces lo que se le había prometido. No era aún la roca de la Iglesia. Podría negarse sin embargo muy bien que, por aquel pecado, hubiera perdido San Pedro la fe. Por caer en pecado mortal no se pierde la fe cuando tal pecado no es el de herejía. El de Pedro fue de cobardía. No consta con claridad que el mismo le llevara necesariamente a la pérdida de la fe. Así las cosas, se ha de reconocer entonces que nada se deduce desde el pecado cometido en la pasión en contra de lo expuesto de la confirmación en la fe y en la gracia de parte del Príncipe de los Apóstoles. Ciertamente, no estaba constituido todavía el mismo en lo que Cristo había prometido entregarle. Aquí conviene recordar que, si tuvo Pedro la gracia de no pecar al quedar confirmado en la caridad para siempre un día en la tierra, ese don se le concedió personalmente y no como oficio. Por eso, no pasa el mismo en la muerte de Pedro a su sucesor. Éste no recibe la gracia de no poder pecar. Tampoco tiene garantizada el mismo la infalibilidad privada al no ser la misma imprescindible para que la Iglesia entera permanezca hasta el fin del mundo en la integridad de la fe. El Espíritu Santo se limita a asistir al Papa (y al concilio general) al enseñar como el maestro supremo la definitiva y obligatoria verdad de fe. El Papa es ciertamente infalible en unas determinadas circunstancias concretas. Puede el mismo incurrir privadamente en herejía y llegar a ser legítimamente depuesto por ello.

Nadie hay ciertamente en la tierra superior al Papa. Asimismo, es verdad que el igual no tiene autoridad sobre el igual. ¿No surge de ello una objeción que llevaría a tener que reconocer que no es el Papa infalible a solas; es decir, sin el concilio general? Y se arguye que, si el Papa definiera algo de fe, ataría entonces a sus iguales; es decir, a los Sumos Pontífices que le sucedieran. Y el igual no tiene autoridad sobre el igual. Debe advertirse a este respecto cómo se olvida en semejante argumentación que no es el Papa el que obliga a la Iglesia toda. Quien obliga es el mismo Dios. El Papa hereje debe ser depuesto porque la Iglesia ha de defenderse de la herejía. Un hombre o muchos hombres son capaces de fallar. Precisamente, aquí está la carencia de valor del argumento conciliarista de ser imposibilidad que Dios dejara la Iglesia entera en manos de un solo hombre, el cual puede ser además no sólo malo sino hereje incluso. Y es en este punto donde se olvida que permanece el mismo problema sobre la mesa si se acepta que el concilio general no puede equivocarse al definir de fe.

No es cuestión de número. Lo decisivo es que Dios asista o no asista al definir. Si no se da esta asistencia, nunca se puede afirmar que una decisión solo humana es ya infalible y universalmente obligatoria. Aquí no hay que mirar al número. Es preciso atender a la voluntad de Dios. Y es claro que Cristo quiso colocar al frente de la Iglesia a uno como vicario suyo. Es decisiva tanto en el Papa a solas como en el concilio general por supuesto la

asistencia del Espíritu Santo. Y éste puede regir perfectamente la Iglesia entera e impedir que caiga por entero en el error, rigiéndola de hecho por uno o por muchos hombres.

La razón misma permite percibir lo útil que es que el Papa pueda definir a solas, sin convocar el concilio general. Es que se puede salir así al paso rápida y eficazmente de las herejías. La verdad de la infalibilidad del Sumo Pontífice es muy coherente con lo que siente la razón. De todas formas, los conciliaristas preguntan si, en el caso de admitirse que el Papa puede definir sin error y con obligación universal, no se priva de razón de ser a los concilios generales. Se quiere saber por qué se congregan entonces los mismos si no son absolutamente necesarios al conllevar los mismos trastornos, molestias, retrasos, etc. Y debe señalarse al respecto que, en un concilio general, se realizan operaciones distintas a las definiciones de la fe. Tiene entonces sentido su reunión, aunque no se produzca en ellos definición alguna. Además, es conveniente a veces que se reúna un concilio general para definir de fe. Y ello es debido a que tal congregación impresiona mucho a los fieles. Gusta ver que los obispos todos aparezcan definiendo juntamente con el Papa y estableciendo con la claridad necesaria una determinada verdad que se ha oscurecido o se ha tergiversado con el paso del tiempo. Ha de tenerse aquí muy presente que, en el siglo XVI, aceptan los católicos todos que el concilio general: obispos y Papa juntos, no puede errar en la fe. Aunque puede definir el Papa siempre a solas (sin convocar el concilio), es esto por desagracia algo no lo aceptan todavía entonces todos, siendo esto lo que hace que sea conveniente en algunas ocasiones que la definición venga directamente del concilio general.

