

V. Norskov
OLSEN

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Para uso exclusivamente personal

Se prohíbe su comercialización

SUPREMACIA PAPAL
LIBERTAD **R**ELIGIOSA

SUPREMACIA PAPAL Y LIBERTAD RELIGIOSA

No hay que olvidar que los derechos civiles no florecen en los países donde la gente no disfruta de libertad religiosa —como la historia lo demuestra ampliamente— y que la libertad que una iglesia goza de administrar sus negocios sin interferencias de la autoridad civil deja de existir cuando la iglesia es financiada en alguna medida del erario público.

Supremacía papal y libertad religiosa ha nacido del interés y la preocupación de preservar en toda su amplitud las libertades civiles y religiosas de los pueblos, así como del afán de conservar una separación efectiva de la iglesia y el Estado, como lo garantizan las constituciones de los países más avanzados y como lo ilustran los siglos de lucha entre una iglesia autoritaria y personas valerosas que dedicaron sus vidas y fortunas al esfuerzo de ver estos ideales transformados en realidad.

Los hechos históricos que se presentan aquí, sumados al dogma y la ideología de la iglesia, hasta ahora no alterados, hacen prever el posible renacimiento de la intolerancia, junto con la pérdida de las libertades civil y religiosa, en algún futuro tiempo de crisis.

V. NORSKOV OLSEN



**SUPREMACIA PAPAL
Y LIBERTAD RELIGIOSA**

SUPREMACIA PAPAL Y LIBERTAD RELIGIOSA

V. Norskov OLSEN

Biblioteca de libros adventistas en PDF

<https://www.facebook.com/groups/librosadventistaspdf>

Para uso exclusivamente personal

Se prohíbe su comercialización



ASOCIACION PUBLICADORA INTERAMERICANA

HELICE - BOGOTA - CARACAS - GUATEMALA - MEXICO
PANAMA - SAN JOSE, C. R. - SAN JUAN, P. R. - SAN SALVADOR
SANTO DOMINGO - TEGUCIGALPA

Título de la obra original:

Papal Supremacy and American Democracy

Dirección editorial: Mario A. Collins

Traductor: Félix Cortés A.

Redactor: Javier Hidalgo

Portada: Ideyo Alomía

Derechos reservados

Copyright © 1992

Asociación Publicadora Interamericana

Asociación Publicadora Interamericana

1890 N.W. 95th Ave.

Miami, Florida 33172

Estados Unidos de Norteamérica



Impresión y Encuadernación

EDITOLASER S. en C.

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Contenido

Prefacio	6
Supremacía, jurisdicción e infalibilidad papales .	13
El conflicto interno de Roma	32
Una Iglesia con un Estado soberano y poder secular	44
La diplomacia del Vaticano	64
La ley canónica y la jurisdicción universal del papa	85
Catolicidad y ecumenismo	105
Los teóricos medievales y la supremacía univer- sal del papa	128
El desarrollo de la libertad religiosa	150
Raíces y principios religiosos de la democracia norteamericana	169
Post scriptum: la dimensión escatológica	186
Referencias	192

Prefacio

“Nosotros sostenemos estas verdades, que son evidentes por sí solas, que todos los hombres fueron creados iguales, que fueron dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad, y la búsqueda de la felicidad”.

Con estas históricas palabras pronunciadas el 4 de julio de 1776, los padres fundadores pusieron los principios fundamentales sobre los cuales se estableció la nación norteamericana y a los cuales todavía promete fidelidad. Se dice que estos derechos inalienables saltan a la vista en virtud del hecho de que el Creador dotó a todos los seres humanos de ellos; y el hombre no tiene derecho de quitar lo que Dios ha otorgado. De modo que la Declaración de Independencia basó sus conceptos de libertad, libertad religiosa, derechos civiles, justicia y democracia —del “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”— sobre la igualdad y la dignidad de los seres humanos, creados a la imagen de Dios. Once años más tarde la Constitución Federal, que,

empieza con las palabras, "Nosotros, el pueblo", expresó en forma concreta la forma en que estos derechos inalienables se garantizarían para todos.

Como lo proclama la inscripción grabada en el gran sello de los Estados Unidos, *Novus ordo seclorum* —"El nuevo orden de los siglos"—, la plenitud de la libertad civil y religiosa hallaron expresión tangible en el gobierno y la sociedad por primera vez en la historia. Desde entonces, a través de dos siglos de drásticos cambios de la fortuna económica y política del mundo, la relativa estabilidad, prosperidad, e influencia de los Estados Unidos constituye un endoso irrefutable de los principios sobre los cuales fue fundada la nación. A la postre, este sistema funciona mejor que cualquier otro diseñado por el hombre. Como modelo de libertad, derechos humanos, y oportunidades, los Estados Unidos continúan atrayendo, como un imán, a personas de todas las latitudes que anhelan la realización de sus vidas y de las facultades dadas por Dios; y los de otras tierras que aspiran a este mismo ideal, miran a los Estados Unidos en busca de un liderazgo que los defiendan. La celebración bicentennial de la Declaración de Independencia, llevada a cabo en 1976, y de la Constitución en 1987, nos recuerda que el legado de la libertad, no sólo nos emancipó de la tiranía del Rey Jorge III, sino de los diversos tipos de opresión habidos a lo largo de la historia pasada en cualquier otra parte del mundo.

Hoy nos hemos acostumbrado tanto a la libertad, que tendemos con facilidad a darla por sentado, como si por ser "inalienable", nunca se nos pudiera privar de ella, ni pudiéramos perderla, incluso por alguna falla nuestra. La mejor protección contra este falso sentido de seguridad es no olvidar jamás la larga y ardua lucha librada durante siglos —tanto en Europa como en el Nuevo Mundo— para lograr la realidad plena de la libertad civil y religiosa; y a la vez mantenerse conscientes, y en guardia, de los intereses creados y las formidables fuerzas que la habrían frustrado. El hecho de que estos intereses creados subsisten en la actualidad, aunque más o menos ocultos, es cierto, nos recuerda que podrían muy bien, si las circunstancias fueran favorables, volver a afirmarse. El presidente Woodrow Wilson definió el

propósito de la participación de los norteamericanos en la Primera Guerra Mundial, como el ideal de “asegurar la democracia” en el mundo, de permitir a todas las personas, en todo lugar, la oportunidad de gozar de la libertad. Pero dos guerras mundiales no han sido suficientes para lograr ese noble objetivo. Diversos grados de esclavitud y opresión todavía constituyen la ingrata experiencia de una vasta mayoría de los cinco mil millones de habitantes del mundo, incluso en algunas tierras que dicen tener en sus constituciones libertad civil y religiosa. La libertad no estará segura en ninguna parte del mundo —incluso en los Estados Unidos—, mientras prevalezca la opresión en algún sector del planeta. La cruzada de las organizaciones de salud para erradicar epidemias como la viruela y la poliomielitis de sobre la faz de la tierra, ha sido seguramente más efectiva que las cruzadas diseñadas para erradicar la injusticia y la opresión. Si bien el deseo de controlar a otras personas o de aprovecharse de ellas por motivos egoístas infecta a algunas mentes en diversos lugares, el virus de la tiranía es endémico y puede volverse epidémico. El hecho de que todavía haya gobiernos autoritarios de una u otra clase que controlan a diversos sectores de la raza humana, confronta al mundo con una amenaza potencial contra la libertad civil y religiosa; esta amenaza no es imaginaria y no debe ignorarse conformistamente. Sin embargo, este libro se preocupa principalmente por fuerzas más sutiles, que ahora están latentes, pero que constituyen una amenaza similar aunque menos obvia. El ideal de completa separación entre la iglesia y el Estado —de una iglesia libre en un Estado libre— debe mantenerse siempre en vista y es indispensable concederle la atención más esmerada.

Quienes no aprenden de la historia están en inminente peligro de repetirla. Eso fue lo que quiso decir Abrahán Lincoln cuando declaró, en vísperas de la guerra civil entre los Estados: “Si pudiéramos saber primero dónde estamos y a dónde nos dirigimos, podríamos juzgar mejor qué hacer y cómo hacerlo”. El asunto básico ante la nación en ese amargo conflicto sólo podría verse en una perspectiva clara en términos de los eventos y cuestiones que surgen de los “Ochenta y siete años”, cuando los padres fundadores “dieron a luz en este continente a una nueva nación,

concebida en la libertad, y dedicada a la proposición de que todos los hombres han sido creados iguales". Para Lincoln, la guerra civil era una prueba para saber "si una nación, o cualquier nación así concebida y dedicada puede permanecer", y en Gettysburg convocó a sus conciudadanos a "la alta resolución de que esta nación bajo la dirección de Dios experimentará un nuevo nacimiento de la libertad y que el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, no perecerá de sobre la tierra".

El autor de *Supremacía papal y libertad religiosa*, al igual que Lincoln, apela a la historia para una comprensión de los asuntos fundamentales involucrados en la preservación de las libertades civil y religiosa, y de las fuerzas latentes que podrían, si tuvieran la oportunidad, privarnos de ellas. Y como Abraham Lincoln, en relación a la guerra civil, considera el contexto histórico como esencial para una comprensión exacta de los problemas contemporáneos relacionados con la iglesia y el Estado. Como Abraham Lincoln, es su propósito que renovemos nuestra decisión de preservar los principios fundamentales que esta nación sostiene.

A primera vista podría parecer extraño y hasta anómalo que un libro cuyo interés focal es la separación de la iglesia y el Estado, y la libertad civil y religiosa, llevara el título *Supremacía papal y libertad religiosa*, y mucho más si vemos que los dos conceptos son hasta cierto punto antitéticos y de alguna manera mutuamente excluyentes. Pero esta misma antítesis explica la anomalía. Antes de la declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa en 1965, la teoría y práctica papal siempre habían sido, sin excepción, decididamente opuestas a la libertad civil y religiosa, a la democracia, y a la separación de la iglesia y el Estado. El *Sílabo de Errores* papal de 1864 afirmó estas antítesis para los tiempos modernos condenando explícitamente todos estos principios, junto con la idea de que cualquiera tenía el derecho de adorar de acuerdo a su conciencia en vez de hacerlo como la iglesia lo indicara. El *Sílabo* anatematizaba a cualquiera que pretendiera:

Que todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que creyera verdadera, guiado por la luz de la

razón (párrafo 3).

Que la iglesia debiera estar separada del Estado, y el Estado de la iglesia.

Que la iglesia no tiene el poder de hacer uso de fuerzas o de cualquier poder temporal directa o indirectamente.

El "error" 39, de manera similar, condenaba la idea de que "la comunidad es el origen y la fuente de todos los derechos": el principio democrático de que el "gobierno es del pueblo, por el pueblo y para el pueblo".

Aunque el *Sílabo de errores* nunca ha sido revocado, algunos podrían declarar que la promulgación de la Declaración de Libertad Religiosa por el segundo Concilio Vaticano lo convierte tácitamente en obsoleto. Esa fue, probablemente, la intención de la mayoría, si no de todos los obispos norteamericanos en el concilio, que eran incuestionablemente sinceros en su persistente esfuerzo por asegurar la aceptación de dicha declaración. El éxito fenomenal y el poder de la Iglesia Católica en los Estados Unidos ha persuadido a los miembros norteamericanos de la jerarquía de que la plena libertad religiosa es buena para la iglesia. Por ejemplo, la asistencia semanal a la misa en los Estados Unidos se acerca al 40 o 45 por ciento del total de la feligresía, comparado con un promedio de tres por ciento en los países católicos de Europa y Latinoamérica, donde los concordatos otorgan a la iglesia un estatus privilegiado y con frecuencia apoyo económico.

Una declaración sobre libertad religiosa no estaba en la agenda original del concilio, y como fue planeada originalmente por el padre John Courtney Murray, erudito jesuita norteamericano, afirmaba claramente el concepto de una libertad religiosa genuina en tonos que lograrían la aprobación de sus más ardientes abogados protestantes. Una mayoría de los obispos del Concilio Vaticano II, sin embargo, no pudo persuadirse de aceptar el documento en su forma original, y sólo mediante la inclusión posterior de algunas provisiones que protegían el estatus privilegiado de la iglesia por los concordatos, fue posible lograr la aprobación más o menos renuente de la mayoría. Por su parte, los obispos nortea-

americanos consideraban la declaración como esencial, no sólo sobre la base de principios, sino también por la credibilidad de la iglesia estadounidense. La única consideración que hizo aceptable dicha declaración, para la mayoría mas no para todos los obispos, fue el hecho de que la misma Iglesia Católica Romana estaba en desesperada necesidad de tener libertad religiosa en los países comunistas.

El rechazo del esquema original de la declaración de libertad religiosa con su completa separación de la iglesia y el Estado, por la mayoría del concilio, y su eventual aprobación con las provisiones para la posible colaboración iglesia-Estado y la conservación del estatus privilegiado de la Iglesia Católica dondequiera esto fuera posible, por nueve de cada diez obispos, refleja una diferencia significativa de opinión sobre el tema entre los miembros de la jerarquía reinante. El hecho de que la mayoría objetara la libertad religiosa plena como estaba prevista en el esquema original, y que 224 (o 10 por ciento) de los obispos votaran en contra, incluso en su forma modificada, refleja la abrumadora oposición al concepto de la total libertad religiosa entre los miembros de la jerarquía.

Esto sugiere que la Declaración de Libertad Religiosa refleja una concesión de facto a la moda del momento, y no una revisión básica de la posición histórica de la iglesia. Es un hecho que los miembros de la curia romana del Vaticano no son ardientes defensores de la plena libertad de conciencia como sus homólogos obispos norteamericanos. Sus pretensiones de posesión exclusiva de las llaves del reino de los cielos, a la autoridad de la Iglesia sobre el Estado y el apoyo de éste para ella, no han cambiado ni dogmática ni ideológicamente.

No debe olvidarse que, como la historia demuestra ampliamente, los derechos civiles no florecen en los territorios donde los pueblos no gozan de libertad religiosa, y que la libertad de una iglesia para administrar sus propios asuntos sin interferencia de la autoridad civil no existe cuando la iglesia depende en cualquier sentido, del apoyo público.

Tal es la *raison d'être* de *Supremacía papal y libertad religiosa*. Este libro está motivado por el interés de preservar la ple-

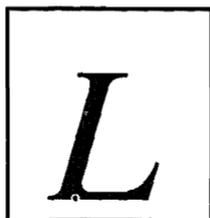
nidad de las libertades civiles y religiosas y la separación efectiva de la iglesia y el Estado prometida en la Declaración de Independencia y garantizada por la Primera Enmienda de la Constitución, y por los siglos de lucha entre una iglesia autoritaria y valientes individuos que ofrendaron sus vidas y sus fortunas en su esfuerzo por convertir este ideal en realidad. Los hechos de la historia, junto con el inalterable dogma e ideología de la iglesia, presagian el posible reavivamiento de la intolerancia y la pérdida de las libertades religiosas y civiles en algún futuro tiempo de crisis.

El autor enfoca este tema con una perspectiva personal estructurada sobre la base de la regla de oro y el Sermón del Monte; no con el fervor incendiario de un cruzado, sino con la tranquila objetividad que caracteriza al erudito que es. Escribe sin malicia hacia nadie, y con caridad hacia todos; no en el ánimo anticatólico que fue tan popular antes del Concilio Vaticano II. Se relaciona objetivamente con los hechos de la historia, de tal manera que lo-grará la aprobación de cualquier erudito católico bien informado. De hecho, no pocos de ellos, como Hans Kung, han escrito en tér-minos más claramente desaprobatorios acerca de la supremacía papal que el Dr. Olsen. El autor cita a escritores tanto católicos como protestantes cerca de 400 veces en menos de 200 páginas, documentando minuciosamente cada punto más allá de la posibilidad de todo error o duda. Esta documentación tan cabal es la que hace de *Supremacía papal y libertad religiosa* una rica fuente de información histórica sobre el tema al cual muchos se referirán como una autoridad por su propio derecho en los años por venir. Este libro no es una polémica en torno a la Iglesia Católica, como el título podría sugerir a algunos, sino un documento que ganará la confianza y el respeto tanto de católicos como de protestantes informados que valoran los principios de la libertad civil y religiosa. Sólo una persona con profundo conocimiento y comprensión madura del tema podría reunir, como lo hace el Dr. Olsen, tal riqueza de relevante información histórica en una forma tan compacta y legible, con la evidente erudición y habilidad que este libro refleja.

—Raymond F. Cottrell.

Supremacía, jurisdicción e infalibilidad papales

Sus comienzos y desarrollo



La Iglesia Católica Romana es una institución singular que ocupa un lugar preponderante en la historia de la cristiandad. Durante muchos siglos sus enseñanzas y prácticas han ejercido una gran influencia en el mundo cristiano, no sólo en asuntos puramente religiosos, sino también en los de la vida secular. “El catolicismo romano, tal como lo conocemos, es el producto de veinte siglos de historia. Para entenderlo, es necesario tratar de comprender su historia. No sólo es un producto de la historia, sino que implica una actitud característica hacia la historia”¹. Esto es lo que dice Jaroslav Pelikan en su famoso libro, *The Riddle of Roman Catholicism (El enigma del catolicismo romano)*. A su observación podríamos añadir las palabras de Jean Guitten: “Cambiar es una característica de la Iglesia Católica, pero siempre permanece igual, e incluso más semejante a sí misma. La Iglesia Católica cambia a fin de seguir siendo ella misma”².

Entretejida con la historia de la Iglesia Católica está la historia del papado: Su jurisdicción, su supremacía e infalibilidad. Incluso se puede decir que en la historia del papado se halla la razón causal de gran parte de la historia de la Iglesia Católica en general. Consideraremos primero los comienzos y el desarrollo de la pretensión papal de poseer la supremacía universal y la infalibilidad. El Concilio Vaticano I, celebrado en el año 1870, constituyó el momento cumbre de esa historia.

El Concilio Vaticano I

¡Viva Pío Nono Papa infalible! Estas palabras resonaron una y otra vez en la Basílica de San Pedro, en Roma, el 18 de julio de 1870, mientras la abigarrada multitud aplaudía frenéticamente luego de oír el mensaje sobre la infalibilidad papal. “En medio de una de las más fieras tormentas jamás desatada sobre la ciudad, entre truenos y relámpagos, mientras la lluvia se filtraba a través de los vidrios rotos del techo muy cerca del lugar donde estaba de pie, el papa Pío IX leyó la trascendental afirmación de su infalibilidad en medio de las tinieblas, alumbrado por la luz de una vela.”³

Los defensores del papado compararon la terrible tormenta y las densas tinieblas, los truenos y los relámpagos que acompañaron la lectura de aquel documento con lo ocurrido cuando Dios proclamó su ley en el Sinaí; pero sus oponentes vieron en la furia de los elementos una señal de la ira de Dios. Sin embargo, tanto simpatizantes como críticos consideraron que la declaración del absolutismo papal fue el acontecimiento más trascendental de la larga historia del papado.

Ese día el Concilio aprobó el documento titulado *Constitución Dogmática de la Fe Católica*. Dicho decreto contiene tres conceptos fundamentales que se convirtieron en dogmas: La supremacía, la jurisdicción universal y la infalibilidad papal.

Cada uno de los cuatro capítulos de este documento concluye con un anatema, lo cual indica claramente las abarcales consecuencias de las pretensiones papales. En primer lugar se menciona “la institución de la supremacía apostólica en el bienaventurado Pedro”, y entonces se declara: “Por tanto, el que diga

que el bienaventurado apóstol Pedro no fue designado Príncipe de todos los apóstoles y Cabeza visible de toda la Iglesia Militante; o que el mismo apóstol recibió directamente de nuestro Señor Jesucristo un primado de honor solamente y no de una verdadera y propia jurisdicción, sea anatema”.

El capítulo dos, donde se define “la perpetuación del Primado del bienaventurado Pedro en los Pontífices Romanos”, termina diciendo: “Si alguno niega que por la institución de Cristo el Señor, o por derecho divino, el bienaventurado Pedro tiene una línea ininterrumpida de sucesores en el Primado de la Iglesia Universal o que el Pontífice Romano sea sucesor del bienaventurado Pedro en su primacía, sea anatema”.

Un tercer anatema se expresa al final del capítulo que trata “del poder y la naturaleza del primado del Pontífice Romano”. Esta parte del documento enfatiza que la función pontifical no se limita “meramente a la inspección o dirección”, sino “al total y supremo poder de jurisdicción sobre la iglesia universal, no sólo en asuntos que conciernen a la fe y a la moral, sino también en todo lo relacionado con la disciplina y el gobierno de la Iglesia esparcida en todo el mundo”.

El papa no posee simplemente el ejercicio principal, sino la plenitud del poder supremo de jurisdicción. Además, es “oficial [supremo] e inmediato, tanto sobre cada una y la totalidad de las iglesias, como sobre cada uno y la totalidad de los pastores y fieles”.⁴ La persona que lo niegue debe ser anatematizada.

El papa Pío IX (1846-1878) fue quien convocó, dirigió y controló el Concilio Vaticano I. Más que todo y que todos fue el iniciador y promotor del dogma de la infalibilidad. Cuando decretó el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María (8 de diciembre de 1854), en realidad ejerció la infalibilidad doctrinal. En esa ocasión afirmó que “si algunos tienen la presunción de pensar en sus corazones en forma contraria a lo que hemos definido (que Dios no lo permita)”, entonces “deben saber y comprender perfectamente que están condenados por su propio juicio, que han naufragado en su fe y han vulnerado la unidad de la iglesia”.⁵

A lo largo de esta obra tocaremos repetidas veces el tema

del Concilio Vaticano I. Por el momento sólo mencionaremos la formulación del dogma de la infalibilidad y citaremos la conclusión completa.

Enseñamos y definimos que es un dogma divinamente revelado:

Que el Pontífice Romano, cuando habla *ex cátedra*, es decir, cuando en el ejercicio de su ministerio como pastor y doctor de todos los cristianos, por virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina concerniente a la fe o la moral para ser observada por la iglesia universal, por la asistencia divina que se le ha prometido mediante el bienaventurado Pedro, queda investido de esa infalibilidad con la cual el Divino Redentor quiso dotar a su iglesia para definir toda doctrina concerniente a la fe y la moral; y por lo tanto, las definiciones del Pontífice Romano son irreformables en ellas mismas y no por el consenso de la iglesia. Pero si alguno —que Dios no lo permita— se atreva a contradecir esta nuestra definición sea anatema.⁶

Los tres conceptos: supremacía, jurisdicción universal e infalibilidad papal, definidos y proclamados como dogmas por el Concilio Vaticano I, se han considerado muy a menudo como desconectados entre sí; sin embargo, como veremos más adelante, hay una conexión interna entre ellos. El tercero es como un corolario de los dos primeros que pueden considerarse como conceptos gemelos.

La aceptación del dogma de la infalibilidad papal por el Concilio Vaticano I fue un evento único y de graves consecuencias en la historia de la cristiandad, cuyos resultados todavía no se han visto. La forma en que la pretensión de infalibilidad llegó a concretarse y la manera en que podemos percibirla sólo pueden comprenderse a la luz de la historia.

La iglesia de Roma

Su fundación e historia inicial

De acuerdo a la “autorizada” tradición católica romana existe suficiente evidencia de que Pedro permaneció en Roma como su primer obispo y murió allí como mártir en el año 67. El Nuevo Testamento, sin embargo, guarda silencio al respecto, y la

evidencia indirecta sugiere lo contrario. Los primeros doce capítulos de *Los hechos de los apóstoles* no contienen ninguna referencia a la estancia de Pedro en Roma y el libro concluye con el viaje de Pablo a la misma ciudad, pero no dice nada acerca de Pedro. Tampoco la epístola de Pablo a los Romanos (año 57 ó 58) hace referencia a Pedro. Durante los dos años que Pablo estuvo prisionero en Roma, al principio de la sexta década, escribió cuatro cartas, ninguna de las cuales hace referencia a Pedro. Encontramos que Pablo reprendió a Pedro en Antioquía (Gálatas 2:11-14). La declaración del apóstol en 1 Pedro 5:13: "La iglesia que está en Babilonia, elegida juntamente con vosotros... os saludan", se ha usado para indicar que Pedro estuvo en Roma, explicando que Babilonia es un nombre críptico de Roma. Esta explicación no es concluyente porque otras explicaciones serían igualmente plausibles.

No sabemos a ciencia cierta cómo se originó la iglesia cristiana de Roma. Lucas nos dice que en la multitud que se reunió el día de Pentecostés había "romanos... tanto judíos como prosélitos" (Hechos 2:10). Es posible que algunos hayan aceptado el Evangelio y a su regreso lo hayan llevado a Roma. También se ha sugerido que fue fundada por cristianos de Antioquía.⁷ Lo único que sabemos con seguridad es que cuando Pablo escribió su epístola a los Romanos (año 58) pudo decir: "Vuestra fe se divulga por todo el mundo" (Romanos 1:8). Es natural que se haga esta declaración respecto de una iglesia situada en la capital del imperio. Por eso mismo, es notable que varios escritos de la era postapostólica (100-150) no registren nada referente a que Pedro haya fundado la iglesia de Roma ni acerca de su martirio subsecuente allí. Justino Mártir, uno de los primeros apologistas cristianos, vivió en Roma y dirigió una escuela cristiana en esa ciudad a mediados del segundo siglo. Oscar Cullman comenta: "Ni en sus *Apologías* ni en su *Diálogo con Trifón*, se menciona la residencia de Pedro en Roma. Esto es sorprendente si se considera que menciona tres veces a Simón el Mago, considerado en ese tiempo como el principal adversario de Pedro."⁸

Quienes defienden la estancia de Pedro en Roma citan a dos escritores cristianos de los primeros siglos, Clemente de

Roma (c. 95) e Ignacio de Antioquía (107). A lo sumo sus declaraciones pueden darnos meras probabilidades que, en todo caso, no son concluyentes. H. Burn-Murdoch escribe lo siguiente con relación a la carta de Clemente: “La teoría romana actual supone que la Iglesia de Roma deriva toda su autoridad del obispo de Roma como sucesor de San Pedro. Pero la historia invierte esta relación y muestra que, de hecho, el poder del obispo de Roma se funda sobre el poder de la Iglesia de Roma. Originalmente fue una primacía, no del episcopado, sino de la iglesia”.⁹

Ignacio de Antioquía, en su viaje a Roma como prisionero, escribió siete cartas, una de las cuales estaba dirigida a la iglesia de Roma. En ella escribe lo siguiente: “No os doy mandamiento como hicieron Pedro y Pablo”.¹⁰ El obispo W. S. Kerr da esta explicación: “Esto significa, simplemente, que no asume autoridad apostólica alguna para mandar. Es una forma de expresión favorita muy suya. A los efesios les dice: ‘No les doy órdenes como si fuera “algo” o “algo importante”’. Y a los tralos: ‘No me considero calificado para darles órdenes como apóstol, siendo un pecador’”.¹¹

La primera referencia clara respecto a la estancia de Pedro en Roma data de finales del siglo segundo. Proviene de Dionisio, un dirigente de la iglesia de Corinto (168-177), quien escribió a los cristianos de Roma: “Por una exhortación como ésta manteneis unidos los fundamentos de los romanos y los corintios puestos por Pedro y Pablo, pues ambos enseñaron juntos en Corinto y fueron nuestros fundadores, y juntos también enseñaron en Italia y en el mismo lugar y el mismo tiempo sufrieron el martirio”.¹² Quien registra esta cita es Eusebio, el historiador de la iglesia, que vivió en el siglo IV, en la época de Constantino. Un error histórico es obvio cuando dice que Pedro y Pablo fundaron juntos la iglesia de Corinto. A la luz de 1 Corintios 3:6 y 4:15 esto es imposible. San Pablo escribió: “Yo planté, Apolos regó, pero el crecimiento lo ha dado Dios” y “en Cristo Jesús yo os engendré por medio del Evangelio”. Si Dionisio está equivocado en una parte, bien puede estarlo en la otra. Sin embargo, a partir de este momento, las referencias a que Pedro estuvo en Roma son muy comunes.

Ireneo (c. 185), en su *Tratado sobre las Herejías*, afirma enfáticamente que el Evangelio que los apóstoles proclamaron “había llegado hasta nosotros por las Escrituras, para ser fundamento y columna de nuestra fe”. En este contexto menciona que “Pedro y Pablo predicaron en Roma y echaron los fundamentos de la iglesia”. Más tarde vuelve a decir lo mismo cuando menciona “la muy grande, antigua y universalmente conocida iglesia fundada y organizada en Roma por los dos más gloriosos apóstoles Pedro y Pablo”.¹³

Es claro que ninguna de estas dos declaraciones se refiere a Pedro como el único fundador, más bien se lo menciona junto con Pablo. A la luz de las evidencias más antiguas, no sería correcto referirse a la iglesia romana como la Sede de Pedro, o decir que los papas ocupan la silla de San Pedro. Ello no obstante, a fin de justificar lo que los católicos romanos aceptan como verdad, cada uno de los papas, hasta el presente, ha sido obispo de Roma.

Cuando analicemos los comienzos y el desarrollo posterior de la preeminencia de la iglesia de Roma y de sus obispos notaremos, a medida que nuestro estudio avance, que no fue el origen apostólico sino la situación geográfica y política lo que elevó el prestigio de la iglesia de esa ciudad. La iglesia de Jerusalén, madre de toda la cristiandad, se hundió en la insignificancia tras la destrucción de la ciudad y del templo ocurrida el año 70, y pronto las iglesias de otras partes del mundo cobraron mayor importancia.

La grandeza intelectual y política de Roma en su calidad de ciudad capital de un vasto imperio constituyó una ventaja para la iglesia cristiana establecida allí. Los primeros concilios eclesiásticos explicaban el rango de la iglesia de Roma en función de su localización. El Concilio de Calcedonia efectuado el año 451 esgrimió como razón para la primacía de Roma el hecho de que era la ciudad imperial, no porque fuera la Sede de Pedro. “Por el trono de la antigua Roma, los padres le concedieron privilegios con buenas razones, pues era la ciudad imperial”.¹⁴

La iglesia de Roma desarrolló muy pronto una conciencia de su poder como lo ilustra la controversia pascual del segundo siglo. Los cristianos de Asia Menor observaban el calendario

judío para establecer la fecha de la celebración de la Pascua cristiana. Por eso la celebraban el 14 del mes de Nisán, el cual podía caer en cualquier día de la semana. En cambio, la iglesia de Roma siempre la celebraba el primer domingo inmediatamente después de la luna llena en el mes de marzo.

Entre los años 150 y 155 el asunto concerniente a la fecha correcta para celebrar la Pascua de Resurrección se convirtió en tema de discusión con motivo de una visita que Policarpo, obispo de Esmirna, hizo a Aniceto, obispo de Roma. Policarpo y Aniceto discutieron el asunto pero no pudieron ponerse de acuerdo. De todos modos, participaron de la comunión juntos y se separaron en paz.¹⁵

Pero Víctor, que llegó a ser obispo de Roma en el año 190, manifestó un espíritu radicalmente diferente. Estaba decidido a lograr la uniformidad. Consecuentemente, excomulgó a Polícrates, quien estaba al frente de los obispos de Asia Menor que se oponían a Roma en lo referente al problema del cambio de fecha de la Pascua de Resurrección. Esta actitud levantó protestas, especialmente de Ireneo, que amonestó a Víctor "a no separar iglesias enteras de Dios que seguían la tradición de una antigua costumbre".¹⁶ El caso muestra la creciente autoridad que el obispo de Roma ya había alcanzado para fines del segundo siglo.

Durante el segundo siglo la cristiandad afrontó el desafío de una mezcla de cristianismo y filosofía pagana llamada gnosticismo. A manera de una triple defensa contra esta corriente la iglesia cristiana desarrolló el canon del Nuevo Testamento, el concepto de que la verdad se preservó en la sucesión apostólica y la declaración de fe en un credo. En esta lucha contra el gnosticismo la Iglesia de Roma llegó a ser la campeona de la ortodoxia. Marción, cristiano gnóstico, vino a Roma alrededor del año 140, pero fue excluido de la iglesia. Durante ese tiempo, Justino Mártir era el apologista de la iglesia y escribió exitosamente contra los herejes; pero, como ya se ha mencionado, no hace ninguna referencia al apóstol Pedro.