Fray Bartolomé toma en consideración la posibilidad de que pueda convertirse el Papa en un hereje. Aquí ya se ha dicho que el que se equivoca puede no ser hereje. Carranza admite que el Papa puede errar. Y admite errores como persona particular que no habla como el Sumo Pontífice. Pasa por encima de la cuestión de todas formas de si ha habido o no ha habido papas herejes en el pasado. Admite que puede ser el Papa depuesto. Pero en modo alguno afirma que los papas depuestos tiempo atrás lo hayan sido por herejía. A Carranza le basta mostrar que el Papa no puede definir de forma que su error lo siga la Iglesia entera y caiga toda ella en el error. Ya se ha dicho aquí anteriormente que será el Espíritu Santo quien se ocupará de que nadie acoja una tal definición del hereje, quedando de manifiesto además que el Papa es un hereje y que, en consecuencia, haya que proceder ya a su deposición.

La discusión con los conciliaristas en la exposición del curso de 1540-1541 discurre sobre una plataforma ciertamente amplia; pero queda siempre la misma dentro de los límites del catolicismo. En ella se argumenta desde la Biblia; pero no se olvida argüir también desde los textos conciliares,

pontificios, escolares, teniéndose en todo momento muy en cuenta lo que dice la razón. Al final, una pregunta muy simple. Se oponían ciertamente los luteranos en el siglo XVI a la autoridad del Papa al redactar de fe, ¿pero estaban dispuestos a admitir la decisión del concilio general juntamente con el Papa? Muy pronto se dio cuenta Lutero de que no podía llevar adelante su nueva enseñanza si no rompía drásticamente con la autoridad de la Iglesia; es decir, con toda ella: con la del concilio con el Papa y con la del Papa sin el concilio. Lo mostró clara y públicamente en la disputa de Leipzig (1519)¹⁶.

IV. MÁS ALLÁ DE LO EXPUESTO EN EL CURSO DE 1540-1541

Más ocasiones tuvo ciertamente Bartolomé Carranza de Miranda de seguir exponiendo, matizando, desarrollando y completando lo que comentó en el curso de 1540-1541 sobre la infalibilidad del Papa a solas; es decir, sin reunir necesariamente el concilio general. Aquí basta con señalar que en 1546 editaba en Venecia el que llegara a ser arzobispo de Toledo sus cuatro controversias, una de las cuales versaba sobre el Papa¹⁷. No cuesta mucho pensar que las mismas tienen sus orígenes en ese comentario expuesto en Valladolid por Carranza y recogido en el ms. Vat. lat. 4645. Y conviene no perder de vista tampoco cuanto dijo fray Bartolomé en Inglaterra sobre el primado del Papa el día de San Pedro de 1555¹⁸.

En la publicación de 1546 aparecen tres detalles que conviene señalar. El primero permite ver que fray Bartolomé coloca como el autor de lo que dicen los parisienses al canciller Juan Gerson. El segundo coloca también como opuestos a la infalibilidad del Sumo Pontífice a los germanos¹⁹. Y el tercero

¹⁶ "Io [Lutero] affermo che un concilio a volte ha errato e può errare. Esso non ha autorità per stabilire nuovi articoli di fede e non può attribuire un diritto divino a quello che per natura non è di diritto divino. I concili si sono contraddetti a vicenda [...]. Io dico che né la Chiesa né il papa possono fissare articoli di fede. Questi devono procedere della Sacra Scrittura e per amore della Scrittura dovremmo respingere papi e concili". BAINTON, R. H., *Lutero*. (Torino 1960) 87-88.

¹⁷ CARRANZA, B. DE, *Quattuor controversiarum de authoritate Ecclesiae, de authoritate Scripturae Sacrae et de authoritate Pontificis et Conciliorum explicatio*. Venetiis 1546.

¹⁸ El texto del sermón está publicado. Cfr. TELLECHEA IDIGORAS, J. I., *Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole. Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*, (Pamplona, 1977) 379-385. Comentario de este sermón sobre el primado del Papa. Cfr: JERICÓ BERMEJO, I., *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. (Salamanca 2006) 74-84.

¹⁹ "De hac quaestione sunt duae extremae sententiae inter catholicos. Prima est, quae negat quod in dubitatione proponitur. Author fuit Gersonus Cancellarius, quem

es hablar claramente de los luteranos. De ellos se dice que blasfeman con su boca al afirmar que no es la infalibilidad del Papa (con el concilio o sin el concilio, por supuesto) verdad revelada y católica, ya que esto es pura ficción de Roma²⁰. Gerson y los patisienses contribuyeron ciertamente a que, al llegar el siglo XVI se desconfiara de la enseñanza venida desde Roma. En la edición de 1546 tiene en cuenta Carranza la entrada en escena de los luteranos sobre si el Papa es infalible a solas. Así las cosas, mientras la enseñanza de Carranza en 1540 discurría como se ha dicho dentro de los cauces de una controversia intracatólica, en la que unos y otros, los católicos favorables y contrarios a aceptar la infalibilidad pontificia, aceptaban las mismas normas con las que proceder, todo queda ciertamente alterado cuando, en la cuestión de la infalibilidad papal, se tiene en cuenta también a los luteranos.

Con la llegada de éstos queda restringida la plataforma antes existente y todo debe decidirse en adelante no sólo desde la Sagrada Escritura, sino sólo desde la sola Sagrada Escritura. Los luteranos admiten en principio únicamente lo que está en la Biblia. Rehúsan por supuesto la autoridad suprema en materia de fe del concilio general si lo definido no se comprueba desde lo expresado en la Sagrada Escritura. A nadie se le oculta desde esta perspectiva que los luteranos quieren romper en el siglo XVI totalmente con Roma, en concreto con el sucesor de San Pedro. Aunque los luteranos dicen aceptarlo todo: documentos conciliares, papales, de los santos padres y de los teólogos, los acogen a condición de que se pruebe todo en todo momento única y exclusivamente desde la sola Sagrada Escritura.

Entre lo señalado por Carranza en la controversia publicada en 1546 es posible que lo más interesante sea el reproche lanzado por los luteranos de que el poder de Roma de decidir en último término las cuestiones de fe no es dogma o verdad antigua. Es sólo fabricación humana para la comodidad de los mismos Sumos Pontífices. Esta afirmación implica consecuencias terribles y es imposible reducir la controversia a si el Papa puede o no puede equivocarse al definir de fe. Por supuesto, los luteranos desconfían no sólo del Papa, también recelan del concilio general, incluso de la misma Iglesia.

sequita est sua schola parisiensis, et quidam alii recentiores jurantes in verba magistri, quam sententiam libenter amplexati sunt Germani". QC 700^a.- QC = CARRANZA, B. DE, *Quattuor controversiarum de auctoritate Ecclesiae, de auctoritate Scripturae Sacrae et de auctoritate Pontificis et Conciliorum explicatio*. Venetiis 1546.- El número y la columna corresponde a la edición: *Ad sacrosanciam concilia a Philippo Labbeo et Gabriele Cossartio Soc. Jesu presbyteris edita apparatus alter*. Venetiis 1728.

²⁰ "Et numquid hos omnes (ut Lutherani sacrilego ore blasphemant) dicemus ista sibi tyrannice usurpasse, aut ubi se dicunt Petri successores, dicemus mentitos? Absit". QC 700b.

A lo largo de toda la exposición de Carranza de 1540 queda destacado que el Papa es infalible a solas por ser un imposible que la Iglesia entera se equivoque en la fe. Así las cosas, nunca puede perderse o tergiversarse de todo lo recibido al principio desde los Apóstoles. Lo ha guardado desde el principio y ha de guardarlo todo en su integridad hasta el final. Precisamente, por esta necesidad de que no se impongan en contra de la Iglesia las herejías es por lo que defiende la exposición de Carranza que no basta la definición de fe realizada infalible y obligatoriamente por el concilio general, al ser necesario además que haya una instancia suprema y definitiva (rápida) en la Iglesia: el Sumo Pontífice, la cual diga con infalibilidad y obligatoriedad universal qué es y qué no es la fe.