El desarrollo del episcopado monárquico, que consistía en que un obispo era quien gobernaba la iglesia local en vez de un grupo de ancianos, ocurrió durante el segundo siglo; y por lo

tanto, las declaraciones de Dionisio, Ireneo y Tertuliano con respecto a Pedro y Pablo, deben considerarse a la luz de este hecho. J.N.D. Kelly dice: "A fines del segundo siglo, o inmediatamente a principios del tercero, la tradición ya identificaba a Pedro como el primer obispo de Roma. Aquello era un desarrollo natural, toda vez que el episcopado monárquico... había surgido en Roma a mediados del segundo siglo".¹⁷

La función del episcopado monárquico en Roma y en otras partes se hizo obvia durante la controversia de la Pascua, pero puede ilustrarse también por la forma en que se gobernaba la iglesia en tiempos de la persecución de Decio, a mediados del tercer siglo. Para analizar este tema nos volveremos a Cipriano, que era obispo de Cartago (249), una fortaleza del cristianismo en el norte de Africa. A él le debemos la más antigua definición del episcopado monárquico, que se ha convertido en clásica: "Debéis de saber que el obispo está en la iglesia y que la iglesia está en el obispo; si alguno no está con el obispo, no está con la iglesia". Cipriano, contrariando el concepto católico romano actual, pero en armonía con el punto de vista de las iglesias Ortodoxa Griega y Anglicana, afirma: "El episcopado es uno, cada parte es poseída por la otra en su totalidad".¹⁸

Una amplitud del derecho de jurisdicción del obispo de Roma se produce en los primeros años de la controversia cristológica, ocurrida durante el tercer siglo. Los que se oponían a la cristología ortodoxa se llamaron monarquianos. Estos se dividieron en dos grupos muy diferentes. Los que sostenían que Jesús era Hijo de Dios por adopción —así llamados Monarquianos Dinámicos— y los que decían que Jesús fue únicamente una manifestación temporal en la carne del Único y Eterno Espíritu de Dios, sin individualidad permanente, distinto del Padre. Este último grupo fue conocido como Monarquianos Modalistas. Pablo de Samosata fue el representante del primer grupo, y Sabelio, del segundo, cuyas enseñanzas se denominaron *sabelianismo*. Durante la lucha, Roma y el Occidente llegaron a conclusiones con relación a la naturaleza de Cristo, que anteceden a las decisiones del Concilio de Nicea en el año 325. Durante este tiempo, el obispo de Roma (259-269) y el de Alejandría (259-265), por coinciden-

cia, tenían el mismo nombre: Dionisio. Dionisio de Alejandría combatió el Sabelianismo que se había extendido mucho en el Oriente, pero lo que escribió parecía muy susceptible a la crítica, pues daba la impresión de que se inclinaba hacia la herejía opuesta. Muy a su pesar, Dionisio de Roma expidió un sumario del problema cristológico en el cual dio instrucciones al obispo de Alejandría. Durante los siglos cuarto y quinto Roma hizo referencia a la correspondencia entre los dos obispos para exigir prerrogativas sobre Alejandría.

Los Monarquianos Dinámicos estaban fuertemente representados en Antioquía, cuyo obispo era Pablo de Samosata (260-270). Varios sínodos se reunieron para considerar su posición, pero dado que la reina Zenobia de Palmira lo protegía, no se pudo tomar ninguna medida contra él. Mas cuando el emperador Aureliano derrotó a Zenobia, desterró al obispo. Durante las discusiones para decidir a quién se debían entregar las posesiones de la iglesia de Antioquía, el emperador Aureliano hizo la histórica decisión de que se le darían a quienes los obispos de Italia y Roma indicaran. Comentando acerca del destierro de Pablo de Samosata por el emperador Aureliano, dice Eusebio el historiador de la iglesia: "Así, este hombre fue expulsado de la iglesia, con extrema desgracia, por el poder mundanal".¹⁹ Este ejercicio del poder civil y la asignación de las propiedades de la iglesia en Antioquía al obispo de Roma tuvo consecuencias de largo alcance en la búsqueda romana de la supremacía, que se repetiría muy a menudo en los años subsiguientes.

Fue así como durante el tercer siglo se preparó el escenario para que el obispo de Roma reclamara la supremacía y la jurisdicción universal. Como ya se ha visto, y se confirmará más adelante, básicamente el escenario no fue preparado por virtud de los conceptos teológicos que consideraban a Roma como la Sede de Pedro, aunque así se haya argumentado, sino por la situación política, como señala A.B. Hasler: "Es un hecho, sin embargo, que no fue el origen apostólico sino la posición política lo que determinó quién tendría la autoridad eclesiástica".²⁰

El establecimiento de la Iglesia-Estado de Constantino creó a la iglesia "Romana" en un sentido no teológico ni eclesio-

lógico. Durante la Edad Media el papado intentó hacer realidad el ideal romano de un pueblo, una religión, una lengua y un gobernante supremo que fuera representante del gobernante divino. El sistema judicial y la estructura gubernamental de Roma llegaron a dominar la organización y el gobierno de la iglesia. La Roma pagana literalmente se convirtió en la Roma papal. La situación se ha resumido en estas palabras:

La reconciliación del Imperio Romano con el Cristianismo bajo Constantino el Grande (c. 280-337) y el establecimiento del cristianismo como la religión del Estado alteró la naturaleza de las funciones eclesiásticas. Se desarrolló una jerarquía eclesiástica correspondiente a la del Estado. Los oficiales de la iglesia recibieron numerosos privilegios, y algunos de ellos fueron elevados al rango de senadores. Ahora las leyes civiles y las religiosas eran, con mucha frecuencia, idénticas. La ley canónica adquirió un auge espectacular. Después de la caída parcial del Imperio Romano los oficiales de alto rango de la iglesia desempeñaron también funciones políticas”.²¹

Habiéndose referido al hecho de que “era el emperador quien mayor interés tenía en resolver conflictos doctrinales” y quien “convocaba concilios ecuménicos y en gran medida dictaba sus resultados,” Hasler concluye con esta observación: “Pero hasta el momento nadie había dicho una palabra acerca de la infalibilidad. Si alguien era infalible, era el emperador”.²² Examinaremos el tema de las relaciones entre la iglesia y el Estado en otro contexto, pero notemos por ahora que cuando se evalúa este asunto a la luz de la historia surgen estos tres conceptos:

1. El catolicismo romano cree que ha habido un desarrollo histórico de la Iglesia Católica Romana, divinamente dirigido, desde el tiempo de San Pedro hasta hoy.

2. Los reformadores magisteriales del siglo XVI (que se aliaron con el Estado) percibieron el Estado-iglesia de Constantino como el principio de un período glorioso para la iglesia. Consideraron válidos los antiguos concilios de la iglesia, generalmente convocados por el emperador. Sin embargo, en su opinión, a medida que el obispo de Roma se apropiaba de las prerrogativas

que habían pertenecido al emperador y se desarrollaba la supremacía papal, la iglesia se volvía más y más “Romana” y cada vez menos santa y apostólica.

3. Aquellas ramas de la reforma protestante que consideraban las relaciones iglesia-Estado de los luteranos y los anglicanos como malas, percibían el establecimiento de la iglesia-Estado de Constantino como la primera gran apostasía en la historia de la cristiandad. En armonía con este punto de vista buscaron, no sólo la reforma de la iglesia, sino la restauración de la iglesia apostólica o primitiva del Nuevo Testamento. La diferencia entre una forma episcopal de gobierno eclesiástico y una presbiteriana también era muy importante para ellos puesto que consideraban la última como verdadera. En la investigación histórica que sigue será útil tener en mente estas tres evaluaciones.

Los papas medievales reclamaban jurisdicción universal

El concepto de igualdad de autoridad de todos los obispos mantuvo su importancia hasta la época de Constantino, excepto que los obispos de las capitales provinciales llegaron a tener el primer rango. Según el noveno canon del Concilio de Antioquía (año 341): “Los obispos de las provincias deben estar conscientes de que el obispo que preside en la metrópolis (la capital civil) tiene bajo su responsabilidad toda la provincia; porque todos los que tienen algún asunto vienen juntos de todas partes a la metrópolis. Por esta razón se ha decidido que tengan también el mayor rango”.²³

Este canon incrementó el poder de los obispos metropolitanos. Sin embargo, hasta el momento, el obispo de Roma sólo tenía autoridad en su propia provincia, como los otros la tenían en las suyas. Además, la razón por la cual se concedió el primer rango a los obispos metropolitanos era por la importancia que tenía la ciudad en la vida provinciana. El mismo principio se aplicó a Roma como ciudad capital del imperio, y más tarde a Constantinopla en el oriente. Esto se vio en el pontificado de Inocencio I (402-417), quien se sentía limitado en su provincia y buscaba jurisdicción sobre sus colegas obispos de otras provincias, como lo revela su respuesta a las cartas del Concilio de

Cartago (año 416): “Vosotros mismos decidisteis que era apropiado referir a nuestro juicio, reconociendo el respeto que se debe a la Sede Apostólica, pues todos los que aquí residimos deseamos seguir al apóstol de quien el mismo episcopado y toda la autoridad de este nombre se deriva”.²⁴ Más adelante especifica: “Que nada se dé por concluido, ni siquiera en las más distantes y remotas provincias, si no ha llegado al conocimiento de esta sede, de modo que por su autoridad, el pronunciamiento total quede confirmado: y que desde allí, como las aguas que emanan de su fuente original y las cristalinas corrientes de una cabeza incorruptible, fluyan a través de todas las regiones del mundo”.²⁵

Cuando Alarico, rey de los visigodos, saqueó la ciudad de Roma en el año 410, el papa Inocencio era prácticamente el gobernador de la ciudad. El fue quien exhortó a Alarico a que respetara las iglesias. Cuando los romanos trataron de negociar un tratado de paz entre Alarico y el emperador Honorio, el papa Inocencio fue a Ravena cuando los representantes del emperador no lograron su objetivo. En gran medida Inocencio preparó el camino para el papa León el Grande (440-460).

El concepto del papado se hizo patente y real en la persona del papa León el Grande. Se le ha llamado “el Padre del Papado”.²⁶ Inmediatamente después de ascender al episcopado comenzó a afirmar la autoridad de su Sede formulando la “teoría petrina”. En uno de sus primeros sermones habla de Pedro y se refiere a él como alguien que siempre ocupa un lugar sobresaliente en la Sede de Pedro.²⁷

Pedro “fue ordenado primero que todos al llamársele la Roca, cuando se le declaró el Fundamento, cuando se le constituyó el Portero del reino de los cielos, cuando se le puso como Arbitro para atar y desatar, cuyos juicios retendrían su validez en el cielo; de todos estos títulos místicos debiéramos deducir la naturaleza de su asociación con Cristo”. Esta función de Pedro todavía la desempeña su sucesor. Por lo tanto, León III podía decir: “Así, si algo es correctamente hecho y correctamente decretado por nosotros, si algo se gana por la misericordia de Dios a causa de nuestras súplicas diarias, es por su obra [de Pedro] y sus méritos cuyo poder vive y cuya autoridad prevalece en su Sede”.

En otras palabras, en cada papa se vuelve a “encarnar” Pedro como el principal apóstol. El sermón lo predicó en el aniversario de su elevación al pontificado y señala que la celebración era en honor de Pedro porque “en mi humilde persona él puede ser reconocido y honrado”. Por eso León podía decir: “Por lo tanto, cuando pronunciamos nuestras exhortaciones en vuestros oídos, queridos hermanos, creed que él habla por medio de sus representantes que somos nosotros: porque es su admonición la que damos, ninguna otra cosa sino su enseñanza, la que predicamos”.²⁸

En otro sermón León III sigue la tradición afirmando que la iglesia de Roma fue fundada por Pedro y Pablo y convertida así en la ciudadela del mundo. Declaró: “Estos son los que te promovieron a esta gloria, de modo que siendo constituida en una nación santa, un pueblo escogido, un Estado sacerdotal y real, y la cabeza de todo el mundo a través de la Santa Sede del bienaventurado Pedro, obtuvieras un más dilatado imperio por la adoración de Dios que por los gobiernos terrenales”.²⁹

El Concilio de Calcedonia (año 451) fue convocado con el propósito de resolver la controversia tocante a la verdadera naturaleza de Cristo. El papa León no estuvo presente en el concilio, pero había escrito el famoso *Tomo*, en el cual promulgaba el punto de vista que el occidente había sostenido desde el siglo tercero. Fue leído en el concilio, y aceptado clamorosamente: “Pedro ha hablado por medio de León”. Sin embargo, como se verá en otra parte de este estudio, la pretensión de supremacía y jurisdicción universal que reclamaba el papa León, se le negó en cánones decretados por el mismo concilio.

Gregorio el Grande (590-604), “último de los padres latinos y primero de los papas, conecta la iglesia antigua con la iglesia medieval”.³⁰ Luchó fuertemente por la supremacía de Roma y ejerció una constante supervisión de los obispos en todas partes, tanto en Oriente como en Occidente. La autoridad espiritual y temporal que ejerció dio nacimiento y forma al papado de la Edad Media. Además de sus “múltiples deberes, era prácticamente rey de Italia”. No sólo era la cabeza, sino también “el primer papa que llegó a ser, en acciones y en influencia, si no de nombre, el soberano temporal del occidente”.³¹

Nicolás I (858-867), tercero de los tres papas a quienes se les da el título de “grande” y el único papa sobresaliente entre Gregorio I y Gregorio VII (1073-1085), se aprovechó muy bien de la situación política suscitada con motivo de la división del imperio de Carlomagno. Los países modernos conocidos hoy como Francia y Alemania tuvieron su génesis en esta división que debilitó el poder de los gobernantes seculares comparado con el poder papal.

Nicolás I escribió varias cartas al emperador de oriente y al patriarca de Constantinopla con relación a la elección de un nuevo patriarca luego que el anterior hubo sido depuesto por el emperador. En estas cartas el papa expresa la supremacía y la jurisdicción papal en el lenguaje más claro usualmente posible. Afirma “que no se puede hacer ninguna decisión sobre ningún asunto que surja, sin el consentimiento de la Sede Romana y del Pontífice Romano”. El papa puede ejercer completa autoridad solamente como vicario de Pedro. También afirmó: “Del mismo modo que él, sus vicarios, sinceros siervos de Dios, libres de la niebla que hace a los hombres desviarse de la senda recta, han recibido el mismo privilegio, y han perseverado fielmente en el gobierno del rebaño del Señor que se les ha confiado”.³² Al dirigirse al emperador vuelve a reafirmar su autoridad diciendo: “Estos privilegios, por las palabras de Cristo, fundadas en el bienaventurado Pedro y siempre reverenciadas en la iglesia, no pueden ser disminuidas ni cambiadas, puesto que los esfuerzos humanos no pueden remover los fundamentos que Dios ha establecido... Los privilegios de esta Sede existían antes que vuestro imperio y permanecerán después de Vos, y permanecerán inviolables durante todo el tiempo que el cristianismo sea predicado”.³³

El tipo de supremacía que el papa Nicolás pretendía no prosperó en este caso, pero tuvo éxito en el caso de Lotario II, rey de Lorena, que había repudiado a su esposa y se había casado con su amante. Theutberga, la esposa de Lotario e hija del conde de Borgogna, apeló al papa. Los arzobispos de Thiers y Colonia habían apoyado a Lotario, pero el papa declaró nula esa sanción, excomulgó a los arzobispos y obligó a Lotario a recibir de nuevo a su esposa. No es extraño que Hincmar, arzobispo de Reims,

dijera que “Nicolás, llamado el papa..., actúa como si fuera el emperador de todo el mundo”.³⁴

Siempre hubo oposición a la pretendida jurisdicción universal del obispo de Roma, pero mientras más se fortalecía la insistencia, como en el caso del papa Nicolás I, más se agudizaba la animosidad y la oposición, particularmente en el oriente.

La Iglesia Oriental reconocía a cuatro patriarcas con iguales derechos: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. A medida que el distanciamiento entre Roma y el oriente se tornaba en hostilidad, la separación era inevitable. El rompimiento final (1054) llegó cuando el papa León X (1049-1054 D.C.) y Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla (1043-1059) se anatematizaron y se excomulgaron. El cisma, que separó al cristianismo del oriente y occidente, es todavía una protesta silenciosa contra la jurisdicción universal del papa y una continua piedra de tropiezo entre la Iglesia Ortodoxa Griega y la Iglesia de Roma.

Entre los años 1073 y 1302 el papado formuló sus más ambiciosas pretensiones a la supremacía universal y fue el período cuando ejerció mayor poder. Gregorio VII resumió su concepción del papado en un documento titulado *Dictatus Papae*. Este documento pretende convertir al papa en representante de Dios en la tierra, con poder absoluto sobre las autoridades eclesiásticas y civiles:

Que la iglesia Romana fue fundada únicamente por Dios.

Que solamente al Pontífice Romano se le puede llamar, con derecho, universal.

Que solamente él puede deponer o restablecer obispos...

Que solamente él puede usar la insignia imperial...

Que podría permitírsele a él deponer emperadores...

Que nadie puede revocar una sentencia dictada por él, y que sólo él y nadie más puede revocarla.

Que él no puede ser juzgado por nadie...

Que la iglesia Romana nunca ha errado ni puede errar por toda la eternidad, según el testimonio de las Escrituras...

Que quien no esté en armonía con la iglesia Romana no será considerado como católico...

Que puede liberar a los súbditos de su voto de lealtad a hombres impíos.³⁵

Gregorio VII logró hacer realidad, en gran medida, los elevados ideales del *Dictatus Papae*. “Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII se destacan como los tres papas que expresaron con más claridad las pretensiones del papado tanto en los asuntos espirituales como en los seculares pero únicamente Inocencio III hizo efectiva la pretensión.³⁶ A lo largo de la historia se ha oído muchas veces la expresión “Vicario de Cristo” aplicada a los obispos, pero Inocencio III reclamó el título exclusivamente para sí, como ocupante del trono de San Pedro.³⁷ En una carta dirigida al patriarca de Constantinopla en el año 1199 declaró: “El papa es el Vicario de Cristo, incluso de Dios mismo. No sólo se le ha confiado el dominio de la iglesia sino el gobierno del mundo entero. Como Melquisedec, es rey y sacerdote al mismo tiempo... Así ellos también son su vicario”.³⁸

Antes de Inocencio III los papas se autonominaban vicarios de Pedro, pero de allí en adelante han usado el título “Vicario de Cristo”. En su bula *Unam Sanctam* el papa Bonifacio declaró: “Hay un cuerpo de la sola y única iglesia y una cabeza, no dos, como si la iglesia fuera un monstruo. Y esta cabeza es Cristo y su vicario, Pedro y su sucesor”.³⁹

El siguiente pontificado sobresaliente fue el del papa Bonifacio VIII (1294-1303). En su bula *Unam Sanctam* expresó la más ambiciosa, orgullosa y elevada pretensión referente a la universalidad del poder y jurisdicción papales:

Por medio de las palabras del Evangelio se nos enseña que las dos espadas, es decir, la autoridad espiritual (sic) y temporal, están en poder de la iglesia... Ambas espadas, por lo tanto, la espiritual y la temporal, están en poder de la iglesia. La primera debe ser usada por la iglesia y la última para la iglesia; una por la mano de los sacerdotes, la otra por la mano de los reyes y los caballeros, pero bajo el mando y permiso de los sacerdotes... y debemos admitir, necesariamente, que el poder espiritual sobrepaja a cualquier poder terrenal en dignidad y honor, porque las cosas espirituales son superiores a las temporales... Por tanto, si el poder

temporal yerra será juzgado por el poder espiritual, y si el poder espiritual yerra será juzgado por sus superiores. Pero si el más alto poder espiritual yerra, no puede ser juzgado por los hombres, sino por Dios solamente... Por lo tanto, declaramos, decimos y afirmamos que la sumisión de todo hombre al obispo de Roma es desde todo punto necesaria para su salvación.⁴⁰

Bonifacio VIII puso la piedra de toque a la estructura medieval de la supremacía y jurisdicción universal del papado, llevando a su expresión culminante la milenaria historia de esta insistente aunque injustificada pretensión. Hay una relación directa entre la bula *Unam Sanctam* y la declaración de la infalibilidad papal formulada por el Concilio Vaticano I, para lo cual aquélla había echado el fundamento.

Puede ser que aquí alguien pregunte: ¿Por qué transcurrieron cerca de seis siglos, de 1302 a 1870, hasta que la bula *Unam Sanctam* se convirtiera en la primera *Constitución Dogmática de la Iglesia de Cristo*, o para que la doctrina de la supremacía universal llegara ser la doctrina de la infalibilidad papal? La respuesta es una historia de “guerra civil” y “revolución” en el seno de la misma iglesia, originada por la oposición a la autoridad papal, o por la defensa del dogma de esa investidura.

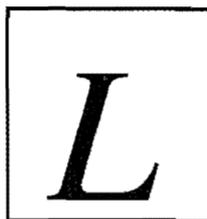
Bonifacio había expresado la más orgullosa y soberbia pretensión de supremacía papal, pero no se le prestó atención a sus excomuniones ni a sus amenazas de deposición. Se organizó una conspiración contra él y fue apresado en Anagni donde se había refugiado. Sin embargo, fue sacado de allí y llevado a Roma donde murió un mes más tarde. La suya fue como la obra de un arquitecto que está a punto de culminar su torre a la cual daría el toque final, cuando de pronto ve desplomarse a sus pies las paredes de la vasta estructura. La siguiente observación debería considerarse cuidadosamente:

El Estado logró una señalada victoria sobre el papado en la humillación de Bonifacio VIII... Doscientos años después del conflicto entre Bonifacio y Felipe el Hermoso, Lutero iba a librar la gran batalla por la sobera-

nía espiritual del individuo. Estos dos principios, ignorados por el orgullo sacerdotal y los errores teológicos de la Edad Media, pertenecen al fundamento mismo de la civilización moderna.⁴¹

Durante el pontificado de Bonifacio VIII tuvo lugar la más ambiciosa pretensión de supremacía papal, pero también se inició un proceso de reacción contra la pretensión de la jurisdicción universal del papa.

El conflicto interno de Roma



La trágica historia del papado tras el pontificado de Bonifacio VIII demuestra que la pretensión papal a la supremacía universal se convirtió en su talón de Aquiles. Durante los breves períodos en que el ideal papal pareció triunfar y los papas ejercieron su pretendida supremacía universal, siempre comprometieron el futuro merced a una política que parecía destinada a hundir al mismo papado. La mezcla de la supremacía temporal y la espiritual perjudicó inevitablemente la autoridad espiritual del papa porque, en términos generales, como gobernantes temporales, dieron evidencia de no ser mejores que los gobernantes seculares.

El papa en el exilio:

El cisma papal

El colapso de la supremacía papal no tardó en hacerse patente con el pontificado de Bonifacio VIII. En el año 1305 el arzobispo de Bordeaux fue elegido papa, quien adoptó el nombre de Clemente V. Este nunca cruzó los Alpes rumbo a Italia, y en el año 1309 trasladó la corte papal de Roma a Avignon, ciudad situada junto al río Ródano en Francia, donde permaneció hasta el año 1377. Este período se ha llamado el *cautiverio babilónico del*

papado, puesto que tuvo casi la misma duración de setenta años que los judíos permanecieron cautivos en Babilonia. Durante este período hubo siete papas y todos fueron franceses.

En 1378 comenzó el cisma papal que se prolongó hasta el año 1417. Durante este período de casi cuarenta años hubo dos series de papas, una en Roma y otra en Avignon, cada una debidamente elegida por su colegio de cardenales; y cada una bajo la sombra de una excomunión recíproca. Una parte de Europa se adhirió a Roma y la otra a Avignon. En el año 1409 los cardenales de las dos cortes papales se reunieron en el Concilio de Pisa para elegir a un nuevo papa que reinara en lugar de los dos rivales. El nuevo papa, que adoptó el nombre de Alejandro V, estableció su corte en Bolonia. Pero ninguno de los otros dos papas renunció, de modo que ahora había tres papas oficialmente elegidos, cada uno con su propia corte y sus cardenales.

Las naciones europeas dividieron su lealtad entre las tres cortes papales, a la par que desde cada una de ellas los papas proclamaban la condenación eterna de sus rivales. Toda la cristiandad se hallaba, de hecho, bajo tela de juicio, pues cada uno de los papas había excomulgado a los otros dos y a sus seguidores. Esta situación duró hasta el Concilio de Constanza que sesionó de 1414 a 1418. El Cautiverio Babilónico y el Gran Cisma desmenuzaron el ideal de un guía infalible viviente y la doctrina de la encarnación de Pedro a través de la sucesión papal.

Los defensores y opositores del papado de esa época podrían dividirse en cuatro grupos. El primero, constituido por “los que se levantaron como campeones contra la proposición general de abolir todas las pretensiones medievales del papado, pero que eran enemigos personales de Bonifacio VIII”. El segundo grupo incluye a “los que apoyaban incondicionalmente a Bonifacio VIII en su firme adhesión a la posición tomada por Gregorio VII e Inocencio III y también en su curso de acción”. El tercero era “el partido oligárquico que procuraba cambiar la constitución papal depositando el poder sobre el colegio de cardenales”. Y el cuarto era “el partido Conciliar-Episcopal que defendía la supremacía de un concilio general que actuara por encima de la autoridad papal y que procuraba al mismo tiempo incrementar el poder y las pre-

rogativas de los obispos". Acerca de estos cuatro grupos, Alexander C. Flick dice lo siguiente: "Un estudio de los argumentos esgrimidos por estos cuatro partidos muestra que podrían reducirse a sólo dos facciones, es decir, los patrocinadores de la teoría papal y los oponentes a las pretensiones fundamentales del papado, que deseaban depositar la soberanía de la iglesia sobre una organización eclesiástica diferente y no sobre el Estado".¹

Como se verá más adelante, la "guerra civil" desatada en el Concilio Vaticano I fue una batalla decisiva de la gran guerra que se había estado librando durante varios siglos entre el partido papal y el partido conciliarista. Este último tenía el propósito de transformar al papado, de una monarquía absoluta en una monarquía constitucional, o en un sistema en el cual el poder descansara sobre un grupo de hombres, por ejemplo los obispos y los cardenales, y no sobre una persona. En tal caso, según esperaban los conciliaristas, la autoridad suprema reposaría sobre un concilio general compuesto por delegados cabalmente elegidos que representarían acertadamente a toda la cristiandad. La obra de este movimiento conciliar, con todas sus repercusiones religiosas, políticas y sociales, es el aspecto más importante de la historia eclesiástica durante el siglo XV.

Los concilios reformadores

La idea de celebrar un concilio general para acabar con el cisma papal ganó rápidamente más y más adeptos. Un concilio que se reunió en Pisa en el año 1409 para reemplazar a los dos papas fracasó, con el consiguiente malestar de tener ahora tres papas. Sin embargo, este concilio fue sumamente singular, ya que fue el primero convocado por cardenales. El emperador Segismundo convocó otro concilio que se reunió en Constanza de 1414 a 1418. Este desconoció a los tres papas existentes y nombró a otro que reinó con el nombre de Martín V. Desde el principio del concilio se proclamó el siguiente decreto:

El Santo Concilio de Constanza ...declara:

Primero, que se reúne legalmente en el nombre del Espíritu Santo, que constituye un concilio general, y que representa a la Iglesia Católica, y por lo tanto

deriva su autoridad directamente de Cristo, y que todos los hombres, cualquiera sea su rango y condición, incluyendo al papa mismo, están obligados a obedecerlo en materia de la fe, abolición del cisma, y reforma de la Iglesia de Dios, en la persona del papa que es la cabeza y en sus miembros. Segundo, declara que cualquiera, sea cual fuere su rango o condición, que rehúse contumazmente obedecer las órdenes, decretos, estatutos o instrucciones que este Santo Concilio haya hecho o esté por hacer, o por cualquier otro concilio general que haya sido legalmente convocado... será sujeto a una penitencia o castigo apropiado: y, si fuere necesario, se recurrirá a las otras sanciones de la ley, a menos que cambie de actitud.²

La decisión promulgada en este decreto arroja suficiente "evidencia de que el concilio pensaba que no sólo este Concilio de Constanza en particular, sino cualquier Concilio General como tal, era superior al papa".³ Consecuentemente, "las actas del Concilio de Constanza constituyen una clara refutación a los decretos del Concilio Vaticano que dicen que el papa está situado sobre la iglesia universal, que no hay autoridad superior a la suya, y que es ilegal apelar, contra lo que él juzgare, a un Concilio Ecuménico como a una autoridad superior".⁴

El Concilio de Constanza resolvió el problema del cisma. Fue una victoria para el partido conciliar; por su parte el partido papista hizo esfuerzos por anular la idea que aquél propugnaba.

El papa Martín V (1415-1431) no llevó a cabo las reformas que había prometido realizar. Bajo gran presión, y muy en contra de su voluntad, tuvo que convocar un concilio que debía reunirse en Basilea en el año 1431, pero murió ese mismo año y fue sucedido por Eugenio IV (1431-1447). El nuevo papa dedicó su pontificado casi exclusivamente a defender la supremacía papal contra la teoría conciliar. El Concilio de Basilea "se redujo a una lucha constitucional entre el absolutismo papal y la supremacía conciliar. Esta batalla se libró tanto con la pluma como con la palabra".⁵

El papa Eugenio publicó tres bulas contra el concilio, pero el emperador, la cristiandad occidental y la mayoría de los

cardenales estaban contra él y fue obligado a ceder a sus demandas y revocar las bulas. Philip Schaff comenta: “Ninguna revocación de un documento anterior podría haber sido más explícita. El vocabulario latino fue explotado al máximo. Los historiadores católicos se niegan a discutir el claro significado de la bula, que es fatal para el dogma de la infalibilidad papal, y reconoce la superioridad de los concilios generales”.⁶

A pesar de la sumisión del papa, la “guerra interna” continuó dentro de la iglesia. La minoría, junto con el papa, transfirió el concilio a Florencia en el año 1439. En esta ciudad el prestigio del papa era grande y creciente, a causa de la unificación momentánea de la Iglesia Ortodoxa Oriental con la Iglesia Occidental. Lo que sucedía era que la iglesia oriental estaba amenazada por los turcos y necesitaba toda la ayuda posible, pero fue en vano, porque los turcos se apoderaron de Constantinopla en 1453. Mientras tanto, en el Concilio de Basilea la mayoría depuso al papa Eugenio y eligió a otro que no aceptó el cargo. Eugenio ganó y anunció su decisión de anular los decretos tanto del Concilio de Constanza como del de Basilea. Fue así como se esfumó la esperanza de “transformar al papado en una monarquía constitucional o de efectuar las reformas tan necesarias a través de la acción conciliar”.⁷

Pero la esperanza retornaría en la persona de Martín Lutero y otros que desafiaron a la Iglesia Romana para reestudiar su catolicidad y apelaron a un concilio general para decidir el futuro de la iglesia.

El Concilio de Trento

El Concilio de Trento fue convocado a mediados del siglo XVI con el propósito de repudiar al protestantismo, pero se convirtió asimismo en una plataforma donde se libró una fiera lucha entre el partido papista y los conciliaristas en torno a la relación de los obispos con el papa. Como ya se dijo, los conciliaristas—así como los padres de la iglesia— consideraban que el obispo de Roma era sólo el primero entre iguales, en tanto que los papistas creían que los obispos recibían su autoridad del papa que los nombraba. Aquéllos creían que el concilio estaba por encima del

papa, pero el partido papal negaba esta posición. En el partido conciliar estaban los obispos españoles, franceses y alemanes apoyados por sus gobernantes seculares. El emperador mismo, aunque era católico y enemigo del protestantismo, creía en el principio afirmado por el Concilio de Constanza, de que el concilio estaba por encima del papa.

La "guerra civil" librada entre papistas y conciliaristas se caracterizó por las vergonzosas escenas producidas durante las sesiones del concilio, así como peleas callejeras y derramamientos de sangre, en medio de los gritos de los rivales: "¡España!", "¡Italia!" Ambos grupos eran demasiado fuertes para ceder completamente. Sin embargo, "las tácticas del papa, que nunca cambiaron durante el largo período de sesiones del concilio, y que finalmente fueron coronadas con el éxito, eran sencillas". T.M. Lindsay describe vívidamente las actividades diplomáticas desarrolladas por el papa durante el concilio:

Mantuvo una mayoría en el sínodo, a cualquier precio, siempre lista a votar según sus indicaciones. Esto se hizo mediante un traslado sistemático de obispos italianos a Trento. Muchos de los más pobres recibieron un subsidio entregado por el Cardenal Sionetta, cuya tarea consistía en mantener automáticamente la mayoría en el concilio y darle las indicaciones de cómo votar. Sus legados tenían el derecho exclusivo de proponer resoluciones; los correos llevaban las propuestas redactadas por las diversas congregaciones a Roma, el papa las revisaba antes que se presentaran al Concilio para ser puestas a votación; los espías le informaban cuáles eran las objeciones de los obispos españoles, franceses y alemanes, y el papa ponía en acción toda clase de influencias sobre ellos a fin de inclinarlos a apoyar su idea; si no lo lograba, no permitía que las propuestas se presentaran al Concilio antes de haber consultado y negociado con los monarcas por medio de agentes especiales. Las valijas del correo papal, portadoras de los cánones y decretos propuestos, circulaban por todas las cortes de Europa antes de ser presentados al Concilio, y los obispos discutían y votaban sólo los que ya se habían decidido

a sus espaldas y sin su conocimiento.⁸

Al final, en su última sesión, el Concilio “dejó enteramente en manos del papa la confirmación de todos sus decretos y la elección de las medidas que considerara pertinentes para aplicarlos”.⁹

A menos de un mes de la clausura del Concilio (4 de diciembre de 1563) el papa Pío IV publicó una bula en la cual reclamaba el derecho exclusivo de interpretar sus decretos, y un año después ya había redactado la “Profesión de fe Tridentina” o “Credo de Pío IV”, imponiéndola obligatoriamente a los creyentes, como parte integrante de la fe católica, “fuera de la cual nadie puede salvarse” (Art. 12). El artículo 10 dice: “Reconozco a la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana como madre y señora de todas las iglesias; y prometo y juro verdadera obediencia al obispo de Roma, sucesor de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles y Vicario de Cristo”.¹⁰

Galicanismo

Durante la última mitad del siglo XVII se levantó en Francia un movimiento clandestino para organizar una Iglesia Francesa, llamado Galicanismo. Su objetivo principal era romper el yugo de la autoridad papal, y sus raíces se remontaban a muchos movimientos similares producidos durante los siglos anteriores. La Declaración Galicana, también conocida como Los Cinco Artículos Galicanos, fue formulada y aprobada por la asamblea del clero francés el 19 de marzo de 1682.

Martin E. Marty hizo un bosquejo de los cuatro puntos principales de esta declaración: “1) El papa y la iglesia no tienen poder ni autoridad sobre los príncipes temporales; 2) los decretos de Constantino, donde se expresa la superioridad de los concilios generales sobre los papas, todavía están en vigor; 3) la tradición local demanda prudencia de parte del papado cuando ejerza autoridad; 4) la iglesia debe ratificar los decretos en materia de fe antes de convertirse éstos en absolutos y permanentes en su carácter obligatorio”.¹¹

El rey Luis XIV aceptó la Declaración Galicana, pero fue

condenada por el papa Alejandro VIII (1690) y el rey tuvo que retractarse de ella (1692) bajo la influencia de los Jesuitas. Ello no obstante, se propagó ampliamente durante el siglo XVIII y se volvió a adoptar oficialmente en el tiempo de Napoleón. El Sílabo de Errores que publicó el papa Pío IX (1864) incluía una condena de los principios galicanos cuando declara que es un error que “puedan establecerse iglesias nacionales después de haberse retirado y separado completamente de la autoridad del Pontífice Romano”.¹² Después del Concilio Vaticano I el Galicanismo volvió a separarse del catolicismo romano, pero históricamente vivió en el movimiento “Católico Antiguo” que surgió en Alemania después del Concilio Vaticano I, y en ese contexto lo analizaremos.

La revolución del Concilio Vaticano I

Ya hemos visto cómo, siglo tras siglo, se libró un feroz conflicto en el seno de la Iglesia Católica por causa de la supremacía papal. El clímax se produjo el 18 de julio de 1870. El Concilio Vaticano I no fue, en ningún sentido, universal. Fue un Concilio exclusivo de la Iglesia Católica Romana, y ni siquiera esa parte de la cristiandad estuvo perfectamente representada. La composición numérica del concilio y las bases representadas son una clara señal de que existía un conflicto interno.

El Concilio Vaticano I fue el más grande celebrado en toda la historia. La asistencia al Concilio de Trento en sus primeras dos sesiones no excedió la cantidad de 62 obispos, y durante la última sesión sólo 255 miembros firmaron los decretos. En cambio, 1037 obispos estaban autorizados para asistir al Concilio Vaticano I. De éstos, más de setecientos estuvieron presentes en la sesión de apertura, y en breve tiempo el número llegó a 766. Del número total, 541 vinieron de Europa, pero un poco más de la mitad de todos los europeos procedían de Italia. George Salmon ilustra la desproporción existente entre los de varias regiones, lo cual, de hecho influyó sobre la votación final:

No hubo una representación justa de obispos. En primer lugar, la asamblea reunió a unos trescientos obispos titulares, que no representaban a ninguna sede

real, sólo poseían un título honorífico que el papa les había conferido, o algunos obispos misioneros que derivaban sus títulos de lugares donde había pocas congregaciones cristianas, y en algunos casos ninguna... Los doce millones de católicos romanos de Alemania fueron representados en el concilio por catorce obispos; los setecientos mil católicos de los Estados Pontificios, por 62; tres obispos de la minoría —Colonia, París y Cambrai— representaban a cinco millones; y éstos podían ser anulados por cuatro de los setenta obispos napolitanos y sicilianos.¹³

A. B. Hasler puntualiza que antes del Concilio Vaticano I hubo una actitud de observación y cautela de parte de la Curia y de la mayoría de los obispos. Seis años antes del concilio Pío IX había hecho encuestas y consultado con algunos cardenales y obispos, pero descubrió que dentro de la Curia, y en general, había reservas y resistencia. Pero a pesar de todo, el papa estaba dispuesto a imponer el dogma de la infalibilidad. Para apoyarlo contaba con “un pequeño pero incommoviblemente resuelto grupo de unos cincuenta obispos compañeros de armas”. La fortaleza de este grupo residía en el apoyo que recibía del papa. Pero podía contar también con el enérgico apoyo de un gran número de Jesuitas. “En la oposición estaban unos ciento treinta contrarios a la definición de infalibilidad y quinientos obispos que inicialmente estaban indecisos y se mostraban indiferentes”.¹⁴

Se sabe que durante el concilio no hubo libertad de expresión, pues sólo se permitió la publicación de materiales que favorecieran el dogma. “Tal prominencia del papa es característica de un Concilio convocado con el único propósito de proclamar su infalibilidad personal, pero que no tiene precedente en la historia (excepto en algunos concilios medievales)”.¹⁵

La introducción a los *Cánones y Decretos Dogmáticos del Concilio de Trento* dice: “En el nombre de la Santa e indivisa Trinidad: Padre, Hijo, y Espíritu Santo. Este sacro, santo, ecuménico y general Sínodo de Trento, [es] legalmente convocado”.¹⁶ En cambio, los *Decretos Dogmáticos del Concilio Vaticano* de 1870 comienzan con el nombre del papa: “Pío, Obispo, Siervo de Siervos de Dios”.¹⁷ Las implicaciones del cambio en la introduc-

ción de los dos documentos son significativas.

Un gran número de miembros del concilio protestó por la falta de libertad en las sesiones. “Más de cien prelados de todas las naciones firmaron una enérgica protesta (fecha en Roma el 1 de marzo de 1870) contra la agenda del día, especialmente contra la simple mayoría de votos, y expresó su temor de que al fin resultara vulnerada la autoridad del concilio por la ausencia de veracidad y libertad: una calamidad tan horrenda en estos tiempos tan difíciles, que no podría imaginarse otra mayor. Pero esta protesta, como todas las provenientes de la minoría, quedó ignorada”¹⁸.

El 13 de julio de 1870 se tomó una votación verbal. 451 obispos votaron a favor, 62 aceptaron el principio, pero no estaban de acuerdo con los detalles; 88 votaron en contra, y de ochenta a noventa se abstuvieron de votar. No hubo acuerdo unánime sobre el vital dogma de la infalibilidad.¹⁹

El día anterior a la votación final, cincuentaiséis obispos escribieron al papa confirmando su oposición, declarando que no asistirían a la sesión final, y “sesenta miembros adicionales de la oposición partieron de Roma”²⁰.

El momento fatal llegó el 18 de julio de 1870. A pesar de toda la oposición, el dogma de la infalibilidad se aprobó con sólo dos votos en contra. Philip Schaff escribió lo siguiente respecto a aquellos que posteriormente se sometieron a la autocracia papal, sacrificando así su conciencia:

“Johann Ignaz von Döllinger, uno de los más ilustres católicos romanos de sus días, si no el mejor, predijo que, si la doctrina de la infalibilidad se decretaba ‘expondría un punto incalculablemente débil a las iglesias separadas: la griega, la rusa y la protestante. Hasta donde puede preverse, toda la controversia, tal como se ha producido en torno a la Iglesia y la Doctrina Católica, se concentraría más y más en esta doctrina en particular’²¹. Antes del concilio Döllinger escribió varios artículos sobre la historia del papado. En uno de ellos declaró: “Para nosotros, la Iglesia Católica no es, en ningún sentido, idéntica al papismo. Así, a pesar de la externa y aparente comunión de la Iglesia, internamente estamos profundamente divididos de aque-

llos cuyo ideal eclesial es un reino universal gobernado espiritualmente y, donde sea posible, incluso políticamente por un solo monarca. Este es un reino de compulsión y opresión".²²

Muchos católicos romanos destacados se habían opuesto al dogma, pero Ignaz Von Döllinger no se sometió ni sacrificó su conciencia en aras de la autocracia papista. Al regresar del concilio escribió estas palabras al Arzobispo von Scherr:

No puedo aprobarla como teólogo, porque toda la genuina tradición de la iglesia se opone a ella irconciliablemente. No puedo aprobarla como historiador, porque como tal, sé que los persistentes esfuerzos para llevar a la práctica la teoría de una soberanía universal ha costado a Europa ríos de sangre, ha perturbado y arruinado países, sacudido hasta sus fundamentos el hermoso edificio orgánico de la constitución de la Antigua Iglesia, y engendrado, alimentado y mantenido los peores abusos dentro de la iglesia. Finalmente, debo rechazarla como ciudadano porque, con las demandas de sumisión de los Estados y los monarcas, e incluso del orden de las cosas políticas en su totalidad al poder papal, y por la excepcional posición reclamada en su favor por el clero, pone las bases para una interminable y fatal discordia entre el Estado y la Iglesia, entre el clero y los legos".²³

Después del concilio Ignaz von Döllinger usó su influencia en las actividades que condujeron a la formación de las Antiguas Iglesias Católicas en Alemania, Suiza, y Austria. Aquellos que rechazaron el nuevo dogma de la infalibilidad papal fueron excomulgados en estos países, y en consecuencia formaron sus propios obispados. El movimiento de las Antiguas Iglesias Católicas condujo a la organización de iglesias nacionales, que se integraron en la Unión de Utrecht en 1889. Una Antigua Iglesia Católica se había formado en Holanda desde el siglo XVII como resultado de una disputa entre el arzobispo y el capitulo de Utrecht. El impase se produjo por la conservación de sus antiguos privilegios y por la oposición a la influencia jesuítica que buscaba para Roma el control total.

También se organizaron obispados de la Antigua Iglesia

Católica en Polonia, Croacia e Italia durante el siglo XIX. Aunque la Antigua Iglesia Católica es sólo una pequeña parte de la cristiandad en la actualidad, nos recuerda el conflicto interno que siempre estuvo presente dentro del catolicismo romano concierne a la supremacía papal y la jurisdicción universal. La posición de los Antiguos Católicos permanece como el punto de vista no oficial de un gran sector del catolicismo romano. Antes del Concilio Vaticano II muchos clérigos y teólogos esperaron que el concilio que se acercaba podría, de una manera o de otra, diluir la autoridad parcializada del papa, especialmente en relación a los obispos. Retomaremos más adelante este tema y el del Concilio Vaticano II.

Una Iglesia con un Estado soberano y poder secular

E

l catolicismo romano tiene como cabeza a un persona en quien se combinan la soberanía religiosa y el poder secular. ¿Cómo se desarrolló este tipo de soberanía? ¿Por qué insistiría una iglesia en ser tal y Estado soberano al mismo tiempo?

La condición del papado en su calidad de Estado secular y la pretensión del pontífice romano de influir en los asuntos seculares y nacionales fueron puestos de relieve —tanto por sus defensores como por sus opositores— cuando el papa y el presidente Ronald Reagan anunciaron que se establecerían relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y el Vaticano. Estas nuevas relaciones se confirmaron el 10 de enero de 1984 con la designación de William A. Wilson como el primer embajador norteamericano ante la Santa Sede.

Al afirmar su condición de única “verdadera Iglesia Católica”, el papado no constituye únicamente una iglesia, sino también un Estado, y al ejercer sus funciones como tal, tanto externa como internamente, es también una iglesia universal. Este doble papel del Catolicismo Romano es lo que, en un sentido especial, lo convierte en un enigma y alienta lo que parece ser una contradicción teológica, eclesiológica y política.

El ethos del papado, que condujo a las relaciones diplomáticas oficiales con los Estados Unidos, es el resultado de siglos de historia y sólo puede comprenderse a la luz de esa historia. Ahora consideraremos la historia de los orígenes, desarrollo y vicisitudes de los Estados Pontificios, llamados también Estados de la Iglesia o el Patrimonio de San Pedro.

El emperador Constantino

Propiedad y organización eclesiásticas

Cuando el Cristianismo creció y durante el siglo IV llegó a ser la religión oficial del Estado como iglesia imperial, adquirió riqueza y poder y estableció su propia organización semipolítica. Como resultado de ello comenzaron a gestarse y a surgir nuevas creencias y actitudes hacia el poder político. La iglesia estuvo cada vez más consciente de sí misma, y la gente desarrolló una tendencia a menospreciar la autoridad política secular y a exaltar, por contraste, la autoridad espiritual de la iglesia; hecho que finalmente sembró el concepto de que ella no sólo era la fuente de la teología, sino también de la ley y del poder secular. Este concepto comenzó a arraigarse en la época de Constantino.

Tras declararse cristiano, Constantino lanzó una decidida campaña de unificación del Estado secular con la iglesia cristiana a través de los más estrechos lazos posibles. Mediante un decreto proclamado el año 321, confirió a la iglesia el derecho legal de poseer propiedades, e impuso la observancia del domingo como día oficial de adoración. Constantino apoyó generosamente a la iglesia y al clero con dinero, edificios y propiedades. Siguiendo este ejemplo, muchas familias ricas donaron grandes propiedades fuera de Roma y por toda Italia, convirtiendo a la iglesia, en el siglo V, en el mayor terrateniente. También obtuvo propiedades fuera de Italia.

Conviene destacar otro factor. El reconocimiento de la iglesia hecho por Constantino, y su subsecuente asociación con el Imperio Romano, influyó poderosamente en la organización práctica de la iglesia, la cual se hizo conformar con la organización civil del Imperio. Cuando el Cristianismo se expandió hubo un obispo para cada ciudad y su correspondiente territorio. "El poder

y prestigio del clero se incrementó cuando el obispo llegó a ser la figura más importante en la vida ciudadana y el representante de la comunidad entera".¹ Los obispados se agruparon en provincias, tal como estaban organizados los distritos con propósitos civiles, y el obispo de la capital de la provincia llegó a ser el metropolitano o arzobispo de la diócesis. "La culminación lógica de todo este proceso convirtió a la capital del imperio en el centro eclesiástico por excelencia."² En el año 326 Constantino se trasladó a su nueva capital, Constantinopla; y durante algún tiempo la autoridad del obispo de Roma se vio amenazada, no sólo por Antioquía y Alejandría, sino también por la Sede de Constantinopla. Finalmente este traslado de la capital constituyó una ventaja para el obispo de Roma. Ya no estaba opacado por el emperador ni siquiera por los representantes imperiales, hecho que elevó su prestigio. Paulatinamente se convirtió en un personaje imprescindible en los destinos de la urbe. El obispo de Roma tomó "las prerrogativas imperiales que habían quedado vacantes; y quedó, por largos períodos, sin rival político en el occidente; y cuando el poder imperial desapareció, él surgió como el único símbolo y la única fuente de autoridad."³ La ausencia del emperador dejó a Roma en manos de los papas quienes gradualmente desarrollaron el poder temporal y los Estados de la Iglesia.

Las invasiones bárbaras

El obispo de Roma cobra prestigio

El origen del poder temporal de los papas y los Estados de la Iglesia está estrechamente relacionado con las invasiones de los bárbaros a Italia y Europa Occidental. Los Estados Pontificios se remontan a las ruinas de la Europa Occidental. En los aciagos momentos cuando Roma fue saqueada por Alarico en el año 410, el papa Inocencio I era, virtualmente, "gobernador" de la ciudad.

A medida que el imperio declinaba, durante el siglo V, el obispo de Roma llegó a ser el representante de la tradición romana, la que transfirió a la religión cristiana, con lo cual ésta experimentó una romanización. Este hecho se registra en la obra de León el Grande (papa de 440-461). En un discurso dirigido a los habitantes de la ciudad de Roma, el día de la fiesta de San Pedro

y San Pablo, pudo decir: “Estos (Pedro y Pablo) son los que os trajeron la gloria de ser considerados una nación santa, un pueblo elegido, una ciudad y un sacerdocio real, para que llegaseis a ser la cabeza del mundo por la Santa Sede de San Pedro”.⁴

El papa Gregorio el Grande (590-604) fue, no sólo la cabeza espiritual de la Europa Occidental, sino, virtualmente, el rey de Italia. “En la persona de Gregorio, el Obispo de Roma llegó a ser, por primera vez, en actos y en influencia, cuando no en autoridad reconocida, un soberano temporal”.⁵

El desarrollo ulterior de la supremacía papal está estrechamente relacionado con las conquistas islámicas. El progreso del Islam fue extraordinario. Mahoma murió el año 632, y durante la década que siguió a su muerte los musulmanes conquistaron Siria, Palestina, Persia y Egipto. Cartago cayó el año 670 y la invasión de España comenzó en el 711. Constantinopla fue sitiada en 1668, pero no capituló. Las conquistas islámicas redujeron a la insignificancia a tres de las cuatro sedes apostólicas del oriente: Antioquía, Jerusalén y Alejandría. La sede de Constantinopla se debilitó y la iglesia de Africa, mutilada durante largo tiempo, murió finalmente. A medida que el Imperio de Oriente y la Iglesia de Oriente iban reduciéndose, la Sede de Roma se convertía en la principal representante de la cristiandad y esta posición se fortaleció cuando la iglesia conquistó nuevos territorios en el occidente.

En Inglaterra la antigua Cristiandad Céltica fue suprimida y sus adeptos perseguidos por los invasores bárbaros del norte de Europa que se establecieron en los territorios ocupados. Agustín, un monje que el papa Gregorio el Grande envió a Inglaterra, inició la obra de cristianizar a estos bárbaros y ganar para la iglesia romana lo que quedaba del antiguo cristianismo celta. Poco a poco el Cristianismo Romano, en su versión única, se abrió paso en la mayoría de las Islas Británicas. En Alemania, la obra de sujetar el Cristianismo a Roma fue realizada por Bonifacio (680-755), un monje de origen británico. Bonifacio mantenía constante correspondencia con los papas, cuyas decisiones procuraba y observaba en todas las dificultades. De él se ha dicho: “Odiaba toda forma de individualismo e independencia nacional en asuntos eclesiásticos. Para él, el verdadero cristianismo era

idéntico al romanismo, e hizo de Alemania un reino tan leal al papado, como lo era su nativa Inglaterra. A los que trabajaban sin autoridad papal los consideraba como peligrosos mercenarios, ladrones y robadores que subían por otra parte”.⁶

El dogma de los dos poderes

El dogma de los dos poderes, el espiritual y el temporal, es el punto de partida para comprender las relaciones del Estado y la iglesia durante la Edad Media. Los papas procuraron conciliar los dos poderes y su objetivo apeló, filosóficamente, a la mentalidad medieval que consideraba el universo como una unidad. Otto Gierke señala que: “El pensamiento político, cuando es genuinamente medieval comienza con el Todo, pero adscribe un valor intrínseco a cada Todo parcial incluyendo lo individual”. Pero, puesto que lo individual es parte del Todo, “el principio constitutivo del universo es la Unidad. Dios, el Uno Absoluto, es antes y está por encima de toda la Pluralidad del Mundo, y es la única fuente y el único objeto de todo ser”.⁷ Cuando “una Comunidad Externa y Visible, que abarcaba toda la humanidad” se postulaba, se consideraba que:

En todos los siglos de la cristiandad medieval, que en destino es idéntica a la humanidad, se coloca frente a nosotros como una comunidad universal y única, fundada y gobernada por Dios mismo. La humanidad es un “cuerpo místico”; es un “pueblo” o “gente” único e internamente conectado; es una corporación omniabarcante (*universitas*), que constituye ese Reino Universal, espiritual y temporal, que puede llamarse la iglesia universal (*ecclesia universalis*) o, con igual propiedad, la Mancomunidad de la Raza Humana (*respublica generis humani*). Por tanto, si ha de lograr un solo propósito, necesita Una Ley (*lex*) y Un Gobierno (*unicus principatus*).⁸

El partido papal buscó la solución al problema de los dos poderes afirmando la soberanía del poder espiritual. Un argumento a favor de la preeminencia sacerdotal fue el Estado teocrático judío de la antigüedad; otro, que la salvación de las almas era más importante que la regulación de la vida terrenal del hombre.

Un tercer argumento surgió del hecho de que el rey no es más que un lego. Por lo tanto, se reclamó el derecho de la iglesia de condenar y castigar cualquier mala acción del rey y también decidir cuáles de sus actos eran malos. Además, se consideró que el Estado es de origen terrenal, y no de origen celestial como la iglesia.

Antes del pontificado de Gregorio VII las relaciones entre el *sacerdotium* (sacerdocio) y el *regnum* (autoridad civil) habían sido formuladas por San Pedro Damiano (1007-1072) y el Cardenal Humberto (c. 1061). San Damiano expresó la existencia de una estrecha relación entre los dos:

“El rey se fundirá en el pontífice romano y el pontífice romano en el rey”, porque, como dijo, “en un Mediador entre Dios y el hombre, estos dos, el *regnum* y el *sacerdotium*, están ligados por un misterio divino...” Sin embargo el mismo Damiano creía que la Iglesia Romana era superior, no sólo a toda otra autoridad eclesiástica, sino a todo poder secular también.⁹

El Cardenal Humberto usó la analogía del cuerpo y el alma para expresar la relación entre los poderes religioso y secular. “Al poder espiritual, como fuerza directriz de todo el cuerpo de la cristiandad, le tocaba decidir qué debería hacerse, para que el poder temporal hiciera efectivas las decisiones”.¹⁰ Otra comparación medieval era la del sol y la luna. Del mismo modo que el sol es superior a la luna, el *sacerdotium* es superior al *regnum*. Ya hemos señalado que desde el tiempo de Gregorio VII se demostró “que todos los arreglos políticos debieran considerarse como parte y porción de la organización eclesiástica”. Otto Gierke escribe:

Si la humanidad es una, y si ha de haber un solo Estado que comprenda a toda la humanidad, ese Estado no puede ser otro que la iglesia que Dios mismo ha fundado, y toda soberanía temporal sólo puede ser válida en cuanto es parte y porción de la iglesia. Por lo tanto, la iglesia, siendo el único y verdadero Estado, ha recibido por mandato de Dios la plenitud de todos los poderes espirituales y temporales, puesto que son partes integrales del Único Poderoso. La Cabeza de este Estado omniabarcante es Cristo. Pero, siendo que

debe lograrse ya la unión de la humanidad en este mundo, Su reino celestial debe tener un representante terrenal. Como Vice-Regente de Cristo, la cabeza terrenal de la iglesia es la única y singular cabeza de la humanidad. El papa es el tenedor del cetro de lo que es en principio un Imperio sobre la comunidad de los mortales. El es su rey y sacerdote; su monarca temporal y espiritual; su legislador y juez supremo en todas las causas.¹¹

La solución medieval para el problema de la unidad de la humanidad como se ha expresado, tiene mucho en común con el ecumenismo católico. (Este último se analizará en conexión con otro tema.) Pero tanto entonces como ahora, el marco teológico es el mismo. La caída del Imperio Romano y el rápido avance de la cristiandad condujo a una situación en la cual el obispo de Roma, ahora cabeza de la iglesia occidental, en algunos momentos tuvo mayor poder y prestigio que los mismos reyes de las naciones cristianas. Fue así como en “la Edad Media, la iglesia no era un Estado; era el Estado; el Estado, o más bien la autoridad civil (pues no se reconocía una sociedad separada), era simplemente el departamento de policía de la iglesia”. El historiador John N. Figgis continúa diciendo que “la iglesia tomó del Imperio Romano su teoría de la jurisdicción universal o absoluta de la autoridad suprema, y la desarrolló en la forma de la doctrina de la *plenitudo potestatis* del papa”.¹²

Durante la Edad Media la iglesia se apoderó de las prerrogativas que había dejado vacante el Imperio Romano. Se convirtió en una institución política. La iglesia enarboló la espada. Esto se ilustra por medio de las Cruzadas, que transfirieron el liderazgo de Europa de las manos del emperador, a las del papa, e influyeron directamente en el desarrollo de la supremacía papal. La importancia de las Cruzadas como catapulta para impulsar la causa del papado es muy bien expresada por George A. Campbell: “La primera Cruzada fue un recurso desesperado para restaurar la autoridad de la iglesia que estaba casi perdida, y el éxito obtenido fue más allá de las más atrevidas expectativas de Urbano (el papa)”.¹³

El efecto inmediato de las Cruzadas se dejó sentir en la apertura de “nuevos campos a la ambición de la jeraquía, y estimular grandemente su capacidad para la organización política. Fue este impulso el que dio nacimiento a las Cruzadas, y lo que capacitó a los papas —que se mostraron como los líderes legítimos de una guerra religiosa— para aprovecharse de ellas con el fin de cumplir sus propios fines”.¹⁴

La imagen del papado cobró prestigio gracias a la coronación de los emperadores que el mismo papa efectuaba. Al parecer era el papa quien confería el poder imperial a uno de sus elegidos. Por eso, a la coronación de Carlo Magno, ocurrida en la Navidad del año 800, se le llama “el evento capital de la Edad Media” y “uno de los pocos de los cuales se puede decir, tomándolos llanamente, que si no hubieran ocurrido, la historia del mundo habría sido diferente”.¹⁵ Mientras que Carlo Magno consideraba al papa como su prelado de más alta jerarquía, la impresión general de la coronación que se conservó en la mente de las generaciones sucesivas fue el cuadro del papa colocando la corona en la cabeza del rey arrodillado. “La imagen de un emperador siendo coronado por un papa nunca antes se había visto. De ahí en adelante, la basílica de San Pedro se consideró la cuna del imperio, cuyo renacimiento lo debía al vicario apostólico, el papa”.¹⁶ Para el papa, el acto de coronación significó una declaración definitiva de independencia del emperador de oriente como gobernante legal de Roma. Según Alcuino (Consejero de Carlo Magno), quien parece haber participado en el proyecto de coronación, “el papa ocupaba el primero, el emperador el segundo y el rey el tercer grado en la escala terrenal de dignidades”.¹⁷

El origen de los Estados Pontificios

Consideremos brevemente el verdadero origen de los Estados Pontificios. En el año 726 se produjo una seria controversia entre Roma y el Imperio de Oriente. El emperador León III (717-741) ese año expidió un decreto contra la adoración de íconos, es decir, imágenes religiosas y pinturas. Germano, el patriarca de Constantinopla, se opuso al emperador y renunció a su dignidad episcopal, y Anastasio, uno de los seguidores del

emperador, fue consagrado como patriarca. El papa Gregorio II (715-731) escribió una violenta carta al emperador en la que expresaba su total oposición al decreto.

Su sucesor, el papa Gregorio III (731-741) continuó resistiendo al emperador León III. Por su parte el emperador envió una flota a castigar al papa, a Roma y a Italia, pero ésta naufragó. León, en un acceso de ira, suprimió al papa la fracción del Imperio Oriental que estaba bajo su jurisdicción y la adjudicó al dominio del patriarca de Constantinopla. Esta pérdida fue ampliamente compensatoria, porque como resultado de ello el papa se sintió liberado del dominio del emperador. Ahora el único gobernante de los romanos era el papa. Incomunicado y sin la ayuda del emperador, amén de estar amenazado por los lombardos en el norte de Italia, el papado se refugió en los carolingios.

En adelante, el desarrollo del poder papal estaría estrechamente ligado al crecimiento de la dinastía carolingia entre los francos. Carlos Martel había derrotado a los musulmanes el año 732, pero rehusó ayudar al papa Gregorio III en 739, durante su campaña contra los lombardos. Sin embargo, su hijo Pepino buscó el consejo del papa en cuanto a si él o los Merovingios tenían el derecho a la sucesión del trono de Francia. El papa lo apoyó y así autorizó la usurpación. En el año 751 Pepino fue ungido al estilo de los monarcas israelitas. El papa había ayudado a Pepino y muy pronto se le pediría a éste ayudar al papa.

En el año 751 Ataúlfo, rey de los lombardos, capturó Ravena, que era el asiento del exarcado representante del emperador, cuya corte estaba en Constantinopla. El papa Esteban II (752-757), separado del emperador por el asunto de la controversia iconoclasta, y no pudiendo lograr ninguna concesión de Ataúlfo, cruzó los Alpes para buscar el apoyo de Pepino. Pepino y sus príncipes prometieron ayudar al papa. Esteban II ungió a Pepino junto con sus dos hijos.

Pepino condujo un ejército a Italia y derrotó a los enemigos del papa en el año 754. So pretexto de otro levantamiento de los lombardos, Pepino volvió a aparecer en escena, por virtud de una carta papal escrita en el nombre de Pedro. La carta decía:

Yo, Pedro apóstol, siendo establecido por el poder de Cristo, el Hijo del Dios viviente, para ser una luz a todo el mundo.... A esta Apostólica Iglesia Romana de Dios, que se me ha confiado, está ligada vuestra esperanza de vida eterna. Yo, que os he adoptado como hijos, os pido defender este Estado Romano de todos sus enemigos... Dad ayuda a mi pueblo de Roma ahora, a fin de que yo pueda ayudaros en el más allá, en el día del juicio... Por mano de mi Vicario os he confiado la Iglesia a fin de que la defendáis de sus enemigos, pues el Señor la ha confiado a mi cuidado... Si venís rápidamente en mi ayuda, entonces, apoyados por mis oraciones, vosotros podréis, después de haber vencido a vuestros enemigos en esta tierra y de haber sido felices aquí, gozar los dones de la vida eterna; pero si, contrariamente a lo que espero, vosotros diferís vuestra ayuda, sabed que habréis sido cortados de la vida eterna.¹⁸

La carta produjo el efecto deseado. Pepino volvió con su ejército, y las fuerzas lombardas fueron destruidas completamente el año 755. Lo que sigue es de la mayor relevancia en relación al poder temporal de los papas. Pepino “declaró a los embajadores del oriente que demandaban la restitución de Ravena y sus territorios al imperio Bizantino, que su único objeto en la guerra había sido mostrar su veneración por San Pedro”. Todas las ciudades y las tierras que Ataúlfo había conquistado fueron otorgadas a la Sede Apostólica. Esto significaba que el papa había llegado a ser el soberano indiscutible, no sólo de todo el exarcado de Ravena, sino también el virtual gobernante de una gran parte de Italia. “Esta donación de Pepino es el fundamento del patrimonio de San Pedro”.¹⁹ Si bien es cierto que el papa había ejercido anteriormente poder temporal, no es menos cierto que teóricamente había sido responsable ante el emperador, a través de sus representantes cuya sede estaba en Ravena. Pero ahora el papa era un gobernante efectivo. Por lo tanto, el poder papal en su propio Estado y más allá de él, data del año 756, mismo que continuó hasta 1870, para luego reiniciarse nuevamente en 1929.