La fe de un cristiano se distingue por creer a la Iglesia. Ésta no se puede equivocar al creer. Esto es un dogma seguro. Para saber si algo es dogma en materia de fe, basta comprobar si lo mantiene la Iglesia entera. Si es así, será dogma ya que, si no lo fuera, habría desfallecido la Iglesia entera en contra de la promesa de Cristo a San Pedro (cfr. Mt 16,17). Se ha mantenido pacíficamente desde el principio que es infalible lo que cree toda la Iglesia. Una de esas verdades es la de que todas las cuestiones difíciles han de llevarse al Sumo Pontífice. Los luteranos dicen que esto creído desde siempre por la Iglesia entera no se ajusta a la verdad y que no pasa de ser un invento de los Papas. Reconocen entonces los mismos que ha habido un tiempo en el que la Iglesia de Cristo tomó como fe verdadera lo que era una auténtica falsedad. Ante esto, nada extraña que se escribiera que es una barbaridad lo sostenido por los luteranos. Posiblemente, ante semejante barbaridad tampoco deseó Carranza detenerse a entablar una controversia con ellos. Lo cierto es que la nueva actitud presente en los luteranos estaba pidiendo pese a todo una contestación.

Así, en orden a atajar lo establecido por los luteranos, no sirve el marco estrecho de la infalibilidad papal. Son los mismos luteranos los que manifiestan desde principios siglo XVI estar dispuestos a negar de raíz la infalibilidad conciliar. Su audacia es tan grande que sugieren que la Iglesia toda ha llegado a creer lo que es una falsedad. La discusión ha de establecerse en adelante y ante todo sobre si la Iglesia de Cristo es o no es infalible en la fe. Cuanto creen los cristianos todos como de fe, ¿podría no ser conforme con las Sagradas Escrituras? Los luteranos aceptan tal posibilidad, llegando a decir incluso que esto ha sucedido ya. Los católicos dicen todos a una que nunca la Iglesia entera se ha equivocado en materia de fe ni se equivocará en el futuro.

Hay ciertamente una plataforma común para la discusión entre los luteranos y los católicos sobre la infalibilidad de la Iglesia? Por supuesto, debe reconocerse que esta plataforma aceptada por los unos y los otros es el valor absoluto de la Sagrada Escritura. Católicos y luteranos están de

acuerdo en que toda verdad de fe que todos han de creer se halla de veras dentro de los Libros Canónicos. Es consciente Carranza de las dificultades que entraña esa plataforma tan reducida al haber personas de ingenio pertinaz que buscan siempre en toda prueba la misma certidumbre, olvidando que toda demostración ha de valorarse en relación al asunto probado²¹. Hay razones para poner sus reparos al principio protestante de la sola Escritura en cuanto ésta no es clara y no ha de ser indagada desde el sentir de cualquiera. Si se hiciera de esta forma, hablaría siempre de manera diversa. Proporcionaría tantas respuestas distintas como varios y diversos son los que la interrogan. Además, no puede pensarse que, por estar todo lo revelado y obligatorio de fe en la Sagrada Escritura, tenga que estar necesariamente en la superficie o expresamente. Hay en ella mucha revelación que no está en la superficie o expresada sino muy adentro en la profundidad.

En 1555 se encontraba Bartolomé Carranza de Miranda en Inglaterra. El cisma inglés se había producido años antes bajo Enrique VIII y Eduardo VI. Y el cisma llevaba a no obedecer al Sumo Pontífice. Y no hay duda de que, en su oposición al Papa, se arriesga mucho en no quedarse sólo así. Es posible que uno se deslice muy cerca de la herejía. No hay duda alguna ciertamente de que quien niega el primado del Papa queda inclinado a negar también la infalibilidad papal en materia de fe y de costumbres. Su sermón tenido por fray Bartolomé en tierras inflesas en la fiesta de San Pedro (1555)²² lo aprovechó este dominico para, tras aceptar el poder universal y supremo dado por Cristo a los Apóstoles (cfr. Mt 18,18), mostrar que eso fue ciertamente lo recibido por San Pedro ya que era uno de los Doce, resultando con todo que no fue eso lo único que recibió. Fray Bartolomé llama la atención sobre la voluntad de Cristo de distinguir entre lo que prometió primero a San Pedro (cfr. Mt 16,19) y lo que le anunció luego juntamente con los demás.