El catolicismo romano fue el elemento unificador del

imperio durante el reinado de la dinastía carolingia. Cuando el imperio carolingio se dividió en tres partes el año 843, este hecho debilitó el poder de los gobernantes seculares en comparación con el que poseía el papado. Las naciones modernas de Francia y Alemania tienen sus orígenes en la fragmentación ocurrida el año 843.

Los Estados de la Iglesia y los fraudes

El origen de la soberanía temporal de los papas está relacionado con ciertos fraudes famosos. Uno de los más importantes es el de la “donación de Constantino”, que se ha llamado la “piedra angular del poder papal”.²⁰ Este documento data del año 744 y fue redactado en Roma, probablemente en el palacio de Le-trán.²¹ “*La Legenda sancti Silvestrei*, algo así como una versión romántica de la conversión de Constantino, hecha a fines del siglo V, es la base para la ‘Donación de Constantino’”.²² La leyenda Silvestre-Constantino relata cómo el papa Silvestre sanó a Constantino de la lepra, y éste, como retribución, “confirió al pontífice Romano el privilegio por el cual se convertía en cabeza de todos los sacerdotes dentro del Mundo Romano, exactamente como los jueces tenían al rey como su superior”.²³

Lo que la *Legenda* sugería quedó bien expresado por la Donación de Constantino, como se ilustra por el siguiente pasaje proveniente de dicho documento:

Al santísimo y bendito padre de padres Silvestre, obispo de la ciudad de Roma y papa, y a todos sus sucesores los pontífices que se sentarán en la Sede de San Pedro hasta el fin de los tiempos... (Pedro) se sabe que fue constituido Vicario del Hijo de Dios, del mismo modo, los pontífices, que son representantes de ese príncipe de los apóstoles, deberían obtener de nosotros y de nuestro imperio el poder de una supremacía mayor de la que la clemencia terrenal de la serenidad de nuestro imperio le ha concedido. Decretamos que esta santa Iglesia Romana sea honrada con veneración; y que, en mayor grado que nuestro imperio y nuestro trono terrenal, la santísima Sede de San Pedro sea gloriosamente exaltada; habiéndole concedi-

do nosotros el poder imperial, la dignidad de gloria, el vigor y el honor... él tendrá también la supremacía sobre las otras cuatro sedes principales... así como sobre todas las iglesias de Dios en el mundo entero... He aquí, nosotros, habiéndole concedido al ya nombrado bienaventurado pontífice, nuestro padre Silvestre el papa universal, también nuestro palacio como ya se ha dicho, la ciudad de Roma y todas las provincias, distritos y ciudades de Italia y de las regiones occidentales; cediéndoselas, por nuestra inviolable donación, a su poder e imperio, y el de los pontífices, sus sucesores.²⁴

Durante siete siglos éste, que es “el más asombroso de todos los fraudes medievales”, se impuso como “creencia incuestionable de toda la humanidad”.²⁵ La *Donación* dio antigüedad efectiva a los más elevados conceptos de la supremacía papal. Hizo aparecer al decreto de Justiniano como una simple renovación de un decreto dado anteriormente por Constantino, el primer emperador cristiano. Anuló también las decisiones de los primeros cuatro concilios generales, que sólo concedieron poder al obispo de Roma en su propia provincia, y prohibieron al clero de otras provincias el derecho de apelar a Roma. Roma, como capital del imperio, automáticamente confirió importancia a su obispo, ante quien apelaban las provincias, de la misma forma natural como lo hacían al emperador.

Un poco antes de mediar el siglo IX se perpetró otro gran fraude, conocido como *Decretales Pseudoisidorianas*. Estas decretales se pusieron bajo el nombre falso del obispo Isidoro de Sevilla que murió el año 636. Los historiadores no se han puesto de acuerdo con respecto al autor, pero los eruditos concuerdan en que fueron redactadas por algunos eclesiásticos de la iglesia de Francia y que constituyen “en extenso grado, un fraude de la Alta Iglesia hecho conscientemente”.²⁶

Las *Decretales Pseudoisidorianas* son una colección de leyes eclesiásticas, genuinas en su mayoría, y un gran número de cartas de los papas, la mayoría falsas. Al juntar las cartas con el material genuino, las hace parecer auténticas. La colección incluye también la Donación de Constantino. Durante el Renacimiento se

demonstró que este documento era falso. Si bien los eruditos católicos reconocieron su falsedad, sostienen que los principios allí expresados son válidos.

El papa Nicolás el Grande y el poder secular

Los resultados inmediatos de las *Decretales Pseudoisidorianas* se vieron en el pontificado de Nicolás I (858-867), también llamado el Grande. Ello se demuestra a través de tres eventos que señalaron su pontificado. El primero tiene que ver con el patriarca de Constantinopla. El emperador depuso al patriarca Ignacio y puso en su lugar a Focio. Tanto Ignacio como Focio apelaron a Roma. Nicolás decidió en favor de Ignacio, pero fracasó en su empeño de reinstalarlo. En la controversia que siguió, las iglesias latina y griega se distanciaron aún más, lo que contribuyó al cisma que se produjo finalmente el año 1054.

El papa Nicolás, en sus cartas a Focio y al emperador, expresó la idea de la supremacía papal con palabras que no pueden ignorarse, pero en total armonía con las *Decretales pseudoisidorianas*. Unas pocas declaraciones de sus cartas dan una vívida descripción de las pretensiones papales: “No se debe tomar una decisión en ninguno de los asuntos que se susciten, sin el consentimiento de la Sede Romana y el Pontífice Romano”. Tras reconocer a Pedro como príncipe de los apóstoles, continúa: “Después de él, sus vicarios, sinceros siervos de Dios, libres de las sombras que suelen desviar a los hombres de la senda recta, han recibido los mismos privilegios, y perseverado firmemente en el gobierno del rebaño del Señor que se les confió”.²⁷ Más adelante dice:

Estos privilegios, por virtud de las palabras de Cristo, fundados en el bienaventurado Pedro, siempre reverenciado en la iglesia, no pueden ser disminuidos ni cambiados; porque los esfuerzos humanos no pueden mover el fundamento que Dios mismo estableció... Los privilegios de esta Sede existieron antes que vuestro imperio, y permanecerán después de vos, y permanecerán inviolables durante todo el tiempo que el Cristianismo sea predicado.²⁸

Como ya dijimos, la pretendida supremacía de Nicolás no

prosperó en este caso, pero más tarde produjo los frutos deseados. Recordemos que Lotario II, rey de Lorena, había repudiado a su esposa y se había casado con su amante.²⁹ Su esposa apeló al papa, quien declaró nula la sanción de divorcio expedida por los arzobispos de Tiers y Colonia; los excomulgó y obligó al rey a recibir de nuevo a su esposa. Hincmar, Arzobispo de Reims, se quejó de que el papa “se proclamara a sí mismo emperador de todo el mundo”.³⁰

Hincmar mismo iba a probar en carne propia, muy pronto, el poder de Nicolás. Hincmar había depuesto a Rothad, obispo de Soissons, y con la ayuda de Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno, puso a Rothad en prisión. Desde allí Rothad apeló al papa, quien lo llamó a Roma y lo reinstaló. A fin de probar su poder sobre un rey y sobre un obispo que no querían reinstaurar al obispo depuesto, el papa citó las *Decretales Pseudoisidorianas*. Se nos dice que Hincmar protestó contra la validez de las nuevas decretales y su aplicación a Francia, y la protesta subsistió durante muchos siglos en las Libertades Galicanas hasta que quedaron sepultadas en el abismo del absolutismo papal del Concilio Vaticano de 1870.³¹

El pontificado del papa Nicolás I marca el punto culminante del poder papal durante los siguientes dos siglos.

El papado cae en el abismo

Las causas que originaron la larga decadencia del poder papal, tras escalar las alturas a las que lo había llevado Nicolás, pueden “hallarse en los papas débiles, impíos, mundanos, en la anarquía y confusión política de Italia y en el feudalismo”. En consecuencia “la iglesia estaba cosechando el resultado de su íntima alianza con el Estado. Todos sus logros durante esta época fueron de carácter secular. El poder espiritual y moral de la cristiandad latina descansaba bajo la atmósfera de corrupción, egoísmo y pasiones mundanas que la envolvía y que casi la asfixiaba”.³²

La degeneración afectó todas las funciones de la iglesia. Los obispados, generalmente, se obtenían por herencia, y los oficios, ordenación y ritos normales de la religión sólo se podían

recibir mediante el pago de dinero. En otras palabras, la Iglesia Romana se había convertido en una institución política. La mezcla de la supremacía espiritual con la temporal comprometió, inevitablemente, la autoridad espiritual. Esto se hizo más evidente porque el gobierno del papa, en términos generales, no era mejor que el de los gobernantes seculares.

Es difícil describir la degradación en la cual cayó el papado muy poco después de Nicolás I. Durante algunos años, un papa seguía a otro, instituidos en la silla de Pedro por turbas rivales de la ciudad de Roma. Por ejemplo, en ocho años reinaron nueve papas, uno detrás de otro, y en muchos casos sufrieron una muerte violenta en manos de sus oponentes. Más adelante, durante algunos años, el papado fue “el reino de las ramerías”. El noble romano Teofilacto y sus dos hijas, Teodora y Marozia, dieron este nombre al papado. El papa Juan XI (931-936), era hijo de Marozia. Alberio, su otro hijo, dirigía y controlaba las elecciones papales. El papa Juan XII (955-963), hijo de Alberio, fue hecho papa a la edad de diecisiete o dieciocho años.

Duchesne describe los vicios y la inmoralidad de Juan XII: “Sus amores ilícitos eran tema del dominio público, porque no se contenían, ni por lazos sanguíneos ni por respeto a las personas”.³³ Cuando Juan XII sintió amenazado su poder por Berenger II, el nuevo monarca italiano, pidió ayuda a Otto, rey de Alemania. Otto vio una oportunidad de extender su poder y con un poderoso ejército conquistó Italia y fue proclamado rey. Después de jurar que protegería a la Santa Sede y la libertad de Roma, fue coronado emperador por el papa Juan XII en el año 962. Este fue el comienzo del así llamado ‘Sacro Imperio Romano’, que duró hasta el año 1806. De aquí en adelante, la historia del papado estaba íntimamente ligada a la del imperio. Los papas eran nominados por los emperadores, sin ninguna o muy poca consideración a su idoneidad personal.

A mediados del siglo XI tres papas contendían por la silla papal. El emperador alemán, Enrique II (1039-1056), intervino y desterró a los tres. Un sínodo reunido en Roma concedió a Enrique “el derecho de nombrar al supremo pontífice”, y la explicación dada fue que “el sacerdocio romano ha perdido el respeto del

mundo, más por su habitual simonía que por la flagrante corrupción de sus costumbres. Y fueron forzados a recibir como obispo a un alemán tras otro, por mandato de un gobernante tan poderoso, tan severo y tan piadoso".³⁴ El emperador Enrique III rescató al papado, pero él y sus sucesores descubrieron que el papado, en su búsqueda del poder temporal, resultó ser su peor enemigo.

El papa Gregorio VII: *El papado resurge del abismo*

La orden monástica de Cluny fue la que más se destacó en la obra de reconstrucción moral del papado. Esta orden no estaba bajo una jurisdicción episcopal ni secular, sino bajo la protección directa del papa.

En su forma de organización "los clunitas llegaron a ser algo muy semejante, según la concepción de aquel tiempo, a lo que los Jesuitas llegarían a ser varios siglos más tarde: una sociedad de hombres gobernada autocráticamente en el seno de la iglesia".³⁵ Es natural, por lo tanto, que el papado fuera gobernado por hombres provenientes de esa "sociedad de hombres autocráticamente gobernada", en la hora de mayor esplendor de su poder temporal. El papa Gregorio VII (1073-1085) estaba inspirado por los ideales de la orden monástica de Cluny donde había servido. En gran medida Gregorio VII tuvo éxito en la realización de los ideales del *Dictatus Papae*, que concedía poderes absolutos al papa.

Gregorio envió al Cardenal Hugo Cándido a España, recordando a sus gobernantes que "todo el reino de España es, y ha sido desde tiempos antiguos, parte y porción del patrimonio de San Pedro". También añadía que "ningún territorio que alguna vez estuvo anexado a la iglesia podía arrebartársele por ningún acto de autoridad humana, ni por ninguna presión de circunstancias externas".³⁶ Los Normandos que invadieron Italia se unieron al papa "por medio de un juramento de lealtad civil, *sin tomar en cuenta la supremacía del imperio*, sobre los territorios ocupados. En Italia central el papa tenía el control "por medio de la devota adhesión de las condesas Beatriz y Matilda de Toscana".³⁷ En pocas palabras se puede decir de Gregorio: "Ninguna región era

tan remota ni tan bárbara que él no alcanzara con sus ideas de unificación eclesiástica y soberanía papal".³⁸ No extraña entonces que a Gregorio VII se le llamara el gobernante universal.

El apogeo del papado y sus consecuencias

El papa Inocencio III (1198-1216) llevó al papado a la cumbre de su grandeza. Respecto a la relación entre el papado y el imperio escribió:

El Creador del universo estableció dos grandes luminarias en el firmamento celeste; la luz mayor para que señorease en el día, la luz menor para que señorease en la noche. Del mismo modo, para el firmamento de la iglesia universal, de la cual se dice que es el cielo, señaló dos grandes dignidades; la mayor para que señorease sobre las almas,... la menor para gobernar sobre los cuerpos... Estas dignidades son la autoridad pontificia y el poder real. Además, la luna deriva su luz del sol, y es verdaderamente inferior al sol tanto en tamaño como en calidad, en posición tanto como en efecto. De la misma manera, el poder real deriva su dignidad de la autoridad pontificia.³⁹

En cuanto a las elecciones imperiales Inocencio III reconoce que el derecho pertenece a los príncipes. "Pero los príncipes debieran reconocer, y seguramente reconocen, que el derecho y la autoridad para examinar a la persona elegida para ser rey (para ser elevada a la dignidad imperial) pertenece a nosotros que la ungimos, consagramos y coronamos".⁴⁰

Según lo expresó Inocencio III, el poder temporal del papa tiene su fuente en la supremacía espiritual como Vicario de Jesucristo. Los monarcas de Europa experimentaron esta supremacía en una forma muy literal. En el año 1197, cuando murió el emperador Enrique VI, Alemania se dividió entre Felipe de Suabia y Otto de Brunswick. Inocencio III los puso uno contra otro y recibió concesiones de ambos. Finalmente apoyó al hijo menor de Enrique VI y fue coronado como Federico II. En rigor puede decirse que el papa Inocencio III fundó la sucesión imperial. En un acto de reciprocidad, Federico II confirmó la soberanía papal sobre el territorio que comprendía la Italia central de costa a

costa.

En sus relaciones con Francia el papa sostuvo la causa de la justicia y la moral con firmeza, aun en el caso del rey. El rey Felipe se había divorciado injustamente de su esposa. Por este pecado el país entero fue puesto en entredicho y el rey obligado a recibir de nuevo a la reina.

En ese tiempo la tercera potencia de Europa era Inglaterra. Aquí el papa se negó a confirmar al candidato del rey Juan como arzobispo. Cuando éste resistió, el papa puso a toda la nación en entredicho, excomulgó al rey y declaró su trono legalmente vacante. Finalmente el rey se sometió al papa y lo declaró señor de Inglaterra.

Durante los siglos XII y XIII los papas compitieron con los emperadores de la dinastía Hohenstaufen por la supremacía en Europa. Los papas lucharon por destruir a los Hohenstaufen y así asegurar la supremacía. La desgracia del emperador Federico II (1215-1250) consistió en dar a "los papas dominio sobre él, algo que aquéllos supieron utilizar muy bien... El imperio cayó con Federico II".⁴¹ Un historiador dice:

Con la caída de los emperadores de la dinastía Hohenstaufen, el papa se erigió en único heredero y representante de las pretensiones de la antigua Roma de dominio universal. Esta característica de la supremacía papal fue defendida férreamente, no sólo por juristas eclesiásticos muy inteligentes, por las leyes canónicas, decretos de numerosos concilios, y muchos antecedentes históricos; sino también por los más capaces teólogos del siglo XIII, como Alberto Magno, Duns Scoto y Tomás de Aquino, quienes trataron de probar que la sumisión al Pontífice Romano era un requerimiento dado para todo ser humano.⁴²

Antes de finalizar el siglo XIII los Estados Pontificios se dividieron en cinco regiones, con propósitos administrativos, y durante ese mismo período grandes, antiguas y nobles familias comenzaron a tener influencia y control sobre las ciudades y provincias. El papa Bonifacio VIII, dentro de sus planes de vasto alcance para unificar a Italia bajo su liderazgo, trató de ejercer

autoridad sobre todas las provincias.

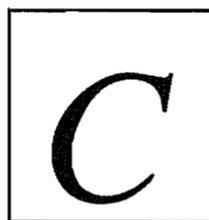
Parecía que el papado triunfaría, pero debajo de la superficie se estaban desarrollando fuerzas reaccionarias contrarias a la supremacía temporal de los papas. Incluso los pontificados de los papas más sobresalientes estuvieron marcados por grandes derrotas. Gregorio VII, que humilló al emperador Enrique IV en Canossa, murió en el exilio. Se dice que el pontificado de Inocencio III fue “en un sentido, el mayor logro medieval” y en otro “el mayor de los fracasos medievales”.⁴³ Bonifacio VIII, quien personalizó las más altas pretensiones de la supremacía papal, murió como cautivo en el Vaticano. Después sobrevino el Cautiverio Babilónico del papado (1309-1377), cuando éstos habitaron en Avignon, Francia, en su calidad de gobernantes ausentes de los Estados Pontificios. Lógicamente, la autoridad secular estaba en manos de la nobleza local. Lo mismo ocurrió durante el período del Cisma (1378-1417), cuando dos líneas rivales de sucesión papal, una en Roma y la otra en Avignon, contaban por la lealtad de Europa.

La creación de los Estados nacionales durante los siglos XIV y XV redujo el ejercicio del poder temporal de los papas. Sin embargo, papas como Julio II (1503-1513) y León X (1513-1521) reestablecieron la monarquía centralizada de los Estados de la Iglesia, aunque el papado estaba controlado por un grupo de familias, de entre las cuales se elegía a los papas. Los Estados de la Iglesia fueron motivo de rivalidad entre estas familias y también motivo de control externo, ya fuera por los Habsburgos de Austria o por los de España. Esta era la situación histórica que prevalecía hasta que Napoleón conquistó Italia en el año 1797. Al año siguiente, el general Berthier, lugarteniente de Napoleón, tomó prisionero al papa Pío VI y lo envió al exilio, donde murió. Napoleón declaró a los Estados Pontificios como parte de la República Romana, pero en el Congreso de Viena, en 1814, éstos fueron restablecidos y continuaron durante medio siglo más.

Cuando se toman en cuenta todos estos hechos históricos, descubrimos que el talón de Aquiles del catolicismo romano fue la pretensión de la supremacía temporal de los papas y la soberanía de los Estados de la Iglesia. Muchos católicos, tanto antiguos como modernos, se han avergonzado y preocupado por causa de

los aspectos seculares de su iglesia. El ejercicio del poder temporal de los papas, y sus resultados en términos generales, no parecen mejores que los de los reinos seculares “de este mundo”.

La diplomacia del Vaticano



uando uno intenta descifrar el rompecabezas del catolicismo romano, recuerda las palabras que Winston Churchill usó para describir a Rusia: “Un rompecabezas envuelto en un misterio dentro de un enigma”. El rompecabezas es el papa que concentra en su persona el ejercicio del poder secular y espiritual. Por tanto, es imposible trazar una línea que delimite sus objetivos y actividades seculares y espirituales.

Los Estados del Vaticano, sobre los cuales el papa ejercía su soberanía, existieron desde el año 756 hasta 1870, salvo un breve período durante el cual se libraron las guerras napoleónicas, y cuando la bandera tricolor de Francia ondeó sobre el Castillo de San Angelo. La lucha italiana por la unidad nacional llevada a efecto durante el siglo XIX condujo temporalmente al establecimiento del reino de Italia bajo Víctor Manuel, en 1861, que comprendía los territorios papales de Italia, excepto Roma y sus alrededores. Sin embargo, en 1870 el rey conquistó la ciudad de Roma y los ciudadanos votaron por su anexión a Italia. El papa Pío IX se declaró prisionero del Vaticano y excomulgó al rey, diciendo que no podía ejercer sus prerrogativas papales mientras no se independizara territorialmente. Dijo al embajador francés: “Todo lo que quiero es un rinconcito de tierra, donde yo sea el amo. Eso no significa que rechazaría mis Estados si se me ofre-

cieran. Pero mientras no tenga este pequeño rincón no podré ejercer plenamente mis funciones espirituales".¹

Es una ironía que la pérdida de los Estados Pontificios se produjera sólo dos meses después que Pío IX proclamara la infalibilidad papal durante el Concilio Vaticano I. Se ha dicho que una de las razones por las que se proclamó el dogma de la infalibilidad fue la ansiedad por preservar los Estados de la Iglesia. Se creía que "nadie se atrevería a tomar ninguna represalia contra el papa cuya infalibilidad había sido proclamada *urbi et orbi* por un concilio ecuménico".² Pero aun así el papa perdió sus Estados soberanos y quedó completamente desposeído por un período de sesenta años, aproximadamente.

El Estado de la Ciudad del Vaticano

En 1929 Pío XI firmó un concordato con el líder fascista Benito Mussolini, conocido como el Tratado de Letrán, mediante el cual se otorgaba al papa soberanía jurisdiccional sobre la Ciudad del Vaticano, el Palacio de Letrán y la residencia veraniega del papa en Castel Gandolfo, así como ciertos edificios de oficinas en Roma, clasificados como extraterritoriales. En un gesto de reciprocidad el papa reconoció al gobierno de Mussolini. El papa era nuevamente un soberano secular en un territorio independiente e indisputable. También se compensó financieramente la pérdida de los territorios papales en 1870. Robert A. Graham, S.J., expresa como sigue el punto de vista católico romano de ese tratado:

La recuperación y la posesión pacífica de esta soberanía civil era mucho más que un simple párrafo de la cronología internacional. Fue una vindicación de las demandas papales acerca de la soberanía que le corresponde en virtud de que la Santa Sede debe realizar una misión en el mundo. Porque durante los largos años de conflicto el asunto quedó completamente claro: el papa no quería que se le reintegrara su poder secular a la manera de un príncipe destronado que busca la restauración de su corona arrebatada injustamente, sino en el nombre de la independencia que reclama como organismo de una iglesia universal. Al

admitir la condición de Estado de la Ciudad del Vaticano, el derecho internacional reconoce implícitamente la legitimidad de esa demanda. Al menos se resigna a reconocer como inevitable una situación que no comprende perfectamente y con la cual tampoco simpatiza plenamente.³

El Estado de la Ciudad del Vaticano (*Lo Stato della Citta del Vaticano*) ocupa unas 50 hectáreas y tiene una población de alrededor de mil habitantes; no obstante, posee todas las características de un Estado soberano. Tiene ministerios, su propia bandera, su moneda oficial, estampillas, policía y un periódico oficial, el *Osservatore Romano*, y una estación radial que transmite en diversas lenguas. El Estado del Vaticano se reduce a una monarquía absoluta y un sistema teocrático centrado en el papa, Vicario de Cristo, como su soberano absoluto. Obsérvese la siguiente descripción de su soberanía: “Todas las leyes son una emanación soberana de la voluntad del papa, quien es la fuente última de poder, aunque éste se delega a otros a veces por razones prácticas. Sólo el papa tiene la plenitud del poder legislativo, ejecutivo y judicial y representa a la Ciudad del Vaticano en las relaciones internacionales”.⁴ Los eruditos católicos sostienen que los casi sesenta años en los que no ejerció la soberanía territorial probaron ser una ventaja para el papa. Robert A. Graham lo explica:

“De no mediar el drama de la cuestión romana sostenida durante largo tiempo la minúscula soberanía territorial actual no tendría la autoridad que se le concede. Fue necesario, durante esos años, no sólo justificar sus pretensiones teóricamente, sino también impresionar con sus méritos a Italia, en primer lugar y en segundo, a los demás Estados. El papa tuvo que actuar como rey antes que la comunidad mundial lo reconociera como tal. El triunfo final del papa fue abrumador, puesto que tuvo que convencer a un mundo moderno, frío e incluso hostil, de la idea de un prelado puesto a la cabeza de un gobierno secular, especialmente cuando ese gobierno está enteramente subordinado a las necesidades de una religión universal”.⁵

La singularidad del Estado del Vaticano reside en el hecho de que tiene como cabeza a uno que es dirigente espiritual de aproximadamente 800 millones de creyentes católicos romanos en todo el globo. Consideraremos brevemente, a continuación, la relación establecida entre el Estado del Vaticano y la Santa Sede, y su interacción con los católicos de todo el mundo y la diplomacia mundial.

La moderna diplomacia papal

Puesto que el Vaticano es a la vez Iglesia y Estado, es una institución singular. El Estado del Vaticano y la Santa Sede, llamada también la Sede Apostólica, son dos entidades distintas y reconocidas como tales por el derecho internacional. La Santa Sede es el organismo espiritual supremo y la organización administrativa de la Iglesia Católica Romana, con el papa a la cabeza, aunque él también es el gobernante secular de la Ciudad del Vaticano; por lo tanto, las dos entidades están indisolublemente unidas en su persona. En realidad, la Ciudad del Vaticano existe para cumplir los propósitos de la Santa Sede; es decir, por causa del papa y de la Iglesia. *La Nueva Enciclopedia Católica* lo expresa en estas palabras: “Este Estado fue creado con soberanía secular, en primer lugar, para asegurar la independencia de la acción espiritual de la Santa Sede. Así, la Ciudad del Vaticano es un medio para alcanzar un fin más elevado, un instrumento de otro sujeto judicial preexistente, del cual no puede separarse. La estrecha unión con la Santa Sede confiere a este minúsculo Estado su gran importancia; también lo hace jurídica y políticamente único en el mundo”.⁶

En un discurso dirigido a los diplomáticos acreditados ante la Santa Sede, el papa Pío XII explicó la *raison d'être* de la Ciudad del Vaticano en estos términos: “Fue creado para asegurar la independencia y libertad absolutas de la Santa Sede, y para garantizar su indisputable soberanía, en el campo internacional, en el gobierno espiritual de la Iglesia Católica en todo el mundo, y para constituir una señal visible de esa libertad absoluta, independencia y soberanía. Aunque la Ciudad del Vaticano no es más que un punto en el mapa de las naciones del mundo es, “sin embargo,

en el orden espiritual... un símbolo de gran valía y extensión universal, porque es la garantía de la independencia absoluta de la Santa Sede para el cumplimiento de su misión mundial".⁷ El papa puso también de manifiesto que, pese a la pequeñez del territorio, fue "elegido por la providencia merced a su gran valor moral, y por la fuerza y significado de su influencia; es uno de los puntos focales alrededor de los cuales gira la historia del mundo, una realidad sin la cual toda la evolución del pasado sería un enigma inexplicable". Basado en ello el papa sentía que "no sería vanagloria decir que este pequeño territorio Vaticano, con toda su riqueza actual y las memorias de su pasado, es como una ciudadela de paz y reconciliación en medio de los terribles acontecimientos de nuestros tiempos, una gran esperanza para el futuro y un sólido apoyo hacia el cual miran aun aquellos que están separados de la Iglesia".⁸

Un mes antes de la clausura del Concilio Vaticano II el papa Pablo VI se dirigió a la Asamblea General de las Naciones Unidas, describiéndose a sí mismo como "el menos investido de entre todos los representantes de los Estados soberanos, con una minúscula soberanía secular, más o menos simbólica, sólo la necesaria para garantizar el libre ejercicio de su misión espiritual, y para asegurar a todos aquellos que se relacionan con él, que es independiente de toda otra soberanía de este mundo".⁹

Aunque la Ciudad del Vaticano está subordinada a la Santa Sede y los embajadores no son acreditados ante la primera sino ante la última, es bien sabido que el papa no podría reclamar las prerrogativas de un soberano secular sino a través del Estado de la Ciudad del Vaticano. Refiriéndose a la personalidad jurídica internacional de la Iglesia Católica y el Tratado de Letrán, el Cardenal Higinio Eugenio, nuncio apostólico en Bélgica y en el Concilio Económico Europeo, dijo que la Ciudad del Vaticano "simplemente provee al papa, que es el soberano espiritual de la Iglesia, otro título, el de la soberanía secular, que dejaría de ser inmediatamente si el Estado del Vaticano desapareciera".¹⁰

Los no católicos consideran esta situación y la relación Estado-iglesia como una anomalía y un misterio, pero los católicos romanos la ven como una posición privilegiada de su Iglesia.

Los eruditos católicos admiten la anomalía pero reconocen la singularidad del fenómeno. Al mismo tiempo saben que el reconocimiento del Estado del Vaticano implica el reconocimiento de las realidades espirituales y morales de la Iglesia Católica y de su cabeza, el papa. Con relación a la singular posición de la diplomacia papal en el derecho internacional, uno de ellos dice: "Los Estados se relacionan con la Santa Sede como éstos se relacionan entre sí y como no lo harían con ninguna otra institución no estatal. Ellos mantendrían esta actitud incluso si el papa no fuera el soberano secular del Estado del Vaticano. Esto quedó demostrado de 1870 a 1929 cuando el papa no fue considerado, en general, como un soberano secular".¹¹ El Cardenal Eugenio expresa el mismo concepto, pero con diferente énfasis: "Aunque las regulaciones jurídicas internacionales sostienen el principio fundamental de la igualdad absoluta ante la ley, a la Iglesia Católica y la Santa Sede se les da una consideración especial, por cortesía, a causa de su misión espiritual y los valores morales que proclama, promueve y defiende".¹²

Se ha sugerido que los países que han acreditado un nuncio papal (embajador) procedente de la Santa Sede reconocen la yuxtaposición de la Ciudad del Vaticano y la Santa Sede por el hecho de que aquél es siempre el decano de todos los embajadores acreditados. El posee el primer rango y preside las reuniones oficiales de los embajadores y es su vocero cuando, como cuerpo, toman decisiones. Al respecto Robert A. Graham hace una interesante comparación: "La soberanía del papa es, al propio tiempo, un producto del ceremonial jerárquico desarrollado durante la Edad Media. La precedencia del papa sobre el emperador y todos los monarcas supone la precedencia de los nuncios papales sobre todos los representantes de los otros príncipes".¹³

La historia demuestra que, durante ciertos períodos y en diferentes circunstancias, las naciones perciben que sus relaciones diplomáticas con el papa son con un soberano secular; en otras, con un soberano espiritual; y en casos especiales, con ambos. Los escritores católicos se expresan de la misma manera.¹⁴ Dependiendo de las circunstancias y de la fortaleza de su doble soberanía, el papa ha sido capaz de obtener lo mejor de ambos mundos.