Lo prometido por Cristo en primer lugar es algo necesario para la Iglesia y debe perdurar tras la muerte de San Pedro, pasando a sus sucesores y manteniéndose hasta el fin del mundo. No se trató de algo concedido como privilegio personal del Príncipe de los Apóstoles. Si hubiera sido así, habría desaparecido el mismo con su muerte. Cristo dio el poder directo sobre toda

²¹ "Primum illud Aristotelis: quod pertinacis ingenii est quaerere aequalcm evidenciam in omnibus rebus, sed ea exigenda est secundum qualitatem rei, de qua tractatur: in praesentia non est major certitudo petenda, quam quae ex traditione ecclesiastica, et ex autoritate sanctorum haberi potest". QC 700a.

²² Todo cuanto se expone aquí sobre el sermón de Carranza en Inglaterra puede comprobarse con lo expuesto en mi libro: *Bartolomé Carranza de Miranda. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*. (Salamanca 2006) 74-84,

la Iglesia al Príncipe de los Apóstoles y a los otros Doce; pero lo entregó en momentos distintos. Hizo entrega del mismo primero a San Pedro solo y, después, a los Apóstoles todos (incluido San Pedro). Por un tiempo debió de ser al parecer la Iglesia regida por los Apóstoles todos conjuntamente. Ello se debía al privilegio concedido a los Doce; pero este modo de regir conjuntamente a la Iglesia era provisional y perecedero. Y la razón de ello es que no hay que identificar lo recibido primero por Cristo y lo recibido después por los Apóstoles, entre los cuales se hallaba el príncipe de los Apóstoles.

Desde el principio quiso Cristo que funcionara la Iglesia con arreglo a un único vicario suyo: San Pedro. Como la Iglesia debía durar más allá de la muerte de San Pedro, el poder concedido al Príncipe de los Apóstoles para el funcionamiento de la Iglesia debía permanecer en la tierra tras su desaparición. Era preciso que pasara a su sucesor. Y su sucesor fue el obispo de Roma, a la muerte por supuesto del Príncipe de los Apóstoles. Es preciso distinguir entonces dos cosas concedidas por Dios a Pedro y a los Doce. Sólo a Pedro le dio el oficio monárquico de regir la Iglesia hasta el final. Este don debía pasar y pasó a sus sucesores. Era algo institucional y oficial. Lo dado a los Doce, como es el caso de poder regir colegialmente la Iglesia mientras vivieran, es algo que no pasa de ser un privilegio particular, el cual desaparece con la muerte. Pedro tuvo las dos cosas: el oficio como el Vicario de Cristo que era en la tierra, y tuvo también el privilegio como los demás apóstoles: el regir conjuntamente la Iglesia. Lo primero pasó a su sucesor. Lo segundo, lo mismo que les ocurrió a los demás Apóstoles, terminó con su muerte y no pasó a sucesor alguno.

¿Por qué no concedió Cristo al sucesor de San Pedro todo lo que le concedió particularmente al Príncipe de los Apóstoles? ¿Por qué no le dio en concreto el no poder pecar o que no poder equivocarse particularmente en la fe, impidiendo así el triste espectáculo a veces de un papa pecador e incluso de la posibilidad de tener un día un papa hereje? A esto aludió claramente fray Bartolomé en el sermón de Inglaterra de 1555 al decir que al Príncipe de los Apóstoles le concedió Cristo dos cosas diversas. Una de ellas fue lo que le otorgó como privilegio personal y es algo que cesa con la muerte de San Pedro. ¿Qué le concedió así? El no pecar y el no equivocarse siquiera privadamente en la fe. San Pedro no pudo ser hereje. Y las cosas discurrieron así por el privilegio particular que Cristo le concedió. La segunda cosa que le concedió iba dirigida a la Iglesia y la misma había de perdurar hasta el final. ¿Qué fue esto que le entregó? Sencillamente, que no se había de equivocar al enseñar a la Iglesia infalible y obligatoriamente la fe. Y esto está absolutamente garantizado hasta el fin del mundo gracias a la presencia permanente del Espíritu Santo en la Iglesia.