La rareza y el misterio de esta dualidad se reflejan también en las relaciones diplomáticas de los Estados Unidos con el Vaticano, a las cuales nos referiremos en la próxima sección. La soberanía secular del papa tiene su origen en los Estados Pontificios, que él administra, para bien o para mal, como cualquier otro monarca. Durante el siglo XX se ha dado énfasis a la soberanía espiritual, religiosa y moral de la Santa Sede, pero la Ciudad Estado del Vaticano sólo es considerada como un medio para alcanzar un fin. Sin embargo, persiste el hecho significativo de que toda relación con el Vaticano es, en rigor, con la Santa Sede el organismo espiritual de la Iglesia Católica Romana. No extraña, entonces, que las iglesias protestantes de los Estados Unidos se opusieran históricamente a enviar un embajador a Roma. Muchos católicos romanos también se sienten incómodos por este hecho. Que el Estado de la Ciudad del Vaticano funciona como un medio para alcanzar los fines de la Santa Sede, es obvio dada la estructura administrativa de ambos. El término "Santa Sede" se usa bajo tres connotaciones diferentes: "A veces... se refiere al área física, es decir al papa y las oficinas centrales de la Curia Romana, constituida por las sagradas congregaciones, los tribunales y todos los demás departamentos. A veces designa al papa en su función de cabeza de la iglesia, cuya primacía apostólica proviene de San Pedro. Finalmente, denota también la organización espiritual del gobierno papal".¹⁵ Además, "la Santa Sede existe y opera dentro de la comunidad internacional como la personificación jurídica de la iglesia, y tiene el derecho de negociar tratados y acuerdos con otras entidades internacionales... Ejercita el derecho activo y pasivo de tener una legación... La soberanía de la Santa Sede ha sido reconocida explícitamente en muchos acuerdos internacionales".¹⁶

El papa reina supremo en el gobierno de la Santa Sede, pero es asistido por los cardenales que él mismo nombra. A ellos se les llama "Su Eminencia". Hasta el papa Juan XXIII el número de éstos se limitaba a setenta, pero a partir de entonces la cantidad se ha duplicado. Ellos constituyen el Colegio de Cardenales que elige al papa y sirve como cuerpo de consejeros al cual él puede convocar cuando tiene que decidir asuntos de trascenden-

en Individualmente también lo asesoran en diferentes formas. Solo una minoría de ellos reside en Roma, los cuales están designados para desempeñar deberes específicos en las oficinas o en la Curia.

La Curia es el Organismo principal de la administración eclesiástica en todo el mundo. La jurisdicción local está a cargo del obispo, pero más de doscientas sedes en todo el mundo están obligadas a obedecer instrucciones específicas del papa.

La Ley Canónica define a la Curia Romana en los siguientes términos: "El sumo pontífice generalmente trata los asuntos de la iglesia por medio de la Curia Romana, la cual ejecuta sus deberes en su nombre y por su autoridad para el bien y servicio de las iglesias; está constituida por la Secretaría de Estado o el Secretariado papal, el Concilio para los Asuntos Públicos de la Iglesia, congregaciones, tribunales y otras instituciones, cuya estructura y competencia se definen en leyes especiales".¹⁷

Existen nueve congregaciones —en función de gobiernos seculares podrían compararse con los ministerios— que se relacionan administrativamente con aspectos de la vida eclesiástica, como el obispado, la educación católica, el clero, la doctrina, las iglesias orientales, la propagación de la fe, instituciones religiosas y seculares, los sacramentos, la adoración divina y la causa de los santos. Cada una de estas entidades se compone de cardenales y obispos con su correspondiente personal. Las congregaciones están presididas por un prefecto que, por lo general, es un cardenal.

Además de estas entidades administrativas hay tres tribunales que tienen jurisdicción "legal", particularmente, en asuntos de conciencia y en segundo matrimonio, y sirven como cortes de apelación. También hay oficinas administrativas, cuya responsabilidad contempla el área de las finanzas, el mantenimiento y funcionamiento del palacio papal, y comisiones que cumplen diversas tareas, algunas de naturaleza transitoria.

Juan XXIII y Pablo VI iniciaron el establecimiento de tres Secretarías permanentes. La primera se dedica a promover la unidad de los cristianos, la segunda se responsabiliza de iniciar relaciones con los creyentes no cristianos, y la tercera fomenta el diá-

logo con los ateos y estudia las causas de la indiferencia religiosa.

Por último, y como es la más importante, la Santa Sede abarca la Secretaría de Estado y el Concilio para los Asuntos Públicos de la Iglesia. Al principio éste formó parte de la Secretaría de Estado, pero fue organizado por Pablo VI como una agencia para supervisar las relaciones con los gobiernos que tienen embajadores acreditados en la Santa Sede. El Secretario de Estado preside este concilio.

La Secretaría de Estado ha sido definida como “la principal administración intermedia de la Curia” y es “responsable de asesorar al papa en sus relaciones con la iglesia universal y los demás departamentos de la Curia Romana. Es responsable de la coordinación de las demás dependencias de la curia y las reuniones regulares de los jefes de los tribunales, presididas por el Secretario de Estado”. Además, “los asuntos que no están claramente enmarcados dentro de la competencia de ninguno de los tribunales los maneja dicha Secretaría. En principio, el acceso directo al papa se verifica a través de la Secretaría”.¹⁸ En armonía con ello, la Secretaría de Estado es el órgano oficial de la Curia. Actualmente, el secretario que preside la Secretaría es siempre un cardenal. Se le llama “Cardenal Secretario de Estado”, y como tal es el principal administrador de la Santa Sede. Su función se ha descrito como la de un ministro de asuntos exteriores y primer ministro, y no cabe duda que el Secretario de Estado es el personaje más notable y familiar del Vaticano después del papa”.¹⁹

Antes de 1870, cuando los papas gobernaban los Estados de la Iglesia, el Secretario de Estado se ocupaba mayormente de los asuntos económicos y políticos. Aquí surge otra vez lo que hemos definido como el enigma del catolicismo romano. Lo que queremos decir podría expresarse en las siguientes palabras:

Durante el tiempo que los pontífices romanos gobernaron los Estados Pontificios, las cuestiones políticas ocupaban, en gran medida, la atención del Secretario de Estado. No había un secretario para las cuestiones políticas y otro para los asuntos religiosos. Desde el punto de vista de la mentalidad moderna una división

de funciones podría parecer apropiada e incluso necesaria. Desde el punto de vista Romano, sin embargo, la separación no era práctica. Las dos funciones no podían separarse en la persona, del primer ministro papal como tampoco podían separarse en el papa mismo.²⁰

Después de 1870 el Secretario de Estado se ocupó de la administración de la Santa Sede, pero reuvió su título, aun sin haber ningún Estado. Después de 1929 sus principales responsabilidades se concentran en la Santa Sede, al mismo tiempo que administra el pequeño Estado del Vaticano. Sin embargo, los embajadores están acreditados ante la Santa Sede, y el Secretario de Estado está a cargo de las agencias que se relacionan con la diplomacia papal, puesto que él está a cargo de la Santa Sede y no porque supervisa a los funcionarios que están a cargo de la Ciudad Estado. Sin embargo, como él ostenta el título de Secretario de Estado, a algunos les ha parecido que los embajadores están acreditados ante el Estado y no ante la Santa Sede, el organismo administrativo supremo de la iglesia. En el comentario de la Curia Romana los editores del Código de Leyes Canónicas se han aproximado mucho a la verdadera descripción del título cuando escribieron: "Secretaría de Estado o Secretaría Papal".²¹ Al parecer, la última sería la designación apropiada.

Una de las responsabilidades más importantes del Secretario de Estado es la supervisión de los legados papales y las actividades diplomáticas papales alrededor del mundo. Los legados ejercen una triple función y, por lo tanto, existen tres tipos de legados: (1) Los legados apostólicos o pontificios que representan al papa ante las iglesias en un determinado país "de modo que cada día los lazos de unidad existentes entre la Sede Apostólica y las iglesias en particular sean más sólidos y eficaces". (2) El representante papal (embajador) ante una nación que sostiene relaciones diplomáticas con la Santa Sede, bajo el título de Nuncio o Pro-Nuncio, dependiendo de que sea o no decano del cuerpo diplomático. En la mayoría de los casos la misma persona es al propio tiempo el legado apostólico, reflejando así el hecho de que tiene las responsabilidades religiosas de un nuncio papal y el

rango y las funciones de un embajador. Cuando un legado apostólico no es un nuncio porque el país en el cual reside no tiene embajador ante la Santa Sede, de todos modos apoya a la iglesia en sus relaciones con el gobierno en beneficio de ese país. (3) El representante papal ante varias organizaciones o asociaciones internacionales.²²

Misión de la iglesia

La razón de ser de las actividades diplomáticas

El objetivo de las relaciones diplomáticas papales es obtener apoyo para la Iglesia Católica Romana y asegurar el libre ejercicio de su misión y sus prerrogativas eclesiásticas que comprenden el control de las propiedades de la iglesia, a fin de lograr que sus enseñanzas sobre educación, matrimonio y vida familiar sean respetadas (y, de ser posible, sostenidas) por el gobierno civil. Por lo regular, el objetivo de un concordato celebrado con un país en particular se orienta hacia el logro de un trato preferencial. Nuestro propósito al describir la estructura organizacional de la Santa Sede y su actividad diplomática es señalar que cualquier relación diplomática con el Vaticano, sea cual fuere la forma, es en realidad con la Santa Sede, la cual establece una relación única entre la Iglesia Católica, las naciones del mundo y los más altos organismos internacionales.

La justificación y motivación de la diplomacia papal residen en la misión de la iglesia que Cristo le confió específicamente a ella, como se expresa en las siguientes palabras:

El título fundamental o el derecho que la Santa Sede Apostólica debe ejercer en la comunidad internacional se origina en una prerrogativa de independencia secular, jurídicamente reconocida y garantizada, que no es sino el poder religioso o la autoridad del Supremo Pastor de la Iglesia Católica, pero no únicamente dicho poder religioso y pastoral considerado por sí mismo, sino complementado con el brillo histórico, social y secular de ese poder religioso y pastoral.²³

Monseñor Mario Oliveri, de la Delegación Apostólica de Londres, escribió sobre este mismo asunto lo siguiente:

Con respecto a la comunidad política, las funciones de los representantes pontificios no pueden definirse como actividad política. Sus funciones son esencialmente de carácter religioso y hallan su expresión en las actividades de la Santa Sede *ad extra* en su servicio a las iglesias y al mundo. Las actividades de los representantes pontificios también testifican en su esfera el hecho de que la iglesia, aunque primordial y esencialmente interesada en el establecimiento del reino de Dios en el mundo, no puede, en función de ello, pasar por alto ningún aspecto de la vida de los seres humanos.²⁴

La fuente primaria para las misiones diplomáticas de la iglesia reside en el papa, quien, como sucesor de Pedro y Vicario de Cristo, posee soberanía espiritual, religiosa y moral. Gino Paro escribe: “La Santa Sede exige reconocimiento como personalidad jurídica en la comunidad internacional, basando su pretensión tanto en la tradición como en la misma naturaleza de su misión en el mundo. Una consecuencia lógica de esta condición es el ejercicio del derecho a tener una legación diplomática, tomando en cuenta que esto es esencial para poder participar en los asuntos internacionales”. Luego el mismo autor pregunta “si la práctica papal de enviar agentes diplomáticos descansa simplemente en las concesiones de algunos Estados o en la cortesía internacional”. Y responde: “Evidentemente, el fundamento del derecho papal a tener una legación es algo más profundo que la mera costumbre. Siendo que esto se basa en la primacía del Pontífice Romano, es claro que está íntimamente ligado a la constitución de la iglesia”. En su conclusión Paro afirma categóricamente: “El ejercicio del derecho de legación es una evidencia de participación en la vida internacional, y tan sólo por esta razón se le debe conceder a la Santa Sede. Sin embargo, el derecho de legación papal se basa en principios teológicos y jurídicos que trascienden el derecho internacional: su fundamento es la supremacía del papa”.²⁵ Robert A. Graham llega a la misma conclusión:

La libertad de conciencia implica la libertad de organizar la vida religiosa en una forma consistente con las

creencias que uno sostiene. Si los ciudadanos reconocen al papa de Roma como un dirigente, el Estado no puede menos que inclinarse y hacer sus consideraciones sobre estas bases. También puede añadirse que, cuando organismos internacionales como el Concilio Mundial de Iglesias asume un papel comparable al de una guía autorizada, el Estado necesitará, para ser consistente, tomarlo en cuenta. Por su parte, el poder civil no actúa en forma discriminativa cuando acredita sus representantes diplomáticos ante la única autoridad religiosa que esgrime el derecho de guiar las conciencias.²⁶

Ante la pregunta: ¿El nombramiento de un embajador ante la Santa Sede, implicaría el reconocimiento del papa como tal?, James J. Hennesey, S.J., replica:

Si llegara a haber un embajador norteamericano en el Vaticano, sería en esencia, un embajador ante el papa específicamente. Esto no supondría que los Estados Unidos reconocieran todas las pretensiones papales implícitas en los títulos "Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Sumo Pontífice de la Iglesia Universal", aunque, para ser claros, significaría que reconocen el hecho de que tales pretensiones son reales, y que existe un trasfondo que las sustenta, y que la importancia de ese hecho, la autoridad espiritual del papa, es de tal naturaleza que garantiza el establecimiento de dichas relaciones diplomáticas.²⁷

La influencia, responsabilidad y superioridad del orden religioso sobre el secular fueron expresadas por el papa Juan XXIII cuando convocó el Concilio Vaticano II: "Este orden sobrenatural, sin embargo, debe reflejar su eficiencia en el otro orden, el secular, que en muchas ocasiones, desafortunadamente, es el único que ocupa los afanes y las preocupaciones del hombre". El papa continúa diciendo que en el orden secular "la iglesia también ha expresado su deseo de ser *Mater et Magistra* —Madre y Maestra— de acuerdo a las palabras de nuestro distante y glorioso predecesor, Inocencio III, expresadas en ocasión del Cuarto Concilio de Letrán".²⁸

Debería advertirse que el papa Juan XXIII se refiere aquí

al papa Inocencio III, y al Cuarto Concilio de Letrán celebrado en 1215, que se considera haber marcado “el zenit de la teocracia papal”.²⁹ También ya hicimos notar que durante el pontificado de Inocencio las pretensiones papales de supremacía secular y espiritual alcanzaron sus más grandes éxitos, y que él fue el primero en llamar al papa “Vicario de Cristo, sí, de Dios mismo. [A quien] No sólo se le confía el dominio de la iglesia, sino el gobierno del mundo”.³⁰ Al señalar a Inocencio III como ejemplo, el papa Juan XXIII habla también acerca de las responsabilidades en el orden espiritual de la sociedad secular diciendo que “la presencia viviente de la iglesia extiende, de derecho y de hecho, a las organizaciones internacionales, el resultado de su doctrina social en relación a la familia, la educación, la sociedad civil y todos los problemas interrelacionados”. Consecuentemente, “el magisterio de la iglesia se ha elevado al nivel de la voz más autorizada, intérprete y confirmadora del orden moral, y campeona de los derechos y deberes de todos los seres humanos y de todas las comunidades políticas”.³¹

El Cardenal Pappalardo, Arzobispo de Palermo, expresó este mismo concepto: “Puesto que la iglesia debe ser, y quiere ser, representada en el mundo, para compartir sus esperanzas y tristezas y ejercer, esperamos, una benéfica influencia sobre sus diversos elementos políticos y sociales, la representación pontificia se ve como un instrumento activo en el plano de la comunidad internacional y de sus diversos organismos”.³²

No sería aventurado concluir, entonces, que la diplomacia papal tiene como objetivo último la creación de la teocracia de La Ciudad de Dios de San Agustín, y que considera que ello puede realizarse si la voz del Vicario de Cristo, con su mensaje espiritual, religioso y moral, autorizado e infalible no sólo se escucha, sino se pone en práctica.

Relaciones diplomáticas entre el Vaticano y los Estados Unidos

Los primeros acercamientos “diplomáticos” o “consulares” entre los Estados Pontificios y Norteamérica se produjeron a fines

del siglo XVIII. En ese tiempo los Estados Pontificios abarcaban una parte considerable de Italia, incluyendo varios puertos del Mediterráneo. En 1784 el nuncio papal en París le dijo al encargado de negocios norteamericano que los Estados de la Iglesia deseaban abrir sus puertos a los barcos norteamericanos. Los Estados Unidos respondieron positivamente y así comenzó su representación consular ante los Estados Pontificios.

Los motivos que impulsaron a establecer estas nuevas relaciones fueron políticos y comerciales, como lo expresó el presidente James K. Polk (1845-1849): "Los interesantes eventos políticos que están ocurriendo ahora en esos Estados, así como una justa consideración de nuestros intereses comerciales, en mi opinión han conducido a estas relaciones".³³ Se puso en claro enfáticamente que la relación era con los Estados Pontificios y con el papa en su calidad de gobernante secular, no como dirigente espiritual de una iglesia. Al primer encargado de negocios se le dieron las siguientes instrucciones muy detalladas:

Hay un hecho que usted debe tener en cuenta siempre en sus relaciones con las autoridades papales. La mayoría, si no todos los gobiernos que tienen relaciones diplomáticas con Roma, están relacionados con el papa como cabeza de la Iglesia Católica. En este sentido, el gobierno de los Estados Unidos asume una posición completamente distinta. Estados Unidos no tiene ninguna ingerencia sobre los asuntos religiosos. Todas las denominaciones cristianas están en el mismo nivel en este país, y cada hombre posee el inestimable derecho de adorar a Dios de acuerdo a los dictados de su propia conciencia. Sus esfuerzos, por lo tanto, se consagrarán exclusivamente al cultivo de las más cordiales relaciones civiles con el gobierno papal y a la promoción del comercio entre los dos países. Usted evitará cuidadosamente, aun la apariencia de interferir en cuestiones eclesiásticas, sea que éstas se refieran a los Estados Unidos o a cualquier otro sector del mundo. Sería muy oportuno, si usted lo estima aconsejable, dar a conocer este punto de vista en alguna ocasión adecuada al gobierno papal, a fin de que no haya ningún error ni malentendido al respecto.³⁴

Durante la guerra civil italiana el Vaticano perdió territorios y algunos puertos y declinó en importancia económica y política. Ya para el año 1867, cuando los Estados Unidos cerraron su misión diplomática, los Estados Pontificios habían quedado reducidos únicamente a la ciudad de Roma, la cual fue anexada a Italia tres años después, con lo cual los Estados Pontificios dejaron de existir.

Desde 1867 hasta comienzos de la Segunda Guerra Mundial no hubo relaciones diplomáticas directas entre los Estados Unidos y el Vaticano. En 1939 el presidente Franklin D. Roosevelt nombró a Myron C. Taylor como su representante personal ante el papa Pío XII, con el rango, y no con el estatus, de embajador. La ambigüedad de este arreglo se ha señalado como sigue:

Ni el presidente Roosevelt ni su representante comunicaron al Vaticano, al menos públicamente, ninguna de las negativas que se anunciaron al público norteamericano concernientes a la naturaleza diplomática de la misión. Fuera del país se reconocía generalmente que la fórmula recién inventada del "representante personal" con el rango de embajador, sólo era un artificio más, inventado por las jóvenes repúblicas del Nuevo Mundo para obviar dificultades constitucionales que el Viejo Continente no alcanzaba a comprender. En el exterior, el Sr. Taylor era considerado, para fines prácticos, como representante diplomático de los Estados Unidos.³⁵

Myron C. Taylor también sirvió como representante personal del presidente Truman hasta que se retiró en el año 1949, cuando el período de diez años de relaciones entre los Estados Unidos y el Vaticano llegaron a su fin. En el año 1951 el presidente Truman dio un paso más adelante al nombrar al general Mark W. Clark como embajador de los Estados Unidos en el Vaticano. Pero a causa de la fuerte oposición pública, el general Clark pidió que se retirara su nombramiento, por lo cual nunca se presentó ante el senado ni se establecieron las pretendidas relaciones diplomáticas. El presidente Eisenhower no nombró ningún representante personal ante el Vaticano, ni tampoco lo hicieron los presidentes Kennedy y Johnson.

En 1970 el presidente Nixon pidió a Henry Cabot Lodge que hiciera visitas periódicas al Vaticano con el propósito de intercambiar puntos de vista relativos a asuntos internacionales y humanitarios, pero lo hizo sin darle el rango de diplomático.

A la luz de esta breve sinopsis histórica, es evidente que el Senado realizó una decisión histórica el 22 de septiembre de 1983, cuando tomó el voto de revocar el edicto de 1867 sobre las relaciones diplomáticas con el Vaticano, abriendo así el camino para que el presidente Reagan nombrara a William A. Wilson como primer embajador, no ante el Estado del Vaticano, reestablecido en 1929, sino ante la Santa Sede directamente. Estas nuevas relaciones son significativas, pero lo son también al señalar un cambio en la ideología, la opinión pública y la política, especialmente en el principio norteamericano de separación de la Iglesia y el Estado.

En el pasado, cuando afluía la cuestión de las relaciones diplomáticas, siempre se expresaba una fuerte oposición por parte de organizaciones políticas y religiosas, pero en el caso de William A. Wilson, la oposición provenía principalmente de fuentes religiosas. La oposición religiosa abarcaba el Concilio Nacional de Iglesias, la Asociación Nacional de Evangélicos, la Comisión Bautista Adjunta de Asuntos Públicos, Jerry Falwell en nombre de la Mayoría Moral, el Congreso Judío Norteamericano y otros grupos e individuos. Muchos católicos romanos se opusieron al nombramiento y muchos otros estaban inseguros.

B. B. Beach expresó las razones básicas que dan lugar a esta oposición ante la Comisión Judicial de la Cámara de Representantes, en nombre de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. En primer lugar señaló que este "cambio radical de una política nacional sostenida por mucho tiempo se hizo sin audiencias, sin una discusión pública y sin un debate formal en ambas cámaras. Tanto es así que, al parecer, el proceso democrático se ha obviado, lo cual es motivo de preocupación. El tema ha sido, desde todo punto de vista, motivo de divisionismo, y tantas veces como se ha puesto de relieve ha producido fuertes reacciones".³⁶ Luego presentó una lista de cinco razones por las que no debiera haber un embajador norteamericano en el Vaticano: (1) La separa-

ción de la Iglesia y el Estado; (2) es una forma de discriminación religiosa; (3) el papa y la Curia constituyen la Santa Sede, y hacen del embajador un representante norteamericano ante la cabeza de la Iglesia Católica Romana; (4) las relaciones diplomáticas oficiales son innecesarias y, (5) posibles daños a las relaciones entre las iglesias.

B. B. Beach señaló en el último párrafo de su informe que la oposición de los Estados Unidos al reconocimiento diplomático de la Santa Sede no se basa en un fanatismo anticatólico. "Nadie puede negar los esfuerzos actuales del papa en favor de la paz, y sus discursos que apoyan los derechos humanos. Estos esfuerzos no están bajo cuestionamiento. La figura del papa como una significativa figura internacional no es el problema. El problema básico es la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos y las relaciones diplomáticas con una iglesia".³⁷

Declaraciones como las siguientes eran y son comunes para justificar el nombramiento: Es en aras de nuestra propia política exterior; la influencia del Vaticano en la opinión pública internacional; el papa Juan Pablo II y el presidente Reagan son los dos líderes mundiales que luchan contra el comunismo, y un embajador los acercaría más estrechamente; además, los dos tienen un interés común en los problemas de Centroamérica; el papa en el momento es un líder religioso y político a nivel mundial; su popularidad de gran estadista del mundo actual.

Al defender el derecho del gobierno de tener un embajador en la Santa Sede, el Departamento de Justicia arguye que "lo único que necesita una entidad es tener una personalidad jurídica reconocida internacionalmente para que las naciones tengan relaciones diplomáticas con ella".³⁸

El arzobispo Pío Laghi, legado apostólico y nuncio ante los Estados Unidos, ha señalado que "la autoridad de la Santa Sede es espiritual y moral y no depende del poder secular". Este hecho fue esgrimido por los opositores, a lo cual el Departamento de Justicia respondió diciendo que "sea cual fuere la fuente de la autoridad de la Santa Sede, o su punto de vista respecto a dicha fuente de influencia mundial, se trata de algo simplemente irrelevante. El hecho es que, al margen de cómo se considere a sí

misma, la Santa Sede posee una gran influencia en el escenario de la diplomacia mundial". El Departamento de Justicia declaró más tarde que "la Primera Enmienda no tiene que escapar al conocimiento del presidente en cuanto a las realidades diplomáticas para evitar el contacto con una entidad reconocida internacionalmente, cuya participación en los asuntos mundiales considera como esencialmente religiosa".³⁹

El Departamento de Justicia ignoró los aspectos religiosos de la Santa Sede y del papa y basó sus decisiones exclusivamente en razones políticas y pragmáticas: "En el mismo grado en que los puntos de vista de la Santa Sede ganan el respeto y la atención del escenario mundial, es imperativo que las posiciones y los intereses de los Estados Unidos sean dados a conocer y se comprendan antes que los puntos de vista de la Santa Sede sean formulados y difundidos por el mundo".⁴⁰ Además, "el mero hecho de que los intereses de la política exterior de los Estados Unidos coincidan en algunos casos con los intereses religiosos que la Santa Sede representa no basta para considerarlo como una violación de la cláusula establecida".⁴¹

El senador Richard G. Lugar, quien propuso la enmienda para abrogar la ley de 1867, elogió al papa Juan Pablo II por haber convertido al Vaticano en una "significativa fuerza política en favor de la decencia mundial".⁴²

Se ha incorporado una nueva dimensión a los argumentos y las razones aducidas para justificar el nombramiento de un embajador norteamericano ante la Santa Sede, indicando con ello un cambio en la manera de pensar acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, lo espiritual y lo secular y la religión y la política en sus variadas formas, tanto a escala nacional como internacional. Nos referimos a la búsqueda de un nuevo orden moral. Wilson dijo que su posición de embajador tenía su razón de ser en el hecho de "percibir profundamente el llamado a una búsqueda de la moralidad... En estos últimos días nos hemos lanzado conscientemente a una búsqueda del reconocimiento y comprensión del papel de la religión en los asuntos internacionales". Un despacho de la Casa Blanca señala que el presidente Reagan declaró que "ningún bien duradero es posible en la esfera

pública sin una renovación espiritual constante. En el presente la voz más poderosa en favor de esa renovación es la del papa Juan Pablo II, el papa Católico Romano".⁴³

El Arzobispo Pío Laghi ha sido persistente en sus declaraciones respecto al hecho común de las relaciones Vaticano-norteamericanas: "Una comprensión del papel de la religión y los principios morales en los asuntos internacionales", así como el liderazgo del papa en la búsqueda de ese objetivo. "Antiguamente el Delegado Apostólico o el Nuncio Papal era, frecuentemente juez o mediador de los problemas en cieme. Actualmente se le ve más como testigo de la autoridad y del papel de Pedro, al mismo tiempo que una interacción de la fraternidad colegiada que es compartida por todos los obispos en todo el mundo".⁴⁴

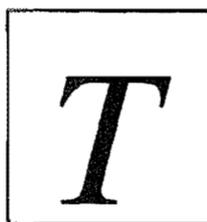
El nombramiento de William A. Wilson duró sólo dos años, por causa de razones personales. Robert L. Maddox, director ejecutivo de la organización Norteamericanos Unidos para la Separación de la Iglesia y el Estado protestó, en nombre de su organización, contra el nombramiento de un embajador. A pesar de todo, el senado aprobó la nominación de Frank Shakespeare como nuevo embajador. Contrariamente a lo que Wilson y Pío Laghi habían declarado, él dijo que haría una diferencia entre los conceptos religiosos y políticos del liderazgo papal.⁴⁵ Dijo que entendía su función como un intercambio de información entre la Santa Sede y el gobierno de los Estados Unidos. Luego explicó: "Como ciudadano, yo diría que el conocimiento y los intereses de la Santa Sede cubren un amplio espectro, los cuales, en muchos casos, sobrepasan al conocimiento y los intereses de los Estados Unidos, por ejemplo, en áreas tales como las Filipinas, las Américas, Polonia, Checoslovaquia, Europa Oriental, la ex Unión Soviética, el Medio Oriente y Africa".⁴⁶

Mencionamos al principio que los aspectos espirituales y religiosos del Catolicismo Romano por una parte, y su posesión de un Estado soberano y el ejercicio del poder e influencia secular por el otro; eran un enigma que ocasionaba contradicción teológica, eclesiológica, social y política. El nombramiento de un embajador de los Estados Unidos ante la Santa Sede y los argumentos y razones en favor y en contra de éste expresados anteriormente

ilustran dicho enigma.

Sean cuales fueren las razones esgrimidas para justificar el nombramiento de un embajador —contradictorias como ellas solas— hay, sin embargo, una gran diferencia ideológica entre el arreglo de las relaciones Vaticano-estadounidenses de 1784 y las que se hicieron doscientos años después, en 1984. Cuando todo ello se comprende, sumado al cambio de énfasis y estructuras dentro de la Santa Sede (lo cual también hicimos notar), llegamos a la conclusión de que el gobierno de los Estados Unidos ha ido, paso a paso, en pos de Roma.

La ley canónica y la jurisdicción universal del papa



oda ley está encerrada en mi pecho".¹ Estas palabras dichas por el papa Bonifacio VIII (1294-1303) expresan las elevadas pretensiones del poder y la autoridad papales. Constituyen la culminación de mil años de legislación civil y eclesiástica en favor del obispo de Roma. ¿Cuáles fueron los acontecimientos que prepararon el camino para la expresión y aceptación de estas elevadas pretensiones? ¿De qué manera la Ley Canónica —la ley eclesiástica— halla reflejados sus principios en la ley civil del Estado, y sus decretos puestos en vigor por el poder político del Estado, e incluso por el ejército del imperio? ¿Y qué efectos tuvo esta unión de propósitos tanto en la iglesia como en el Estado? ¿Qué influencia ejercen la supremacía papal y la jurisdicción eclesiástica sobre la jurisprudencia civil y los asuntos seculares y espirituales en la vida de la iglesia? Trataremos de contestar estas preguntas al explorar un poco más a fondo el surgimiento del papado como poder religioso y político.

El Emperador Constantino y las Leyes Eclesiásticas

El hombre que dio pie al ascenso de la iglesia hacia las elevadas pretensiones de Bonifacio fue Constantino, emperador

romano del siglo IV. A pesar de que sus propias convicciones cristianas estuvieran sujetas a severo cuestionamiento, Constantino se propuso entretejer a la iglesia "en la estructura del Imperio Romano como elemento de dominación y vínculo político. Mediante la aplicación de esta política alcanzó un éxito superior a sus expectativas más atrevidas".² Su interés en la iglesia no era la promoción del Evangelio ni la salvación de las almas, sino el progreso del imperio. Se propuso fortalecer su gobierno al agrupar los diversos intereses religiosos mediante leyes eclesiásticas dictadas por el Estado, que contaban, por supuesto, con la fuerza compulsiva del poder secular.

Mediante el Edicto de Tolerancia promulgado el año 311, se otorgó al cristianismo iguales derechos que a las antiguas religiones paganas, aunque poco a poco éste fue adquiriendo una posición preferencial puesto que Constantino, a través de sus leyes, favoreció a la iglesia cristiana y al clero. El emperador veía en la iglesia el vínculo unificador de los elementos discordantes con el imperio. Este, que "tenía un emperador, una ley y una ciudadanía para todos los hombres libres, debía poseer también una religión".³

Constantino se propuso aglutinar su vasto imperio a través de una legislación eclesiástica. Proclamó el decreto de que el domingo —el día dedicado al sol por el mitraísmo— debía ser el día oficial de descanso. El Estado y la iglesia marcaron su unión mediante la legalización del domingo. La suprema autoridad, bajo las nuevas condiciones, era el emperador. "Los concilios de la iglesia se ocuparon de asuntos relativos a los credos y a la organización, pero las autoridades imperiales asumieron la responsabilidad de confirmar y ejecutar los anatemas contra las herejías y la facultad de decidir en los casos de pretensiones conflictivas al poder y de precedencia. Para bien o para mal, la iglesia había entrado en el quehacer político".⁴

Los grandes favores que Constantino concedió a la iglesia, "eran sólo para aquella porción fuerte, estrechamente unida y jerárquicamente organizada, así llamada 'católica'. Las diversas sectas 'heréticas', que todavía eran muchas, no podían esperar la misma generosidad de su mano".⁵ En otras palabras, la iglesia del

Estado imperial, edificada sobre decretos estatales, se había convertido en una iglesia intolerante y perseguidora.

Los Cánones de los Concilios de la Iglesia

Constantino había soñado con el cristianismo como el vínculo de unión de su vasto imperio, pero observó que la unidad de la iglesia estaba seriamente afectada por el cisma donatista del norte de Africa. Los donatistas se oponían a la influencia del obispo de Roma y negaban la validez de la ordenación oficiada por cierto obispo que había traicionado a la iglesia durante el tiempo de persecución. Ellos aspiraban a una iglesia "pura" y "santa". Con el propósito de resolver el problema el emperador convocó a un concilio que debía reunirse el año 314, en Arlés, ciudad situada en el actual territorio de Francia. En este concilio fueron condenadas las contenciones donatistas y, entre otras cosas, se aprobó la fecha romana para la Pascua de resurrección. Cuando el concilio se reunió, Constantino pudo decir con verdad: "He congregado a un gran número de obispos de diferentes y casi innumerables, partes del imperio".⁶ Con el Concilio de Arlés se inició una nueva era en las relaciones de la iglesia y el Estado. El emperador, como protector de la iglesia, reclamó cierto grado de supervisión sobre sus asuntos internos.

El Concilio de Nicea, que se llevó a cabo el año 325, ilustra la política de Constantino en sus relaciones con la iglesia. El trabajo principal de este concilio consistió en condenar al arrianismo, que enseñaba una doctrina distorsionada de la naturaleza de Cristo, pero también decretó otros veinte cánones.⁷ Los cánones cuatro, cinco y seis son de especial tratamiento en una evaluación de la posición de la Sede de Roma. El canon cuatro legisla el nombramiento de obispos: "El obispo será nombrado por todos (los obispos) de la provincia". Luego "la confirmación de lo que se ha hecho pertenece, por derecho, en cada provincia, al metropolitano". El canon cinco se refiere a la excomunión. "La sentencia dictada por todos los obispos de cada provincia tendrá fuerza de ley, en conformidad con el canon que dice: 'El que ha sido excomulgado por algunos no será admitido por otros'". El canon seis comienza: "Las costumbres antiguas en Egipto, Libia

y Pentápolis,... tendrán jurisdicción sobre todas estas (provincias), porque existe una relación similar con el obispo de Roma. Los derechos que poseían anteriormente también se les deben preservar a las iglesias de Antioquía y de las otras provincias”.

Estos cánones, decretados por el primer concilio general, no hablan acerca de la supremacía del obispo de Roma. Este tenía los mismos derechos en su provincia que los otros en las suyas, y no tenía ninguna más allá de su propia provincia.

Entre el primer Concilio de Nicea realizado en 325, y el segundo Concilio General que se reunió en Constantinopla el año 381, la controversia relacionada con la divinidad de Cristo dividió a las iglesias en Oriente y Occidente. Constancio y Constante, dos hijos de Constantino, hicieron los preparativos para la realización de un concilio en Sárdica, con el fin de restaurar la paz entre las iglesias divididas. El plan apuntaba hacia un nuevo concilio general, pero los obispos orientales, sintiéndose superados en número por los de occidente, se retiraron, y en vez de unificar a ambos grupos, se abrió una grieta más entre ellos.⁸ El concilio fracasó en su propósito principal, pero fue de gran valor para el desarrollo del poder judicial del obispo de Roma.⁹

Los cánones tres y cinco son, en este sentido, de especial interés. El contenido de éstos, así como el del cuarto, ha sido resumido por Charles Y. Hefele de la siguiente manera: “Cuando un obispo ha sido depuesto por el Sínodo Provincial, pero todavía piensa que su causa es justa, puede, de acuerdo al canon quinto, apelar directamente a Roma, o a los jueces de la primera corte... En caso de que un obispo depuesto por la primera corte apele a Roma, su sede no será adjudicada a otro hasta que Roma haya decidido, es decir, haya confirmado la sentencia de la primera corte, o señalado una corte de apelación”.¹⁰

La Iglesia Católica Romana a menudo hace referencia a estos dos cánones, aunque debiera recordarse que “Sárdica” fue sólo un concilio occidental y, como tal, no podía decretar nada que afectara a las iglesias situadas fuera del territorio del obispo de Roma. Las iglesias restantes se habían retirado del concilio. Los dos emperadores occidentales, Graciano y Valentiniano II, expidieron un decreto (año 378) que apoyaba plenamente a la

jurisdicción romana. El decreto decía que si "el ofensor es un metropolitano, entonces, por fuerza irá inmediatamente a Roma o ante los hombres que el obispo de Roma señalare como jueces... Y si un obispo metropolitano u otro prelado es sospechoso de parcialidad o prejuicio, el acusado puede apelar al obispo de Roma o a un concilio de quince obispos de las provincias".¹¹

El emperador Teodosio (379-395) del Este, dio total apoyo a los credos de Nicea, y por lo tanto, endosó la ortodoxia del obispado de Roma cuando dijo que era su "voluntad que todos los pueblos sujetos al gobierno de nuestra clemencia sigan la religión que el santo Pedro entregó a los romanos, como la piadosa tradición desde sus tiempos hasta los nuestros lo dicen, y como el pontífice Dámaso lo observa claramente".¹² Únicamente aquellos que sigan las enseñanzas de Roma deberían ser "considerados como Católicos cristianos. A todos los demás los declaramos locos e insanos, por lo cual deben llevar el ignominioso nombre de maestros de la herejía".¹³

Resulta significativo que fueran los emperadores y no una asamblea religiosa quienes expidieran estos decretos. A fin de evaluar estos decretos y la decisión tomada en Sárdica es necesario hacer un balance con relación al segundo concilio general de Constantinopla efectuado en 381. Los hechos interesantes son que Teodosio convocó el concilio, el obispo de Roma no estuvo presente —ni siquiera representado—, sin embargo logró la reputación de ser considerado el segundo concilio general. Las muchas y contradictorias decisiones tomadas en los diversos sínodos o concilios locales celebrados entre los dos concilios generales, tenían valor permanente sólo si armonizaban con las decisiones del Concilio de Constantinopla. Este, que fue convocado por el emperador Teodosio, anuló cualquier declaración previa concerniente a la jurisdicción universal de Roma, como lo evidencia el canon dos, que también reprobó la decisión de Sárdica. El canon segundo dice:

Los obispos no deben ir más allá de sus diócesis a iglesias que están fuera de sus límites, ni producir confusión en ellas, pero que el obispo de Alejandría, de acuerdo a los cánones, administre sólo los asuntos

de Egipto; y que los obispos del Oriente manejen sólo los asuntos del Oriente... los cuales son mencionados en los cánones de Nicea, puesto que son preservados; y que los obispos de las diócesis de Asia administren los asuntos asiáticos únicamente, y que los obispos del Ponto administren los asuntos del Ponto solamente; y que los obispos tracios se ocupen sólo de los asuntos tracios. Que los obispos no salgan de su diócesis para celebrar ordenaciones ni cualquier otra ministración eclesiástica, a menos que sean invitados.¹⁴

El canon tercero dice que “el obispo de Constantinopla, sin embargo, tendrá la prerrogativa honorífica después del obispo de Roma, porque Constantinopla es la nueva Roma”.¹⁵ Debe hacerse notar que aquello era sólo una cuestión de honor —como ciudad capital— y no un asunto de jurisdicción.

No obstante las decisiones hechas en los dos primeros concilios generales, el obispo de Roma continuó reclamando la supremacía espiritual. El papa Inocencio I (402-417) afirmó la autoridad de la Sede Romana con toda su dignidad y preeminencia, y los papas que le sucedieron adscribieron las decisiones del Concilio de Sárdica al Concilio de Nicea y basaron en ellas la jurisdicción universal del obispo de Roma. Fue así como desde el principio los fraudes desempeñaron una parte muy importante en el desarrollo de la supremacía papal.

En el tercer concilio general celebrado en Efeso el año 431, encontramos al papa Celestino desempeñando un papel prominente. Sin embargo, no se le ocurrió, “ni al emperador, ni a los obispos en general, que las graves cuestiones doctrinales en disputa, deberían ser definidas por el ‘Supremo Pontífice’”.¹⁶

Durante el pontificado de León I (440-461) vemos que las decisiones papales eran puestas en vigor por las leyes civiles. El obispado de un cierto Celedonio se le había adjudicado a otro, mientras aquél estaba enfermo. Celedonio apeló a Roma y se defendió firmemente. Como castigo, León I despojó a Hilario, metropolitano de Arlés, “de todos sus derechos como metropolitano, incorporando su provincia a la sede de Viena y permitiéndole retener únicamente su propia sede como un acto de gracia. Fue una ejecución con todo el rigor de la ley”.¹⁷ El absolutismo del

Pontífice Romano llegó a ser parte de las leyes del imperio y llegó a formar la cabeza indiscutida de la iglesia occidental.

Un historiador de la iglesia se detiene en el caso de Hilario "a causa (de) su justa resistencia a la arbitraria interferencia del Papa León".¹⁸ Tras citar el decreto del emperador, continúa: "Así, la decrepita autocracia del moribundo imperio plantó en la casa de la libertad, la Iglesia de Dios, su odiosa imagen y semejanza. Este edicto de Valentiniano va más allá del decreto de Graciano. Convierte en ley la palabra del papa y hace de los obispos sus humildes siervos".¹⁹ Cuán cierto es que "la *jurisdicción* papal, fuera de las provincias suburbicarias surgió, mayormente, gracias a la legislación del Estado. Uno puede decir con toda certeza que el erastianismo lo engendró y el fraude lo desarrolló".²⁰

Este progreso debe compararse ahora con los estatutos del cuarto concilio general celebrado en Calcedonia el año 451. La tarea más importante del concilio consistía en confirmar la creencia ortodoxa de la naturaleza divino-humana de Cristo, sobre la base de una reafirmación del Credo Niceno.

Antes del concilio el papa León había escrito un resumen de la doctrina cristiana acerca de la naturaleza de Cristo. Este tratado, llamado el *Tomo*, en el cual el papa expuso el punto de vista que el occidente había conservado desde los tiempos de Tertuliano, fue leído en el concilio. Cuando se terminó la lectura, los obispos exclamaron: "¡Esta es la fe de los padres, esta es la fe de los apóstoles! ¡Todos creemos esto, los ortodoxos creen esto! ¡El que creyere otra cosa sea anatema! Pedro ha hablado por medio de León".²¹

Con relación al respeto mostrado a León I por su ortodoxia, es interesante notar el honor que se le tributó al emperador Marciano. Durante la sexta sesión estuvieron presentes el emperador y la emperatriz. Después que se leyó la declaración de fe adoptada en la sesión anterior, el emperador preguntó si expresaba el punto de vista de todos. Los 355 obispos respondieron a una sola voz:

¡Todos lo creemos, hay una fe, una voluntad; todos

estamos unánimes y los hemos suscrito unánimemente; todos somos ortodoxos! ¡Esta es la fe de los padres, la fe de los apóstoles, la fe de los ortodoxos; esta fe ha salvado al mundo. ¡Prosperidad para Marciano, el nuevo Constantino, el nuevo Pablo, el nuevo David! ¡Vos sois la paz del mundo!... ¡Habéis fortalecido la fe ortodoxa! ¡Muchos años a la emperatriz! ¡Vosotros sois la luz de la fe ortodoxa, por eso prevalece la paz por doquier! ¡Marciano es el nuevo Constantino, Pulcheria la nueva Helena!²²

La decimoquinta sesión del concilio expidió varios decretos de los cuales tres son de especial significado en nuestra evaluación de la pretensión papal a la jurisdicción universal. Los cánones nueve y diecisiete confirieron a los obispos el derecho de apelar de su metropolitano al Exarca o a la Sede de la Constantinopla imperial. Roma no es mencionada. El canon veintiocho otorgó a Constantinopla jurisdicción paralela a la de Roma, puesto que aquélla era la nueva Roma.²³

La legislación del emperador Justiniano

Durante el reinado del emperador Justiniano I (527-565) el Imperio Romano se unificó nuevamente, y los papas y la iglesia, que habían disfrutado de cierta independencia a causa de las invasiones de los bárbaros, quedaron sujetos otra vez al poder del emperador. Se nos ha dicho que "Justiniano, a semejanza de Constantino, ejerció el derecho de legislar en cada aspecto de la vida de la iglesia. Su teoría era que 'la autoridad humana y la divina', es decir, las leyes civiles y eclesiásticas, 'combinándose en uno y el mismo acto' formaban 'una verdadera y perfecta ley para todos'". Además, "se propuso ejercer un poder espiritual muy semejante a su poder temporal... La jurisdicción del clero se definió en forma clara y se reguló minuciosamente como si fuera una extensión del poder civil".²⁴

Justiniano codificó las leyes romanas e incorporó leyes eclesiásticas en su *Corpus Juris Romani*. Así, las leyes eclesiásticas se hicieron obligatorias por la fuerza de la autoridad civil. Justiniano expidió leyes muy severas contra los herejes —es decir, aquellos que no estaban en armonía con el obispado de

Roma. Los herejes, decía un decreto de Justiniano, “no debieran desempeñar ningún puesto público, ni ejercer las profesiones liberales, tener reuniones o poseer su propia iglesia y ni siquiera gozar de todos los derechos civiles de los ciudadanos romanos: para ellos, declaró Justiniano, ‘existir es suficiente’”.²⁵ En el caso del maniqueísmo, que era una secta herética, se decretó la pena de muerte. La ley de Justiniano también decretó la pena de muerte para todos aquellos que negaban la existencia de la Trinidad o se rebautizaban. Durante la Reforma Protestante los reformadores utilizaron la ley de Justiniano para justificar la persecución y la aplicación de la pena capital contra los anabaptistas y los antitrinitarios.

La iglesia enseñó el Código de Justiniano a las naciones bárbaras de Europa, y puesto que las leyes eclesiásticas formaban parte de dicho código, se fortaleció tanto el poder espiritual como el secular del papado. Las leyes civiles velaron por el cumplimiento de las leyes eclesiásticas. El norte y centro de Europa fueron “cristianizados”, en gran medida, mediante la aplicación legal del *Corpus Juris Romani* de Justiniano. De hecho la iglesia medieval se convirtió en una poderosa fuerza política:

En el año 533 Justiniano expidió un decreto muy significativo concerniente a la supremacía papal:

Por tanto, hemos sido diligentes *en someter y unir a vuestra santidad el clero de toda la región del oriente...* y es nuestra firme resolución no permitir jamás que ningún asunto perturbe el estado general de la iglesia, no importa cuán manifiesto y libre de duda pueda ser éste, sin notificarlo a vuestra santidad, que es *la cabeza de todas las santas iglesias*; luchando siempre para que en todas las cosas se amplíe el honor y la autoridad de vuestra Sede.²⁶

Tan abarcante “afirmación hecha por un legislador tan poderoso muestra a qué altura había escalado el poder papal para el siglo VI. ²⁷Interpretando estos decretos en su sentido más literal, el papa Juan II (533-535) escribió: “Preservando la reverencia debida a la Sede Romana, vos habéis sujeto todas las cosas a ella, y reducido la totalidad de las iglesias a una unidad que reside en

ella sola, a quien Dios, a través del príncipe de los apóstoles, delegó todo el poder... y que la Sede Apostólica es en verdad la cabeza de todas las iglesias”, lo declaran manifiestamente tanto las normas de los padres como los estatutos de los príncipes, y lo mismo es testificado ahora por vuestra piedad imperial”.²⁸ Cuando el papa declaró que el emperador había “reducido todas las iglesias a esa unidad que reina en ella solamente, y la Sede Romana “es en verdad la cabeza de todas las iglesias”, expresó y definió el ecumenismo católico romano incluso para esta última parte del siglo XX.

La importancia del decreto de Justiniano concerniente a la supremacía papal y al tiempo en el cual fue promulgado no puede enfatizarse demasiado en torno a la historia del desarrollo de dicha supremacía. Durante el reinado de Justiniano (527-565) el Imperio Romano se mantuvo unido por última vez. Poco después de su muerte los lombardos entraron en Italia y los “papas nuevamente gozaron de una mayor independencia de la corte bizantina... Los papas, que eran los terratenientes más ricos, gozaban también de mucho respeto político en Italia, y usaron su influencia para preservar la ley y el orden en medio de la confusión reinante”.²⁹

Muchos papas anteriores al tiempo de Justiniano habían ejercido autoridad espiritual y secular durante las invasiones de los bárbaros, pero fue después de la época de Justiniano, y comenzando con el pontificado de Gregorio el Grande (590-604), que se inicia el papado medieval. Philip Schaff, historiador de la iglesia, dice que Gregorio el Grande, “el último de los padres latinos y el primero de los papas, es el nexo entre la iglesia antigua y la iglesia medieval, entre el cristianismo greco-romano y el romano-germánico”.³⁰ “Fue el hombre más poderoso de Italia, y tanto a los romanos como a los lombardos debe haberles parecido un soberano mucho más real que el distante y débil emperador”.³¹

El resultado más notable del decreto de Justiniano expedido el año 533 concerniente a la supremacía papal, se observa más tarde en su relación con el Código de Justiniano y las leyes canónicas. Llama la atención el hecho de que cuando San Bernardo

crítico al papa Eugenio III (1145-1153) declaró: “¿Cuándo, entonces, hemos de orar?, ¿cuándo debemos enseñar a nuestro pueblo?, ¿cuándo hemos de edificar la iglesia?, ¿cuándo hemos de meditar en la ley? Sé, por supuesto, que en el palacio resuena cada día el sonido de las leyes; pero ésas son las leyes de Justiniano, no las de Dios. ¿Debería ser así? Mirad por vos mismo. Con seguridad la ley de Dios es inmaculada, que convierte a las almas.”³²

Cuando las naciones europeas combatieron contra el papado en su búsqueda de la independencia nacional, realmente fue una lucha contra la ley canónica, que se imponía por encima de la vida nacional. En la oposición civil y religiosa surgida contra la ley canónica durante los siglos quince y dieciséis, encontramos los principios del protestantismo y la democracia moderna. Esto lo trataremos un poco más adelante.

El desarrollo de la Ley Canónica

El origen de la Ley Canónica se remonta a los veinte decretos del Concilio de Nicea (325). A ellos se sumaron los estatutos de los obispos, cánones de otros concilios de la iglesia y decretos de los emperadores cristianos, todo lo cual constituyó la fuente de la legislación eclesiástica.

“Canon” es una palabra griega que significa *regla* o *medida*. En este sentido la ley canónica es una colección de decretos y ordenanzas que expresan la norma de la vida cristiana individual, así como para la vida colectiva de la iglesia. También se la conoce como ley “eclesiástica”.

El monje Dionisio el Exiguo, durante el siglo VI, compiló leyes eclesiásticas extraídas de diferentes áreas de la iglesia, entre las cuales intercaló cartas decretales de los papas, aduciendo así que éstas tenían igual autoridad que los cánones de los concilios de la iglesia. Estas decretales fueron formuladas en el lenguaje de los decretos imperiales. Además, la Ley Canónica a menudo fue mezclada con la ley civil romana, tal como había ocurrido con las leyes civiles de Justiniano, a las que se incorporaron algunos cánones de los concilios de la iglesia.

Las colecciones tempranas y tardías de los cánones y decretales papales presentan por igual el cuadro de un papado que

ejerce tanto jurisdicción universal como autoridad doctrinal desde el mismo principio. Su jurisdicción universal fue acrecentada más tarde por el fraude de la Donación de Constantino y por las Decretales Seudoisidorianas, a las cuales también ya nos hemos referido, durante el renacimiento que se produjo bajo Carlomagno en los siglos VIII y IX. La gran influencia de los gobernantes seculares ejercida sobre la vida eclesiástica durante la era carolingia tendió a incorporar una cantidad considerable de material a las primeras leyes eclesiásticas.

Entre los siglos IX y XII se produjo un gran número de compilaciones. Todas las diversas colecciones, de los diferentes países y épocas, fueron compiladas y sistematizadas por Graciano, monje de Bolonia, en algún momento entre 1139 y 1142. Su obra se tituló *Concordantia Discordantium Canonum*, más comúnmente conocida como *Decretum Gratiani*. Pero hubo otras colecciones además de la de Graciano. En el año 1230 el papa Gregorio IX preparó una nueva colección con el intento de reemplazar todas las anteriores. Posteriormente, el papa Bonifacio VIII combinó todas las decretales pasadas con sus propias numerosas bulas en una sola colección, publicada en 1298 bajo el nombre de *Liber Sextus*, que incluía la bula *Unam Sanctam*.³³

El principio encarnado en la bula *Unam Sanctam* fue el producto de los canónigos. La declaración de Bonifacio de que todas las leyes estaban encerradas en su pecho expresaba la mayor aspiración de la supremacía y jurisdicción papales. La ley se concebía como personificada por el papa, lo cual fue un anticipo del Concilio Vaticano de 1870.

La colección canónica denominada *Liber Sextus*, con algunas ediciones y revisiones, permaneció como la Ley Canónica fundamental hasta el siglo XX. Antes de entrar en el estudio de las leyes canónicas contemporáneas, consideremos la evaluación de la Ley Canónica hecha por algunos eruditos en historia medieval.

Evaluación de la Ley Canónica

Las Leyes Canónicas fueron un apoyo inmenso y una tremenda ayuda para el papado. Cada colección de las decretales

papales llegó a ser un precedente que sirvió de base para nuevas y mayores pretensiones de supremacía papal.

En gran medida la influencia de la Ley Canónica, con sus exageradas pretensiones de poder papal, es responsable del éxito obtenido por el papado medieval. Los papas personalmente pusieron el mayor interés en el desarrollo y la codificación de las leyes canónicas. Marshall W. Baldwin, al tratar el tema de la organización de la monarquía papal, se expresa del siguiente modo: "No es posible exagerar la importancia que tuvo la Ley Canónica en el resurgimiento del papado y la organización de la monarquía papal. Formada durante el período de restauración, a menudo bajo la dirección de los mismos papas, la Ley Canónica fue la expresión científica del poder y la jurisdicción universales del papa".³⁴

En general, los reformadores protestantes se opusieron a la Ley Canónica que encarnaba la teología y la eclesiología del Catolicismo Romano que ellos procuraban reformar. Su actitud fue simbolizada por un acto significativo que realizó Lutero cuando se produjo la ruptura final con Roma. En 1520 Lutero quemó públicamente en Wittemberg la bula papal en la que se decretaba su excomunión. Pero en esa misma ocasión, y en las mismas llamas, quemó una copia de la Ley Canónica. Se ha señalado que este acto "tuvo una profunda significación que los contemporáneos de Lutero comprendieron perfectamente, porque desde entonces dicha ley dejó de ser un código internacional. En el futuro todos los legisladores, con pocas excepciones, se reservaron todo poder coercitivo y se negaron a actuar a las órdenes de la iglesia".³⁵ Además, en el año 1520, Lutero escribió un tratado titulado *Un Llamamiento a la Nobleza Cristiana*, en el que ataca específicamente la supremacía papal y desacredita la ley canónica.

Al analizar la Reforma Inglesa y el rompimiento con Roma protagonizado por Enrique VIII, Thomas M. Parker observa que "una comisión que incluía al Cardenal Pole, señaló como la primera causa de los desórdenes que habían provocado la Reforma y la crisis religiosa del siglo XVI, las adulaciones de los canónigos que dijeron a los papas que su voluntad era ley. 'Este' —dice la comisión— es el caballo de Troya del cual salieron todos los abusos y horribles enfermedades que han infectado a la

iglesia”.³⁶ L. Elliot Binns, en su estudio del papado medieval, enfatiza el hecho de que “la Iglesia Romana fue la herencia del pueblo romano, y éste, al igual que sus antecesores griegos, en su pensamiento político contemplaban el objetivo de lograr la estabilidad sobre la base de la conformidad”. En armonía con esto, sería imposible concebir que “diferentes formas de cristianismo pudieran coexistir sin echar por tierra toda la estructura religiosa”, puesto que eso “sería para ellos algo imposible de concebir”. Habiendo hecho estas observaciones, Binns se refiere a la importancia de la ley canónica y al papa como cabeza de una sociedad unificada:

Por lo mismo, hubo fuerte énfasis en la importancia de la unidad, la cual, bajo el creciente prestigio de Roma y el desarrollo de las leyes canónicas, tendía a convertirse en uniformidad. El individuo perdió su valor a expensas de la institución, una consecuencia desafortunada, porque de allí sólo hay un corto paso para considerar el poder como más importante que la justicia, una política general que subordinaba los medios a los fines... Fue así como el papado tuvo frente a sí el ideal de la cristiandad como una sola comunidad, unida por una cabeza visible y, al igual que el Estado romano, consideraba sus asuntos y problemas desde una perspectiva puramente social.³⁷

El antiguo conflicto suscitado entre la Ley Canónica de la iglesia Católica Romana y las leyes civiles persiste todavía hoy. Cualquiera sea la forma en que se la presente: teológica, eclesiológica, sociológica, ética y judicial, el hecho básico permanece, es decir, que la ley canónica, como ya se ha puntualizado, es “la expresión científica del poder y la jurisdicción universal del papado”.³⁸

El poder papal y la ley canónica de 1917

El 19 de marzo de 1904 el papa Pío X anunció una revisión completa de la ley canónica y estableció una comisión para llevar a cabo esa tarea, la cual trabajaría bajo su dirección personal. El resultado fue la aparición de una nueva colección de leyes canónicas y decretales, el *Codex Juris Canonici*, promulgada al

comparo del papa Benedicto XV en 1917, y que entró en vigor al año siguiente. Comprendía 2414 leyes canónicas elaboradas a lo largo de los siglos de historia legal de la iglesia.

El código de leyes canónicas de 1917, promulgó la doctrina del papa en cuatro breves cánones (218-221). Se dice que el papa posee “no sólo una primacía honorífica, sino poder supremo y total de jurisdicción en la iglesia entera concerniente a los asuntos de fe y moral, así como sobre los de disciplina y gobierno” (Canon 218). En el momento de su elección, el papa “obtiene, por derecho divino, completo poder de jurisdicción suprema” (Canon 219). Charles Augustine, maestro católico de historia de leyes canónicas, hace la siguiente observación sobre los cánones 218 a 221, en su comentario del código de 1917: La primacía pontificia de jurisdicción “significa, no sólo inspección o dirección, sino poder legislativo, ejecutivo y judicial”. Es un poder supremo “porque no se deriva de autoridad humana, sino que es de origen divino, independiente de cualquier otro en la misma categoría”. La plenitud del poder papal “comprende la suma de otros poderes necesarios para el logro de los fines por los cuales fue fundada la iglesia”, porque es “inmediato”, otorgado al papa “por la promesa y la dotación real de la gracia de Cristo. Se obtiene por derecho divino, *“iure divino”*, y para demostrar la fuente de su poder y primado, el papa lleva los títulos de *Vicarius Dei o Vicarius Christi*.³⁹

En sus comentarios sobre el origen del poder papal, H. A. Ayrinhac, profesor de teología moral y ley canónica, dice que “en virtud de la promesa hecha a Pedro, Cristo le confiere (al papa), suprema jurisdicción eclesiástica. No la recibe de sus electores, sino de Cristo mismo y, consecuentemente, ningún poder humano puede limitarla ni retirarla de él”.⁴⁰

Si bien Cristo es la fuente original de la ley, el papa está “dotado de poder ordinario y supremo para dictar leyes concernientes a la iglesia universal”.⁴¹ Además, “el papa tiene poder coercitivo sobre la iglesia entera, y puede abrogar, modificar y circunscribir las leyes penales”.⁴² La autoridad de un concilio general descansa en el papa. El Canon 228 reza: “Los decretos conciliares no tienen fuerza obligatoria a menos que sean ratifica-

dos por el Pontífice Romano y promulgados por su mandamiento”. Además, “no se puede apelar a un concilio general en contra del juicio del Pontífice Romano”. Sólo el papa puede convocar o disolver un concilio general (Canon 222).⁴³

El Poder Papal y la Ley Canónica de 1983

Cuando en el año 1959 el papa Juan XXIII anunció su plan de convocar el Segundo Concilio Vaticano, también dio a conocer su propósito de establecer una comisión que revisara el código de leyes canónicas de 1917 a fin de actualizarlo, mediante los decretos que promulgaría el concilio en perspectiva. La comisión pontificia inició sus trabajos justamente antes de su muerte en 1963. Veinte años más tarde, el 25 de enero de 1983, el papa Juan Pablo II hizo una declaración oficial relativa a la aceptación del nuevo código de la Ley Canónica revisada. Esta revisión de 1983 procuraba trazar la legislación de la iglesia en armonía con el espíritu, los objetivos y propósitos del Concilio Vaticano II. Los cambios se reflejan en el hecho de que el código de 1983 tiene sólo 1752 cánones, comparados con los 2414 del código de 1917.

Para los propósitos del presente estudio basta decir que ninguna doctrina católica romana ha sido alterada. Igualmente, la definición de la supremacía papal permanece intacta, aunque se la ha colocado en un marco de cierta “colegialidad” con el cuerpo de obispos. Antes de discutir esto último, consideraremos escuetamente el contenido de los cánones 331 y 333 que se relacionan con el Pontífice Romano. Estos cánones confirman las decisiones del Concilio Vaticano I y el código de 1917. El papa es “la cabeza del colegio de obispos, el Vicario de Cristo, y el Pastor de la Iglesia Universal sobre la tierra;... posee el poder ordinario, supremo, completo e inmediato en la Iglesia, el cual puede ejercer siempre con absoluta libertad”. En el ejercicio de su primacía el papa posee “poder sobre todas las iglesias particulares y sobre cualquier grupo de iglesias”. Además, “no hay apelación posible ni recurso contra una decisión o decreto del Pontífice Romano”.⁴⁴

Un gran número de cánones que se relacionan con activi-

dades diversas confirman la primacía papal al señalar la necesaria obediencia al papa y su aprobación. Los decretos pontificios no pueden ser desafiados (Canon 1732); tampoco puede revisarse un acto o documento una vez que haya sido confirmado por el papa (Canon 1405). Categóricamente se declara: "Nadie puede juzgar a la Sede Suprema" (Canon 1404), y que el Romano Pontífice es el "juez supremo de todo el mundo católico" (Canon 1442).⁴⁵

Poder papal y colegialidad

El canon introductorio (330) a todos los que tratan la posición del Pontífice Romano dice: "Así como, por decisión divina, San Pedro y los demás apóstoles constituyen un colegio, en forma similar, el Pontífice Romano, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles, están estrechamente unidos".⁴⁶ Este canon suscita la pregunta: ¿Cómo se relacionan el papa y los obispos cuando están reunidos como cuerpo colegiado? Las palabras "cuerpo" y "orden" se usan indistintamente.

Abrigando la esperanza de que el Concilio Vaticano II corregiría la visión harto unilateral del Vaticano I en las cuestiones de poder y autoridad eclesiásticas, muchos pensaron que la colegialidad episcopal debería haber sido el tema central o el corazón del Vaticano II. Ello demuestra la tensión existente dentro de la Iglesia Católica Romana concerniente a la autoridad, entre clérigos y legos.

Los cánones 331 y 333, a los cuales ya nos referimos, surgieron del documento *Constitución Dogmática de la Iglesia* formulado en el Concilio Vaticano II. La forma de tratar la estructura jerárquica de la iglesia se considera como una continuación o aclaración, pero también como una confirmación del Vaticano I. Por causa de la unidad del episcopado Cristo "puso al bienaventurado Pedro sobre los demás apóstoles, e instituyó en él la fuente y el fundamento visible y permanente de la unidad de la fe y la comunión".

Como una clara referencia al Vaticano I y a la consabida discusión respecto a la primacía e infalibilidad, la declaración continúa con estas palabras: "Y todas estas enseñanzas acerca de la institución, la perpetuidad, la fuerza y la razón para la sagrada

primacía del Pontífice Romano y la infalible autoridad de su magisterio, este sacro sínodo propone una vez más que sea creído firmemente por todos los fieles".⁴⁷

Habiendo confirmado sólidamente la teoría petrina, el documento aborda el asunto de la autoridad de los obispos: "Continuando con la misma tarea de iluminación del Concilio Vaticano I, este Concilio ha decidido declarar y proclamar delante de todos los hombres, sus enseñanzas concernientes a los obispos, los sucesores de los apóstoles, quienes junto con el sucesor de Pedro, el Vicario de Cristo,... gobiernan la casa del Dios viviente".⁴⁸ La sección 22 del documento se relaciona con el ministerio de los obispos, comenzando con la declaración anterior que corresponde al Canon 330. Dice que hay dos fuentes de autoridad: Cristo a Pedro y a su sucesor el papa, y Cristo a los apóstoles y a sus sucesores los obispos. Estos dos vehículos de autoridad se unieron en el colegio o cuerpo que llegó a ser la suprema autoridad eclesial. Muchos deseaban que el documento confirmara una autoridad y un poder paralelos, pero tal cosa no podía ser. El concepto de colegialidad (la del papa y los obispos) se define como sigue:

Pero el colegio o cuerpo de obispos no tiene autoridad a menos que sea concebida simultáneamente en función de su cabeza, el Pontífice Romano, sucesor de San Pedro, y sin ninguna disminución de su poder o primacía sobre todos, pastores y fieles en general. Porque en virtud de su posición, es decir, como Vicario de Cristo y pastor de la Iglesia, el Pontífice Romano tiene poder supremo, completo y universal sobre ella. Y siempre podrá ejercer este poder libremente.⁴⁹

Esta declaración nos recuerda al Canon 331 ya citado. Por lo tanto, ninguna forma de colegialidad puede infringir la supremacía papal tal como fue definida por el Vaticano I. Es sólo "unido a su cabeza, el Pontífice Romano, y nunca sin su cabeza, que el orden episcopal es sujeto de supremo y completo poder sobre la iglesia universal. Pero este poder puede ejercitarse únicamente con el consentimiento del Pontífice Romano".⁵⁰

La suprema autoridad del colegio, cuerpo u orden que

estamos considerando, es ejercida “en forma solemne a través de un concilio ecuménico”; pero “un concilio nunca es ecuménico a menos que sea confirmado o cuando menos aceptado como tal por el sucesor de Pedro. Es prerrogativa del Pontífice Romano convocar estos concilios, presidirlos y confirmarlos”.⁵¹

La esperanza que habían albergado los obispos y teólogos progresistas con respecto al establecimiento de un senado verdadero de obispos no se realizó. La tercera sesión del Vaticano II, que se clausuró (21 de noviembre de 1964) con la promulgación de la *Constitución Dogmática de la Iglesia*, resultó sumamente frustrante para el grupo progresista.

La presión ejercida por los obispos para que se hicieran arreglos más concretos se consideró parcialmente al principio de la cuarta y última sesión del Concilio Vaticano II. La apertura se llevó a cabo el 14 de septiembre de 1965 y al día siguiente el papa Pablo VI promulgó la constitución apostólica *Apostolica Sollicitudo*, en la cual expuso los principios que regirían al Nuevo Sínodo Episcopal que él había establecido como apoyo en la administración de la iglesia.

En su declaración de apertura Pablo VI reconoció que “muchos obispos durante el concilio” habían expresado su deseo de ver un programa concreto, y el tiempo oportuno había “llegado finalmente para instrumentar un plan” en el cual los obispos católicos pudieran compartir más efectivamente “la solicitud pontificia por la Iglesia Universal”. El papa Pablo finalizó sus palabras introductorias diciendo: “Por nuestra propia iniciativa y por nuestra autoridad apostólica, erigimos y constituimos en esta ciudad de Roma un cuerpo para la iglesia universal, directa e inmediatamente sujeto a nuestra autoridad, al cual damos el nombre especial de Sínodo de Obispos”.⁵²

Las normas que el papa Pablo VI estableció para el Nuevo Sínodo Episcopal se incorporaron a la ley canónica (Cánones 342-348). La nueva organización no era un senado sino un sínodo “directa e inmediatamente sujeto a la autoridad del Pontífice Romano”. En estructura era “*ad hoc*”, como el papa convoca a este sínodo cuando lo juzga aconsejable. El determina el lugar de reunión, la agenda y los temas que han de discutirse. Se puso

en claro que “por su misma naturaleza es tarea del Sínodo de Obispos informar y dar consejo”,⁵³ a fin de que la unidad entre el papa y los obispos de todo el mundo sea más estrecha; para que la información y la comunicación se puedan acrecentar, y para facilitar el acuerdo doctrinal.

Los miembros del sínodo se eligen entre las conferencias episcopales nacionales, las cuales tienen de uno a cuatro representantes, dependiendo del tamaño de su propia feligresía. Los nombres propuestos tienen que ser confirmados por el papa. Además, él puede nombrar hasta el 15 por ciento del total de miembros. En vista de que hay unas cincuenta conferencias episcopales en el mundo, se estima que un sínodo puede llegar a tener más de 150 representantes. Cuando se clausura un Sínodo Episcopal automáticamente desaparece su membresía.⁵⁴

El Sínodo Episcopal es un instrumento de comunicación para los obispos, sin embargo, lo que pueda hacer depende de la actitud y los deseos del papa actuante y de los que le siguen.

Al situar al papa y a los obispos en una yuxtaposición más firme, su poder fue fortalecido, puesto que es él quien dirige las actividades del colegio y del Sínodo según su parecer. Como hicimos notar anteriormente, cualquier decisión y promulgación colegial o sinodal requiere el consentimiento del papa. La formulación de la colegialidad no involucra de ninguna manera a los millares de sacerdotes y millones de laicos que militan en las filas de la iglesia. El Concilio Vaticano II mantuvo la estructura monárquica de la iglesia y no se intentó ni se consideró ninguna acción democratizadora. La doctrina protestante acerca del sacerdocio de todos los creyentes y el principio democrático en la toma de decisiones que va desde la base, el pueblo, hasta el cuerpo gobernante elegido y para representar el deseo de aquél, es ajeno al sistema jerárquico Católico Romano. Los conceptos católico y protestante sobre la fuente de autoridad, poder y toma de decisiones, vienen de polos diametralmente opuestos y se orientan en ese mismo sentido. Reconsideraremos este asunto un poco más adelante.

Catolicidad y ecumenismo

P

uede sorprender a católicos y protestantes por igual que el protestantismo auténtico sustente una mayor catolicidad que la misma Iglesia Católica Romana.

La palabra “catolicidad” sugiere el significado de universalidad y equivale prácticamente al término “ecuménico”, que se deriva del griego *oikumene*, “mundial” o “todo el mundo habitado”. Los antiguos concilios de la iglesia se denominaban ecuménicos porque representaban a la iglesia universal.

El Concilio Vaticano II es considerado por los católicos como el Concilio Ecuménico vigésimoprimer, puesto que representaba a la Iglesia Católica mundial. Los cristianos que no pertenecen a la Iglesia Católica niegan a Roma ese derecho, porque no representa a toda la cristiandad. En este estudio observaremos qué conceptos protestantes y católicos se sugieren dado el uso de los términos “catolicidad” y “ecumenismo”.

Para los Padres Protestantes la catolicidad significa fidelidad a la antigua iglesia en estilo de vida y doctrina. También afirmaron que la catolicidad, para ser genuina, debe ser apostólica; es decir, fiel a las enseñanzas de los apóstoles y a las prácticas de la iglesia del Nuevo Testamento —la iglesia pura y primitiva— anterior a la corrupción de los tiempos posapostólicos. Según el protestantismo auténtico y el principio de *Sola Scriptura*, la formula-

ción de fe (dogma), a medida que se desarrolla, debe ser idéntica a la formulación apostólica revelada en la Sagrada Escritura. La catolicidad se verifica en la sucesión de la proclamación apostólica y en las enseñanzas de la Palabra. En el Credo Niceno del siglo cuarto, la apostolicidad se cita como una de las cuatro marcas distintivas de la iglesia; las otras tres son: unidad, santidad y catolicidad.

El protestantismo histórico siempre ha destacado su fidelidad en estilo de vida y doctrina a la antigua iglesia primitiva. Sus confesiones reclaman la catolicidad puesto que derivan extensamente de los antiguos padres de la iglesia y de los primeros concilios generales. Los reformadores protestantes del siglo XVI afirmaron su catolicidad. Según la posición de Lutero y Calvino "la iglesia había sido cristiana y católica mucho antes de la existencia del papado; por tanto, puede ser al propio tiempo católica y cristiana sin el papado. En el nombre de esa catolicidad cristiana ellos desafiaron a Roma". Así se expresa Jaroslav Pelikan. Luego dice más adelante: "Recientes investigaciones acerca de la Reforma nos autorizan... a decir que la Reforma comenzó porque los reformadores eran demasiado católicos en medio de una iglesia que había abandonado su catolicidad".¹ Lutero, en su invectiva contra el duque católico Enrique de Brunswick, dijo: "Probaré que nosotros hemos permanecido con la verdadera y antigua iglesia; sí, que nosotros somos la verdadera y antigua iglesia. Pero vosotros habéis desertado de nosotros, es decir, de la antigua iglesia, y edificado una nueva en oposición a la antigua".² Puede ser muy útil ahora examinar brevemente las razones por las que Lutero llegó a esta convicción expresada tan claramente.

Durante los años que transcurrieron entre su decisión de convertirse en monje en 1505 y su dramático ataque contra las indulgencias en 1517, Lutero llegó a comprender muy bien el Evangelio. Después de clavar sus 95 tesis sobre la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg aquel año, los acontecimientos lo lanzaron a una batalla por su fe recién hallada. Durante los meses de junio y julio de 1519, sostuvo un debate con su oponente católico romano Johann Maier Eck, y su tema principal fue la jurisdicción del papa y la supremacía de la Iglesia Romana.

Durante el debate “Lutero se aventuró a afirmar que (1) el papa había ejercido su autoridad por derecho humano, no divino y, por lo tanto, no era infalible...; (2) la iglesia de Roma no era suprema sobre todas las demás iglesias; (3) los concilios de la iglesia podían errar y habían errado, puesto que estaban compuestos por hombres falibles y no existían por derecho divino; y (4) que la Escritura era la última autoridad divina en todos los asuntos concernientes a la religión”.³

Lutero, sumergido en la batalla que lo ocupaba, preparó tres obras que establecieron los principales lineamientos de su teología. La primera era *Una carta Abierta a la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana Concerniente a la Reforma del Estado Cristiano*, que desafió al viejo sistema enfatizando la responsabilidad de los laicos en los asuntos de la iglesia. La política de la Iglesia Romana había sido edificar tres murallas como una defensa papal: “Los romanistas, con gran habilidad erigieron tres murallas en torno suyo, detrás de las cuales se han parapetado hasta hoy en una forma tan hábil que nadie ha sido capaz de reformarlos, hecho que ha motivado una terrible corrupción a través de toda la cristiandad”.⁴

Acto seguido Lutero atacó estas tres murallas, una por una. La primera fue la pretensión de la iglesia de que su autoridad era superior a la del Estado secular. Lutero rechazó esto: “...en realidad no hay diferencia entre los sacerdotes y los legos, príncipes y obispos, ‘espiritual’ y ‘temporal’ como ellos los llaman, excepto en función y actividad, pero no de Estado, porque todos son del mismo Estado, es decir, todos son cristianos, entre los cuales no puede haber diferencia esencial”.⁵

La segunda muralla fue el dogma de que sólo el papa puede interpretar el significado de la Escritura: “Ellos desean ser los únicos señores de la Escritura aun cuando no aprenden nada de ella en toda su vida. Se han atribuido una autoridad única y con insolentes malabarismos nos persuaden de que el papa, ya sea hombre bueno o malo, no puede errar en materia de fe; sin embargo no pueden probar una sola letra de todo ello”.⁶

La tercera muralla era la afirmación de que sólo el papa podía convocar un concilio reformador: “La tercera muralla cae

por su propio peso cuando las dos primeras han sido derribadas. Porque cuando el papa actúa contrariando a las Escrituras, es nuestro deber tomar la posición de la Escritura... No tienen bases escriturales para probar su pretensión de que corresponde al papa únicamente convocar un concilio o confirmar sus decisiones... No hay autoridad en la iglesia, sino para edificación".⁷

Después Lutero procedió a echar los fundamentos de un programa para su acción reformadora. En su segundo tratado, *Un Preludio Acerca del Cautiverio Babilónico de la Iglesia*,⁸ criticó el sistema sacramental Romano que, según lo consideraba él, colocaba a los fieles bajo servidumbre de la jerarquía sacerdotal. Afirmaba que, bajo la prueba de la Escritura, sólo existen dos sacramentos: el bautismo y la cena del Señor. También criticó el hecho de negar la copa a los legos. En este tratado enuncia su ruptura definitiva con Roma, porque al oponerse a la supremacía papal y al sistema sacramental atacó el mismo fundamento y la estructura del catolicismo romano. Su llamamiento a un concilio general como la más alta autoridad era contrario al concepto de supremacía papal. Muy pronto después de terminadas estas dos obras, Lutero recibió la bula papal llamada *Exsurge Domine*. En ella León X se expresa como un juez supremo e infalible, condenando 21 proposiciones elegidas de los escritos de Lutero como heréticas. Entre éstas están los ataques de Lutero a la supremacía papal y a los siete sacramentos.

A continuación, Lutero escribió un folleto contra lo que llamó la *Execrable Bula del Anticristo*, y un tercer tratado *Sobre la Libertad del Hombre Cristiano*, en el que aborda la manera de vivir de acuerdo al Evangelio de Jesucristo. Poco después de haber escrito los tres tratados dijo: "A menos que yo esté equivocado, esta síntesis es toda la forma cristiana de vivir".⁹ Pocas semanas más tarde (10 de diciembre de 1520) quemó la bula papal, y la ruptura con Roma se hizo irreparable. Cuatro meses después, en la Dieta de Worms, el más alto tribunal de Europa, Lutero declaró valientemente:

Yo no puedo someter mi fe ni al papa ni a los concilios, porque es tan evidente como la luz del día que ellos han caído muchas veces en el error así como en

muchas contradicciones consigo mismos. Por lo cual, si no se me convence con testimonios bíblicos, o con razones convincentes, y si no se me persuade con los mismos textos que yo he citado, y si no sujetan mi conciencia a la Palabra de Dios, *yo no puedo ni quiero retractarme de nada*, por no ser digno de un cristiano hablar contra su conciencia. Heme aquí, no me es dable actuar de otro modo. ¡Que Dios me ayude! ¡Amén!¹⁰

El conflicto entre los reformadores protestantes y Roma surgió a raíz de que ellos reclamaban la catolicidad y pretendían adherirse a ella, como lo expresó tan claramente Jaroslav Pelikan:

Nada ilustra tan bien el carácter trágico de la Reforma como esto: La Iglesia Romana excomulgó a Lutero por ser demasiado serio acerca de su catolicismo, aunque retuvo dentro de su comunión a los escépticos y escamecedores que ni siquiera se molestaban en desafiar su autoridad. Conservando esta forma de actuar, los católicos romanos han desplegado desde entonces una asombrosa incapacidad para comprender la Reforma, y una falta de buena voluntad para admitir que las convicciones religiosas de los reformadores estaban animadas por su fidelidad a los ideales católicos.¹¹

Pelikan sugiere aquí que la pretensión papal de supremacía universal es desafiada por la cuestión de la catolicidad. En realidad, tanto las iglesias ortodoxas como las anglicanas desafiaron la supremacía papal sobre estas mismas bases, aclarando que Dios dio a Pedro a la Iglesia, no la Iglesia a Pedro. En esto coinciden los Padres de la Iglesia primitiva con el Movimiento Conciliar, que son los concilios reformadores de los siglos XIV y XV.

En su libro *Unitive Protestantism*, John T. McNeill recalca la no catolicidad del catolicismo romano. Escribe que:

La Reforma fue una revolución, no contra los principios de unidad y catolicidad, sino contra la privilegiada y opresiva monarquía romana: un levantamiento, no sólo de los sentimientos nacionales, sino de los sentimientos católicos contra lo que había llegado a ser un imperialismo localizado y supercentralizado en la

cristiandad, hecho que imposibilitaba el desarrollo del verdadero catolicismo... La parroquia no era una congregación, sino una unidad administrativa. El aspecto gubernamental de la unidad no estaba apoyado por un vínculo religioso apropiado. La Iglesia Romana había sustituido la idea de "obediencia romana" por la concepción cristiana más temprana de catolicidad expresada en una comunión universal libre... Con la Reforma se enseñó a pensar al pueblo cristiano, a crecer y a cantar juntos, dándole así una nueva visión de la elevada y universal comunión que es la genuina definición de iglesia católica.¹²

La Contrarreforma y la catolicidad

La reacción católica romana contra la pretensión protestante de catolicidad puede observarse en la obra de la Contrarreforma. Tres agencias contribuyeron de manera especial al éxito de la Contrarreforma: El Concilio de Trento, La Inquisición y La Orden de los Jesuitas. Sólo nos referiremos aquí al concilio de Trento, pero debería mencionarse que los Jesuitas fueron la fuerza motriz que guió tanto al Concilio de Trento como a la Inquisición, en cuyas manos se convirtió en una herramienta utilísima al producirse la reacción católica contra el Protestantismo.

El Concilio de Trento se reunió por primera vez en 1545 y celebró tres asambleas, la última de las cuales terminó en 1563. El concilio repudió ciertos males que habían causado escándalo, pero su principal tarea fue examinar y condenar las enseñanzas de los reformadores protestantes. Con ese propósito expidió una gran cantidad de decretos y cánones (reglas autorizadas de disciplina o doctrina). Colocó a la tradición por encima de la Escritura, incluyó los apócrifos en el canon sagrado, y declaró a la Vulgata de San Jerónimo como la única versión autorizada de las Escrituras. También reafirmó los siete sacramentos. Denunció la doctrina central de los reformadores protestantes, *sola Fide* —que el hombre es justificado por fe solamente— y afirmó la justificación por fe y *por obras*. El concilio afirmó también que el perdón de los pecados no es sólo por gracia, *sola gratia*: "Si alguno dice que la fe justificadora no es otra cosa que confianza en la misericordia

divina que remite los pecados por causa de Cristo; o que sólo somos justificados por esta confianza: sea anatema".¹³

Los católicos romanos definen la catolicidad como la cualidad de estar en armonía con las enseñanzas y prácticas de la iglesia. La fuente para la formulación de doctrinas no es solamente la Escritura, sino también la tradición tal como se ha desarrollado bajo la dirección y por la confirmación del papa, como sucesor de Pedro y Vicario de Cristo. *La Profesión de Fe Tridentina* demanda que los católicos afirmen:

Del modo más firme admito y abrazo las tradiciones apostólicas y eclesiásticas, y todas las observancias y constituciones de la misma Iglesia. También admito la Santa Escritura, de acuerdo al sentido que nuestra Santa Madre Iglesia ha sostenido y sostiene, a quien corresponde juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Escrituras... Y prometo y juro verdadera obediencia al Obispo de Roma, sucesor de San Pedro y Vicario de Jesucristo... En este momento, profeso libremente y sostengo ciertamente esta verdadera fe Católica, sin la cual nadie puede salvarse...¹⁴

Esta formulación del Concilio de Trento (1545-1563) expone las razones dogmáticas para la oposición católica romana al concepto protestante de catolicidad. Proclama que la catolicidad ha sido preservada por la sucesión apostólica, queriendo significar con ello que los obispos, por medio de la ordenación, en una cadena ininterrumpida, son los legítimos sucesores de los apóstoles, como el papa es el sucesor de Pedro, Príncipe de los apóstoles, quien, en un sentido único, representa a Cristo. En armonía con esto, catolicidad significa fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia Católica Romana y obediencia al Vicario de Cristo, quien es el custodio, intérprete y formulador de la verdad, la fe y el dogma.

El Concilio de Trento advirtió que el catolicismo romano no iba a hacer ningún compromiso, de ninguna naturaleza, con la Reforma; por el contrario, demostró que Roma es la "oposición" a la Reforma Protestante, tal como el protestantismo fue al principio una protesta contra el catolicismo romano.

Ecumenismo y catolicismo romano antes del Vaticano II

Los principios del movimiento ecuménico actual tienen su origen en las actividades misioneras conjuntas desarrolladas por las iglesias protestantes durante el siglo XIX y principios del XX. Un número de Asociaciones Misioneras Extranjeras culminaron en la formación de la Asociación Misionera Mundial en Edimburgo en 1910, presidida por John R. Mott, quien llegó a ser presidente del Concilio Misionero Internacional en 1921. La fundación de la Asociación Cristiana de Jóvenes efectuada en 1844 y la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos, en 1895, también fueron trascendentes, y debería mencionarse igualmente el establecimiento de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1804), la Sociedad Bíblica Americana (1816) y otras sociedades bíblicas nacionales. La interacción entre estas organizaciones condujo a la creación de la Sociedad Bíblica Mundial en 1944. Merced a un trabajo conjunto, las Sociedades Bíblicas han sido una gran influencia en el desarrollo de las misiones cristianas y el movimiento ecuménico.

Varias denominaciones se constituyeron en organizaciones internacionales tales como la Alianza Presbiteriana (1875), la Convención Metodista Mundial (1881), el Concilio Congregacional Internacional (1891), la Alianza Bautista Mundial (1905) y la Federación Luterana Mundial (1923). La preocupación interdenominacional por el servicio cristiano, la vida y la fe dieron origen a la Conferencia de 1910, y después al Concilio Mundial de Iglesias, con sus respectivas comisiones sobre la Vida y el Trabajo. La primera reunión de esta Conferencia tuvo lugar en Estocolmo (1925), y la segunda en Oxford, en 1935. La Conferencia Mundial sobre la Fe y el Orden reunida en Lausana, Suiza, en 1927 y nuevamente en Edimburgo en 1937, puso las bases para el Concilio Mundial de Iglesias que fue organizado en Amsterdam en 1948. La segunda Asamblea General se reunió en Evanston, Illinois, en 1954, y la tercera en Nueva Delhi en 1961, a la cual asistieron 577 delegados procedentes de las 200 iglesias miembros

del Concilio. Fue todavía más significativo que durante la tercera Asamblea General, el Concilio Misionero Internacional y la Iglesia Ortodoxa de Europa Oriental se unieran al Concilio Mundial de Iglesias.

La revisión de estos hechos históricos provee el marco para efectuar un análisis de la actitud católica romana hacia el movimiento ecuménico después del Concilio Vaticano II. Documentos oficiales de la Iglesia Católica Romana durante este período indican que Roma siguió siendo la “contra” del protestantismo, como había sido durante 300 años, desde el Concilio de Trento hasta el Concilio Vaticano I. Los *Decretos Dogmáticos* del Vaticano I y el *Sílabo de Errores* publicado por Pío IX, confirmaron los principios de la Contrarreforma. Por medio del decreto sobre la infalibilidad papal el Vaticano I fue más allá que el Concilio de Trento, y sumado al dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, promulgado por Pío IX, el golfo entre el catolicismo romano y la mayoría de las iglesias más grandes de la cristiandad se hizo aún más amplio. Los documentos hablan por ellos mismos.

El dogma de la Inmaculada Concepción de María, proclamado en 1854, declara que María estuvo libre del pecado original. Al hacer un comentario al respecto, el papa dijo: “...Si algunos presumen en su corazón pensar de un modo distinto de lo que hemos definido (Dios no lo permita), deben saber y entender perfectamente que están condenados por su propio juicio, han naufragado respecto de la fe, y caído de la unidad de la iglesia”.¹⁵

El *Sílabo de Errores* fue publicado en 1864. Mientras que por un lado condenaba muchas cosas a las cuales los cristianos en general también se opondrían, por el otro repudiaba principios que son fundamentales para el protestantismo y para los Estados democráticos modernos. Sostiene que el protestantismo es un error. El que dice que “el protestantismo es sólo una forma diferente de la misma religión cristiana, en la cual podemos agradar a Dios del mismo modo que en la Iglesia Católica”, sea anatema (Error III, 18). Y relacionado con éste está el error del que dice que “la Iglesia no tiene el poder para definir dogmáticamente que la religión de la Iglesia Católica es la única religión verdadera” (Error V,

21). Las sociedades bíblicas están condenadas junto con el comunismo, las sociedades secretas y las sociedades clérico-liberales (Error IV).

El *Sílabo de Errores* no deja dudas en cuanto al concepto papal sobre las relaciones entre la iglesia y el Estado. Los que sostienen los siguientes conceptos están en error: “La iglesia no tiene el poder para hacer uso de la fuerza, o cualquier poder secular directo o indirecto”. “Que se pueden establecer iglesias nacionales tras haberse retirado y separado definitivamente de la autoridad del Pontífice Romano”, y “la iglesia debe separarse del Estado, y el Estado de la iglesia” (Errores V, 24, 37; VI, 55).¹⁶ Dondequiera y cuandoquiera se reconozcan las pretensiones de la supremacía papal, se producirá necesariamente un impacto en las relaciones del Estado y la iglesia.

Cuando el Concilio Vaticano I aceptó el dogma de la infalibilidad papal creó, como ya se ha mencionado, un gran abismo entre el catolicismo romano y el resto de la cristiandad. A fin de comprender mejor los sentimientos antiprotestantes surgidos durante el concilio, debemos referirnos a una de las muchas escenas dramáticas que se produjeron.

En una de las sesiones del concilio se presentó el esquema del nacionalismo moderno como uno de los errores del protestantismo. Joseph Georg Strossmayer, que había sido profesor de ley canónica, y entonces era obispo, objetó este cargo injusto. Refiriéndose al esquema en discusión dijo: “Me parece que este juicio no es consistente ni con la verdad ni con la caridad”.¹⁷ El obispo Strossmayer recordó a la audiencia que el nacionalismo moderno se originó en Francia en oposición directa a la fe cristiana, de todos los cristianos en general. El evento se describe vívidamente en el siguiente resumen.

La mayor tormenta se produjo el 22 de marzo de 1870, cuando el obispo Joseph Strossmayer afirmó en la gran sala del concilio que incluso entre los protestantes había muchos individuos que amaban a Jesús. Y cuando continuó discutiendo la posibilidad de decidir cuestiones dogmáticas por la regla de la mayoría, ésta gritó pidiendo que se sentara. Muchos gritaron: “¡Luci-

fer!, ¡anatema!, ¡anatema!” Otros dieron un alarido diciendo: “¡Un segundo Lutero! ¡Expúlsenlo!” Todos los infalibilistas demandaron fuertemente: “Que se sienta, que se sienta”.¹⁸

Ya hicimos notar anteriormente que Ygnaz von Döllinger fue uno de los oponentes vocales durante el Vaticano I. Cuando regresó del Concilio sostuvo una conversación con su arzobispo, quien afirmó que “hay una sola iglesia, ni nueva ni antigua”. A esto Döllinger replicó: “Pero ellos han hecho una nueva”.¹⁹ En otras palabras, Döllinger declaró que el dogma de la infalibilidad papal era contrario a la catolicidad. A causa de su falta de catolicidad, la Iglesia Católica Romana no era ya la verdadera Iglesia Católica; se había convertido en una iglesia diferente y por lo tanto en una nueva iglesia. Por esta razón muchos de los que rompieron con Roma después del Vaticano I establecieron una nueva iglesia, fiel a la catolicidad y, por lo tanto, podía llamarse con propiedad la Antigua Iglesia Católica.

En una encíclica promulgada por León XIII en 1881, el papa sostuvo que los levantamientos políticos, especialmente en Alemania, “han seguido a la así llamada Reforma, cuyos proponentes y dirigentes se han opuesto al poder sagrado y civil con nuevas doctrinas”.²⁰ En otra encíclica del año 1897, denunció a la Reforma Protestante como *Rebellio Lutherana* que “condujo a un colapso total de la moral”.²¹

Los sentimientos y actitudes antiprotestantes del Vaticano I continuaron durante el siglo XX. En una encíclica que data de 1910 Pío X denunciaba a los reformadores como “hombres orgullosos y rebeldes, enemigos de la cruz de Cristo”.²² Se hicieron a Roma varias propuestas formales para que participara en las reuniones ecuménicas tales como la de Upsala (1918), Estocolmo (1925) y Lausana (1927), pero fueron oficialmente declinadas. De hecho, Roma expidió un decreto prohibiendo a los católicos romanos asistir a la Conferencia de Lausana, y el siguiente año Pío XI proclamó la encíclica *La Promoción de la Verdadera Unidad Religiosa (Mortalium Animos)*.

Pío XI describe al ecumenismo protestante con estas palabras: “Convencidos de que los hombres rara vez carecen por

completo de un sentido de religión, parece que han albergado la esperanza surgida de estas razones, de que sin mayor dificultad, todos los pueblos, al margen de cuán diferentes sean sus religiones, se unirán fraternalmente en la profesión de unas pocas doctrinas que servirán como fundamento de la vida espiritual". Pero el papa no está de acuerdo con estos intentos. Dice: "Ciertamente, movimientos como éste no pueden obtener la aprobación de los católicos". Luego pasa a explicar:

Esta obra se promueve con tal celo que ha ganado una gran diversidad de seguidores e incluso cautivado las mentes de los católicos con la fascinadora esperanza de lograr una unidad que parecería cumplir la voluntad de la Santa Madre Iglesia a quien nada le es más sagrado que el llamado y el retorno de sus hijos separados a su seno. Sin embargo, detrás de las palabras de súplica se oculta un error tan grande que destruiría totalmente los fundamentos de la fe Católica.²³

Se afirma, además, que Roma no puede jamás ser una iglesia entre otras. Tras señalar cómo los protestantes y católicos sostienen doctrinas contrastantes, se declara: "Entre tantas y tan grandes diferencias de opiniones no sabemos cómo puede allanarse un camino para la unidad de la Iglesia, a menos que fuese a través de una autoridad única que enseñe una sola ley de creencias y una sola fe entre los cristianos".²⁴

Se puntualiza inequívocamente que todas las doctrinas de Roma son igualmente relevantes y todos deben adherirse a ellas, porque han sido establecidas por intervención del papa. Leemos: "Por lo tanto, de las tantas doctrinas como Cristo ha dado, por ejemplo, el dogma de la Inmaculada Concepción, la misma fe dan al misterio de la Augusta Trinidad y ellos creen en la Encarnación del Verbo de la misma manera en que creen en la infalible enseñanza del papa, en el sentido definido por el Concilio Ecuménico Vaticano".²⁵

La encíclica estipula que Roma no puede participar en las reuniones ecuménicas y que la verdadera unidad sólo puede obtenerse mediante un retorno a Roma.

Por lo tanto, venerables hermanos, es claro por qué la

Sede Apostólica nunca ha permitido que sus hijos participen en estos congresos. La unidad de los cristianos no puede obtenerse por ningún medio que no sea el retorno de los separados a la única y verdadera iglesia de Cristo, de la cual, desgraciadamente se separaron. A la única y verdadera Iglesia de Cristo, decimos, que avanza por encima de todo, y que por la voluntad de su Fundador permanecerá por siempre, siendo la misma como él mismo la estableció para la salvación de toda la humanidad.²⁶

Solamente podemos permanecer en la “Única iglesia de Cristo” si “reconocemos y aceptamos obedientemente la autoridad suprema de San Pedro y de sus legítimos sucesores”. La falta de los protestantes fue que no “obedecieron al obispo de Roma como el gran pastor de las almas”. El llamamiento final reza como sigue:

Que estos hijos separados regresen a la Sede Apostólica establecida en esta ciudad, “raíz y matriz de la Iglesia Católica”, la cual consagraron con su sangre los Príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, y no con la idea o la esperanza de que “la Iglesia del Dios viviente, columna y apoyo de la verdad”, abandonara la integridad de la fe y cargara con sus errores, sino para que ellos se sujetasen a la autoridad y regla de su enseñanza.²⁷

Roma fue invitada a participar en la formación del Concilio Mundial de Iglesias (1948), pero la Santa Sede declinó la invitación. Al año siguiente la Santa Sede publicó una instrucción declarando nuevamente que la única forma de lograr la unidad era mediante el retorno a Roma. En la encíclica *Humani Generis* (1950). Pío XII advierte contra los puntos de vista erróneos existentes dentro y fuera de la Iglesia Romana, que arrojan dudas sobre las doctrinas católicas y minimizan la distinción entre ellas y las de otros cuerpos cristianos.²⁸

Es significativo que en el mismo año, 1950, Pío XII hablara ex-cátedra en la declaración de la Asunción corporal de la Virgen María y, por lo tanto, dio un paso más adelante que Pío IX, quien había declarado la Inmaculada Concepción de la Virgen

María. Así, la enseñanza infalible, que es atributo del papa, fue reforzada y las diferencias entre los dogmas romanos y la fe de las iglesias cristianas se enfatizaron aún más. La declaración concluye con estas palabras:

...Por la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles, Pedro y Pablo, y por Nuestra propia autoridad pronunciamos, declaramos, y definimos que el dogma fue revelado por Dios, que la inmaculada Madre de Dios, la siempre Virgen María, después de culminar su curso en la vida terrenal, fue trasladada a la gloria de los cielos en cuerpo y alma. Por lo tanto, si alguien, lo cual no permita Dios, se atreve, ya sea a negarlo, o voluntariamente sugiere dudas en cuanto a lo que ha sido definido por Nosotros, debe comprender que se ha separado a sí mismo completamente de la divina y católica fe.²⁹

Nótese que las palabras Nosotros y Nuestra están escritas con mayúsculas, enfatizando la supremacía papal y la infalibilidad de su enseñanza. La nueva doctrina fue proclamada en el Año Santo de 1950, y el año 1954 fue dedicado a la Virgen María y llamado "Año Mariano". Este fue el centenario de la declaración de la Inmaculada Concepción de la Virgen María.

De paso, notamos que se celebró un servicio especial en la Basílica de San Pedro el 5 de marzo de 1978, para conmemorar el centenario de la muerte de Pío IX. Ya se había intentado canonizarlo en el pasado, pero infructuosamente. Sin embargo, en 1985 se dieron los primeros pasos "hacia su posible canonización... con el reconocimiento oficial de su 'fe heroica'".³⁰

Puede verse una línea directa en la oposición de Roma al protestantismo, desde Trento y la Contrarreforma hasta el Concilio Vaticano I, y desde allí hasta Pío XII, que murió en 1958. Con su muerte y la elección del papa Juan XXIII comenzó una nueva era para el movimiento ecuménico. Para el presente estudio, la pregunta pertinente es: ¿Cambiará la nueva era el dogma católico romano, especialmente la pretensión papal de supremacía y jurisdicción universal?

Ecumenismo y catolicismo romano después del

Concilio Vaticano II

En su discurso de apertura del primer día del Concilio Vaticano II (11 de octubre de 1962) el papa Juan XXIII contestó la pregunta con la cual cerramos el párrafo anterior. Al referirse al hecho de que la función principal del concilio era defender y difundir la verdad, el papa dijo: “La mayor preocupación del Concilio Ecuménico es ésta: Que el sagrado depósito de la doctrina cristiana debe guardarse y enseñarse con más eficacia”.³¹ La preocupación de Juan XXIII era claramente pastoral: Los “ricos tesoros” de la iglesia, acumulados a través de su larga historia, deberían conservarse intactos, y el Vaticano II debiera ser fiel a esa herencia. También enfatizó la catolicidad tal como la percibe Roma:

Nuestro deber no sólo consiste en la preservación de este precioso tesoro, como si nos preocupáramos únicamente de la antigüedad, sino dedicarnos con ferviente voluntad, y sin temor, a esa obra que nuestra época demanda de nosotros, continuando así la ruta que la iglesia ha trazado durante veinte siglos. Por lo tanto, el punto focal de este concilio no es la discusión de un artículo u otro de alguna doctrina fundamental de la iglesia enseñada reiteradamente por los Padres y por los teólogos antiguos y modernos y que suponemos son bien conocidos y familiares.³²

La palabra clave que caracterizó al Vaticano II fue *aggiornamento*, que significa *poner al día* o *renovación*. Los documentos resultantes de los trabajos del concilio fueron formulados con una preocupación pastoral en mente. Dicha preocupación logró que la iglesia cobrara un aspecto más moderno, aunque fundamentalmente doctrinal y no hubo nada nuevo. El documento acerca del ecumenismo expresa claramente el deseo de diálogo e interacción con los no católicos —esto era completamente nuevo—, pero al mismo tiempo advierte definidamente contra “un falso enfoque conciliatorio que pudiera dañar la pureza de la doctrina católica y opacar su significado reconocidamente genuino”.³³

En el mismo documento es evidente una nueva valoración de las Escrituras, pero debería entenderse que se trata de una

forma muy diferente de comprender la autoridad bíblica que el principio protestante de *Sola Scriptura*. Leemos: "Pero cuando los cristianos separados de nosotros admiten la divina autoridad de los Libros Sagrados, piensan en forma diferente a nosotros —diferencias que varían según las personas— acerca de la relación entre las Escrituras y la Iglesia. En la iglesia, según la creencia católica, una auténtica función magisterial desempeña un papel especial en la explicación y proclamación de la Palabra escrita de Dios".³⁴ De este modo se reafirma una vez más la "auténtica función magisterial" del papa.

El párrafo final del Decreto sobre el Ecumenismo contiene estas palabras:

Este sacrausísimo Sínodo urge a los fieles a abstenerse de cualquier superficialidad o celo imprudente, porque puede dañar el verdadero progreso hacia la unidad. La actividad ecuménica de los fieles no debe ser sino total y sinceramente católica, es decir, leal a la verdad que hemos recibido de los apóstoles y de los Padres, y en armonía con la fe que la Iglesia Católica ha profesado siempre, y al propio tiempo, tendiendo hacia aquella plenitud con la cual nuestro Señor quiere que Su cuerpo sea dotado a medida que pase el tiempo".³⁵

El documento intitulado *La Constitución Dogmática Acerca de la Iglesia*, el más importante del concilio, fue proclamado solemnemente al término de la tercera sesión (21 de noviembre de 1964) juntamente con los decretos sobre Ecumenismo y las Iglesias Católicas Orientales. Cuando estos tres documentos fueron proclamados el papa Juan XXIII ya había muerto (3 de junio de 1963) y Pablo VI era el pontífice. Si tomamos en cuenta la confirmación de la catolicidad romana hecha por Juan XXIII, será bueno notar que el mismo día en que se promulgaron los tres documentos Pablo VI pronunció un discurso en el cual hizo las siguientes observaciones:

Nos parece a nosotros que el mejor comentario es que a través de esta promulgación en realidad no se ha cambiado nada de la doctrina tradicional. Lo que

Cristo desca es lo mismo que deseamos nosotros. Lo que era, permanece. Lo que la iglesia ha enseñado durante muchos siglos, es lo mismo que enseñamos... La única diferencia es que lo que antes simplemente se vivía, ahora se declara expresamente; lo que era incierto se ha aclarado; aquello en lo cual se meditaba, sobre lo cual discutíamos y en parte era motivo de controversia, ahora alcanza una serena formulación.³⁶

El principio católico romano que ha sido piedra de tropicizo para todos los no católicos, así como para muchos católicos romanos, consistió siempre en las pretensiones de infalibilidad y supremacía papal. Como ya hemos observado, ello fue dado por sentado por el Vaticano II, nunca discutido, sino confirmado. El papa Juan XXIII, en su discurso de apertura del concilio (11 de octubre de 1962) enfatizó que él había convocado el concilio por el poder que tiene como sucesor de Pedro, "el Príncipe de los Apóstoles, quien al dirigirse a vosotros intenta afirmar una vez más el *magisterium* (autoridad para enseñar) que es infalible y perdurable hasta el fin del tiempo".³⁷

También se confirmó el sistema sacramental de Roma, que divide fundamentalmente al catolicismo romano del protestantismo. La veneración de la Virgen María fue exaltada aún más al proclamarla Madre de la Iglesia al final de la tercera sesión, al mismo tiempo que se proclamaba el decreto sobre el Ecumenismo. Incluso el observador casual notará un aumento en el énfasis sobre la Virgen María en el culto católico y las declaraciones papales.

Los objetivos del ecumenismo católico romano y los medios para alcanzarlos los delineó el papa Juan en su discurso de apertura. Afirmó que la iglesia siempre debe oponerse al error, pero admite que "frecuentemente lo ha condenado con la mayor severidad. En nuestros días, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere hacer uso de la medicina de la misericordia más bien que la de la severidad. Ella considera que suple las necesidades de estos tiempos demostrando la validez de sus enseñanzas y no mediante las condenaciones".³⁸

El papa Juan veía la unidad de la cristiandad y de la

familia humana como un objetivo por el cual debía trabajar la Iglesia Católica. Percibía el mensaje de la unidad brillando “por así decirlo, con un triple rayo de suprema y benéfica luz: a saber, la unidad de los católicos entre ellos mismos, la cual siempre debe ser ejemplar y firmísima; la unidad de oraciones y ardientes deseos merced a los cuales los cristianos separados de esta Sede Apostólica aspiran a unirse con nosotros; y la unidad en estima y respeto por la Iglesia Católica que anima a los que pertenecen a las religiones no cristianas”.³⁹

El *aggiornamento* del Vaticano II condujo a la formulación del ecumenismo católico romano como la búsqueda de la unidad de la humanidad dentro de una serie de círculos concéntricos.

El círculo interior es la Iglesia Católica Romana renovada y actualizada. La Iglesia Católica Romana fue el tema central de la agenda del concilio. Los dos documentos más extensos fueron *La Constitución Dogmática sobre la Iglesia* y *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno*. Si bien la iglesia en sí era el objeto central de las discusiones, éstas no se realizaron en forma aislada del mundo, como lo indica el texto en latín donde las palabras iniciales del primer documento eran “La Luz de Todas las Naciones” (*Lumen gentium*), y del segundo “Gozo y Esperanza” (*Laudium et spes*). Los demás documentos del concilio suplementaron estas palabras.

Muy cercanas a la Iglesia Católica Romana están las Iglesias Católicas Orientales. Siendo que comulgan con Roma al reconocer la supremacía papal, también se las llama Iglesias Uniatas. Tienen sus propios ritos y leyes canónicas; ofrecen el pan y el vino en la comunión y practican el bautismo por inmersión. A los clérigos se les permite casarse. Están divididas en varios grupos nacionales en el Medio Oriente y Europa Oriental, como por ejemplo los Maronitas del Líbano (que se hallan también en Egipto, Chipre, Palestina y Siria), y las Iglesias Unidas entre los coptos y los armenios. Los cristianos (Uniatos) son aproximadamente ocho millones, y cerca de un millón de ellos se encuentran en los Estados Unidos.

El Concilio Vaticano II expidió un *Decreto acerca de las*

Iglesias Católicas Orientales en el cual la posición única que ocupan se volvió a ratificar. Se les hizo una invitación especial a estas iglesias para que ayudaran en el esfuerzo de traer a las Iglesias Orientales de vuelta a la comunión con Roma. Alexander Schmenann, decano del Seminario Ortodoxo de San Vladimir, en Yonkers, Nueva York, escribió una respuesta a este documento especial. Sus declaraciones introductorias dicen: "No es fácil para un ortodoxo expresar sus puntos de vista sobre este Decreto en particular, por las simples pero importantes razones de que la misma existencia de las Iglesias Católicas Orientales Uniatas se ha considerado desde siempre por los ortodoxos como uno de los mayores obstáculos para cualquier confrontación teológica sincera con la Iglesia Católica Romana".⁴⁰

A continuación Alexander Schmenann señala las razones de la objeción desde el punto de vista ortodoxo. En primer lugar, las tradiciones canónicas y litúrgicas del Este no pueden separarse de los principios doctrinales, lo cual es el verdadero problema entre el catolicismo romano y la ortodoxia oriental. En segundo lugar, el documento da al Patriarca en las Iglesias Católicas Orientales jurisdicción sobre los otros obispos, lo cual es ajeno a la tradición de la Iglesia Ortodoxa, "donde el Patriarca, o cualquier otro primado, es siempre un *primus inter pares* (primero entre iguales)".⁴¹ Esto nos lleva al tercer círculo ecuménico: las Iglesias Ortodoxas Orientales.

El documento sobre ecumenismo del Concilio Vaticano II contiene una declaración acerca de *La Posición Especial de las Iglesias Orientales*. Es un urgente e incluso apasionado llamado a la unidad, que concluye con estas palabras: "Este sagrado sínodo espera que con la eliminación de las murallas que separaban a la Iglesia Oriental de la Occidental pueda haber cuando menos una convivencia firmemente establecida sobre la Piedra Angular, Cristo Jesús, quien nos hará una misma cosa".⁴²

Muy temprano en su vida el papa Juan XXIII fue legado apostólico en Bulgaria, Rumania, Grecia y Turquía y, como tal, hizo estrechos contactos con la Iglesia Ortodoxa. Su sucesor Pablo VI mantuvo esos contactos. Incluso hizo nuevos contactos cuando, al principio del año 1964, se reunió con el Patriarca

Atenágoras de Estambul, lo abrazó y oró con él en el Santo Sepulcro de Jerusalén. Casi dos años más tarde, durante los últimos días del concilio Vaticano II, se promulgó una declaración (7 de diciembre de 1965) simultáneamente en Roma y Estambul donde se afirmaba que las excomuniones y anatemas del año 1054, que condujeron al cisma entre las dos iglesias se deberían borrar. Esto fue seguido por una visita mutua, de Pablo VI a Estambul y de Atenágoras a Roma, en el año 1967.

La Iglesia Ortodoxa se compone de quince iglesias autónomas y semiautónomas, y a pesar de las relaciones de Atenágoras con Roma, muchos ven con suspicacia cualquier acercamiento a la iglesia papal. Por ejemplo, la Iglesia Ortodoxa Griega se negó a enviar un observador al Vaticano II. Las diferencias doctrinales y eclesiológicas son profundas, pero la supremacía papal es la gran piedra de tropiezo.

Las Iglesias Anglicanas son iglesias nacionales pero están en comunión unas con otras y aceptan al Arzobispo de Canterbury como su primado. Litúrgica y eclesiológicamente la Iglesia Anglicana tiene mucho en común con las Iglesias Ortodoxas. Las dos iglesias han celebrado conferencias doctrinales conjuntas. El Arzobispo de Canterbury, Michael Ramsay, visitó al Patriarca de Moscú y al de Grecia en 1962, al de Rumania en 1965, y al de Jerusalén y Belgrado en 1966.

Canterbury también está muy cerca de las Iglesias Protestantes y ha servido en muchos casos como un puente con el Catolicismo Romano. Ha desempeñado un papel muy relevante en el movimiento ecuménico y en su acercamiento a Roma. El arzobispo de Canterbury se reunió en Roma con el papa en el mes de marzo de 1966 y en una declaración conjunta anunciaron que debía comenzar un diálogo entre las dos iglesias y que deberían nombrarse algunas comisiones para facilitar el trabajo. Desde entonces han continuado los contactos personales del papa con el arzobispo de Canterbury, así como el trabajo de las comisiones especiales que se relacionan con asuntos doctrinales y eclesiológicos. Pero el gran asunto que siempre surge es decidir si el papa es supremo o es *primus inter pares*.

Sugerimos que el próximo círculo es el de las iglesias

protestantes a las cuales Roma halla muy difícil llamar iglesias. En el documento se las llama generalmente comunidades “separadas de la comunión completa de la Iglesia Católica, una situación por la cual, en ocasiones, debería culparse a hombres de ambos lados”. El decreto continúa diciendo: “Sin embargo, no podemos imputar el pecado de separación a aquellos que en el presente han nacido en estas comunidades y allí se les ha inculcado la fe de Cristo. La Iglesia Católica los acepta con respeto y afecto de hermanos. Porque los hombres que creen en Cristo y se han bautizado apropiadamente están, en cierta medida, aunque en forma imperfecta, en comunión con la Iglesia Católica”.⁴³

En esta declaración parece implícita la idea de que todos aquellos que están bautizados, aunque sea en una comunidad imperfecta, pertenecen inconscientemente a la Iglesia Católica. Samuel McCrea Cavert, anterior secretario del Concilio Nacional de Iglesias, y uno de los fundadores del Concilio Mundial de Iglesias, escribió una respuesta al Decreto sobre el Ecumenismo en la cual hace la observación de que al referirse a los cuerpos Protestantes como “Comunidades eclesiales”, parece “implicar una modificación de la actitud católica tradicional. Al menos, sugiere que la vida corporizada de los protestantes tiene algún tipo de realidad eclesial”. Sin embargo continúa diciendo: “Pero, por otra parte, la vacilación en llamar iglesias a los cuerpos no católicos aparentemente implica una diferencia entre “iglesia” y “comunidad eclesial”. ¿Cuál es la diferencia? Los no católicos necesitan todavía más luz en cuanto a qué tan lejos va la Iglesia Católica en el reconocimiento de la realidad de la Iglesia más allá de sus fronteras”.⁴⁴

El ecumenismo católico en lo que se refiere a las Iglesias Protestantes está claramente definido por el decreto. Leemos:

Sin embargo, nuestros hermanos separados, ya sea que se consideren por separado o como comunidades e iglesias, no tienen la bendición de la unidad que Jesucristo quiso conferir sobre todos aquellos a quienes había regenerado en un cuerpo y en novedad de vida: esa unidad que las Santas Escrituras y la venerada tradición proclaman. Porque es únicamente a través de

la Iglesia Católica de Cristo, que es el medio omniabarcante de la salvación, que se puede obtener la plenitud de los medios de salvación. Fue únicamente al colegio apostólico, del cual Pedro es la cabeza, a quien nuestro Señor le confió todas las bendiciones del Nuevo Pacto, a fin de establecer el cuerpo de Cristo sobre la tierra dentro del cual todos aquellos que ya pertenecen de alguna manera al pueblo de Dios, deberían incorporarse totalmente.⁴⁵

El Vaticano II también procuró establecer una nueva relación con las religiones no cristianas. En una Declaración publicada con ese propósito se hace referencia a los Judíos, Musulmanes, Hindúes y Budistas.⁴⁶ Habla acerca de “los vínculos espirituales que unen al pueblo del Nuevo Pacto con el tronco de Abraham”. Se expresa una palabra de estima por los Musulmanes que, como los cristianos y los Judíos, son monoteístas. “En nombre de toda la humanidad” se hace un llamamiento tanto a Judíos como a Musulmanes a “hacer causa común para salvaguardar y apresurar la justicia social, los valores morales, la paz y la libertad”.

Las otras religiones nos hablan de la lucha del hombre por hallar respuestas al significado de la vida y de la meditación acerca del misterio de los valores eternos, que pueden reflejar la verdad divina. “La iglesia, por lo tanto, tiene esta exhortación para sus hijos; prudentemente y con amor, a través del diálogo y colaboración con los seguidores de otras religiones, y en testimonio de la fe y la vida cristiana, reconocer, preservar y promover el bienestar espiritual y moral que se encuentra en estos hombres, así como los valores de su sociedad y cultura”.⁴⁷

El avance católico romano incluye a los ateos. Se afirma con claridad que se rechaza el ateísmo de “raíz y rama”, sin embargo, la iglesia debería luchar para poder detectar en la mente atea las razones escondidas para negar a Dios. Además, “la iglesia sinceramente profesa que todos los hombres, tanto creyentes como no creyentes, deben luchar por un justo mejoramiento de este mundo en el cual vivimos todos. Sin embargo, ese ideal no puede alcanzarse fuera de un diálogo sincero y prudente”.⁴⁸ La iglesia también “cortésmente invita a los ateos a examinar el Evangelio

de Cristo con una mentalidad abierta”.

Finalmente, el mundo entero queda incluido dentro de las esferas de la responsabilidad papal. No fue por casualidad que el papa Pablo VI, durante la última sesión del Vaticano II, voló a Nueva York para hablar ante las Naciones Unidas (4 de octubre de 1965), para hacer un llamado a la paz mundial. Los viajes y las actividades del papa Juan Pablo II se convierten en noticia continuamente. Nuestro estudio de la diplomacia vaticana confirma el punto de vista de la misión de la Iglesia hacia el mundo secular.

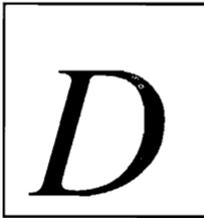
Cualquier grupo de círculos concéntricos tiene un centro. Lo mismo ocurre con los círculos concéntricos del ecumenismo Católico Romano. En el centro encontramos al papa quien, siendo el sucesor de Pedro es Vicario de Cristo en la tierra y, como tal, el poder centralizador de la unidad de todos los círculos, de la humanidad en general, por la cual él asume el pastorado.

Durante el Concilio Vaticano II, un acreditado periodista de la República Socialista Soviética de Lituania dio una interpretación orquestal humorística al ecumenismo católico. La historia dice:

Todas las iglesias tocarán una parte en la gran orquesta sinfónica Católica. La Ortodoxa tocará el primer violín, los Anglicanos el segundo violín, los Luteranos el contrabajo, y las iglesias más jóvenes de las tierras misioneras los tambores; todas las iglesias tendrán aunque sea una mínima parte. Los Judíos serán invitados a tocar el arpa. Los solistas serán de Roma, la Curia será el agente, y el conductor será siempre el papa.⁴⁹

La conclusión obvia que se deriva de cualquier evaluación del ecumenismo Católico Romano es que su propósito es extender una invitación a unirse a la única y verdadera iglesia cuya unidad ya existe en el papa. La jurisdicción, supremacía e infalibilidad papal es la fuente del ecumenismo católico, y un reconocimiento de esa fuente es uno de sus objetivos principales. El ecumenismo Católico Romano no sólo está inalterablemente centrado en Roma, sino en el papa mismo.

Los teóricos medievales y la supremacía universal del papa



urante el siglo XIII se produjo el período medieval de mayor esplendor del papado, pero también el inicio de su decadencia. Si el dramático suceso de Canossa (1077), cuando el emperador Enrique IV estuvo tres días a la intemperie en el gélido invierno, solicitando en su calidad de penitente una audiencia con el papa Gregorio VII, quien lo había excomulgado, representa la supremacía del papa sobre los monarcas, entonces el igualmente dramático evento de Anagni (1303), cuando el papa Bonifacio VIII fue tomado cautivo por el rey Felipe IV de Francia, señala la independencia del gobierno civil, del papado. En su lucha por la supremacía sobre una sociedad supuestamente unificada en la cual la iglesia y el Estado —lo espiritual y lo temporal— eran una misma cosa, ambos fallaron, porque estaban intentando un imposible. En los breves períodos durante los cuales los papas alcanzaron supremacía, la lograron por lo regular, mediante la subversión de los medios espirituales por causa de objetivos seculares.

La etapa final de la Edad Media la constituyeron los siglos XIV y XV, y puede considerarse como un período de tran-

sición. Como ya se hizo notar el Cautiverio Babilónico del Papado (1305-1378) fue seguido del cisma papal (1378-1409) y de los concilios reformadores (1409-1447). El Concilio de Constanza (1414-1417) si bien logró superar el cisma, también quemó a Juan Hus en la hoguera y ordenó que se exhumaran los huesos de Wiclef, para ser cremados y las cenizas arrojadas al río, como se hizo con las de Juan Hus. Así como sus cenizas se esparcieron en el océano, las ideas de Wiclef han influido en el mundo durante siglos.

El Movimiento Conciliar no logró reformar al papado; sin embargo, marcó el final de su reinado medieval como poder universal en la sociedad europea. Los papas renacentistas se mantuvieron ocupados, en gran medida, con la política de las ciudades-estados italianas.

Las ciudades-estados de Florencia, Venecia, Milán y Nápoles se habían fortalecido, convirtiéndose en centros de comercio y cultura, pero en este proceso competían con los Estados Papales. Por eso encontramos entre ellos una permanente interacción política saturada de intrigas, conflictos y agresiones. Los papas renacentistas, al igual que otros gobernantes de ese período, patrocinaron las artes y las humanidades. El nepotismo se extendió ampliamente, llenando muchos puestos en el gobierno papal. Lo que León X —el papa que reinaba en tiempos de Lutero y que nunca percibió la profundidad de los ataques de éste a la iglesia— dijo, cuando ascendió al Pontificado, lo que bien pudieron haber dicho otros papas renacentistas: “Ahora tenemos el papado, gocémoslo”.

La declinación de la influencia jerárquica y de su estructura hizo posible los nuevos avances en la experiencia religiosa y el pensamiento, así como en la ciencia. Pensamos en Copérnico y Galileo en el campo de la astronomía, y Lorenzo de Valla y Nicolás de Cusa en la lingüística y los estudios históricos. Al comparar la Vulgata Latina con el Nuevo Testamento Griego, Valla demostró sus muchas inexactitudes. Tanto Lorenzo de Valla como Nicolás de Cusa demostraron que la Donación de Constantino había sido un fraude.

La nueva experiencia religiosa en la vida de los indivi-

duos se reflejó en la piedad de los legos y en la naciente literatura devocional. Meister Eckhart (1377) y Tomás de Kempis, en el siglo XV son los ejemplos típicos. Después de la Biblia, *La Imitación de Cristo*, de Kempis, es el libro de mayor influencia en el mundo a lo largo de cinco siglos. Es también el segundo libro después de la Biblia en número de copias, ediciones y traducciones. John van Ruysbrock, discípulo de Eckhart y Gerard Groot, discípulo de Ruysbrock, mediante la predicación y la educación produjeron un reavivamiento espiritual en los Países Bajos. Groot fundó la organización de Los Hermanos de la Vida Común, un buen ejemplo de la *devotio moderna* (la nueva devoción) de su tiempo. Los Hermanos de la Vida Común establecieron o reformaron varios centenares de escuelas, algunas de las cuales tenían entre mil y dos mil estudiantes.

La influencia de Los Hermanos de la Vida Común fue de vasto alcance. Preparó el camino para la Reforma del siglo XVI en la medida en que ellos sirvieron de inspiración a hombres como Martín Lutero, Juan Calvino y Martín Bucer.

La devotio moderna de los Países Bajos dejó una herencia que influyó en los puritanos de los siglos XVI y XVII, y en los Padres Peregrinos. Veamos ahora a tres “pensadores” que crearon conceptos filosóficos, teológicos y políticos que todavía hoy tienen vigencia. El clima religioso, social y político en el que se formularon estos conceptos es importante para una correcta evaluación del catolicismo romano medieval y moderno —personificado en el papa—, del protestantismo y de la democracia contemporánea.

Marsilio de Padua

Profeta de un Nuevo Orden Social

Una nota distintiva resonó durante la lucha entre el papa y el emperador, entre la iglesia y el Estado. “Quien la tocó fue Marsilio de Padua, un pensador cuya influencia, si bien fue mayor después de su muerte que durante su vida, fue todo un portento”.¹ Su libro *Defensor Pacis*, “Defensor de la paz”, enarboló la mayoría de las ideas que llegarían a ser “las fuerzas creadoras de la era moderna”. Se lo ha catalogado como “un precursor de la

Reforma, un teórico de la soberanía popular y de los sistemas constitucionales, un auténtico heraldo de los modernos Estados soberanos".² "Llegó a comprender el principio totalmente maduro de la tolerancia religiosa".³ Según M. Emerton, antiguo profesor de Historia Eclesiástica de la Universidad de Harvard, "su libro ha sido conocido, con demasiada frecuencia, como la más notable producción literaria de la Edad Media, y yo me inclino a aceptar este veredicto". Fue "el heraldo de un nuevo mundo, el profeta de una nueva era".⁴

Pocos hechos se conocen acerca de la vida de Marsilio. Cuando nació en Padua, Italia, poco después de 1270, le pusieron por nombre Marsilio dei Mainardini. Probablemente se educó en la Universidad de Padua, pero abandonó su ciudad natal para dirigirse a la Universidad de París, donde ocupó el puesto de Rector en el año 1312. En 1316 el papa le ofreció una canongía o prebenda en Padua, y dos años después reservó para él el primer beneficio vacante de esa ciudad.

Marsilio tomó parte activa en la controversia bajo el mandato del papa Juan XXII (1316-1334), especialmente con los Franciscanos Espirituales que practicaban la pobreza apostólica. En esta lucha estuvo estrechamente asociado con Guillermo de Occam y se puso de parte de los estrictos franciscanos contra el papa. Tuvo la buena fortuna de evadir la prisión, donde cayeron los otros, y se refugió en la corte del emperador Ludwig de Baviera, a cuyo servicio se mantuvo, hasta donde es posible vislumbrar su carrera. El emperador, que en ese entonces lidiaba contra el papa, dio una bienvenida entusiasta a Marsilio, quien probablemente influyó sobre aquél, a fin de que marchara hacia Roma para apoderarse de la corona imperial y establecer un anti papa. Ludwig nombró a Marsilio Vicario papal de Roma, pero la expedición terminó en un fracaso. Marsilio murió alrededor de 1343, pero su memoria se ha preservado a través de la gran obra mediante la cual hemos llegado a conocerlo.

Marsilio completó el libro *Defensor Pacis*, el 24 de junio de 1324. Su objetivo era "explicar las principales causas por las cuales la paz civil y la tranquilidad existen y se conservan, y el modo en que contrarrestan y destruyen las contiendas que sur-

gen".⁵ La causa singular que Marsilio expone como la raíz de las luchas y obstáculos para la paz es "la creencia, el deseo y el empeño por los cuales el obispo de Roma y su camarilla clerical, en particular, se esfuerza por apoderarse del liderazgo secular y por conseguir excesiva riqueza temporal".⁶

El objetivo de Marsilio era, "por lo tanto, con la ayuda de Dios, exponer únicamente esta causa singular de contiendas". Más adelante declara:

Porque reiterar el número y la naturaleza de las causas que expone Aristóteles sería superfluo; pero esta causa, que Aristóteles no pudo haber conocido, y que nadie después de él, que pudiendo haberla conocido se haya empeñado en investigar, nosotros deseamos desemmascararla para que pueda en lo sucesivo excluirse fácilmente de todos los Estados o ciudades, y los gobernantes virtuosos y sus súbditos vivan más seguramente en tranquilidad.⁷

En su discusión acerca del Estado Marsilio sienta la base de su primer principio: el gobierno se establece con el propósito de mantener la tranquilidad.⁸ Con ese propósito, y de acuerdo a una norma, "un gobierno tiene que regular los actos humanos civiles".⁹ Una norma, o una ley, implica un legislador, y Marsilio discute a continuación quién es el legislador humano. Al contestar la pregunta establece las bases de su teoría política, es decir, que el pueblo es el legislador.

En otras palabras, Marsilio rechaza la idea de que la soberanía del Estado descansa en "unos pocos" y no "en la totalidad de los ciudadanos o la multitud que es de más peso". Afirma que "el pueblo, o la multitud compuesta de todos los grupos de la polis o ciudad tomados en su conjunto, es más amplia que cualquier parte de ella tomada por separado y, consecuentemente, su juicio es más seguro que el de una de las partes". Luego explica: "porque los pocos no discernirían ni desearían el beneficio común como lo haría el total de los ciudadanos. En verdad, sería inseguro, como ya hemos mostrado, confiar la formulación de las leyes a la discreción de los pocos".¹⁰

Estos principios difieren completamente de los del papado.

D'Entrèves hace el siguiente comentario:

Sólo la comunidad entera puede evaluar adecuadamente lo que es justo y propicio al bien común a fin de expresarlo en forma de ley; recíprocamente, sólo aquello que la comunidad ha establecido en forma de ley puede y debe ser la norma suprema de la justicia... No ha quedado nada de la idea tomista de que el Estado "aunque es soberano", está sujeto a un orden eterno y absoluto de valores, expresado en cuerpo de leyes divino y natural. El Estado es la fuente de la ley, y sus leyes deben obedecerse no sólo porque es la única norma que está dotada de poder competente, sino porque es en sí misma la expresión de la justicia.¹¹

El mismo principio que puso las bases de la estructura política de Marsilio es válido para la iglesia: los miembros mismos son la fuente de poder.

Según Marsilio, "el significado más verdadero y apropiado de la palabra 'iglesia' es el cuerpo total de fieles que creen e invocan el nombre de Cristo, y todas las partes de este cuerpo total en cualquier comunidad, incluso la del hogar".¹² Define el doble sentido de la palabra "iglesia" que se usaba en su tiempo: el clero, y aquellos que "presiden sobre la iglesia metropolitana o iglesia principal":

Este uso era muy antiguo, puesto que fue inventado por la iglesia de la ciudad de Roma, cuyos ministros y superintendentes son el papa y sus cardenales. Por medio de la costumbre han creado la idea de que ellos son la "iglesia" y que cuando uno dice que "la iglesia" ha hecho o recibido algo en realidad son estos hombres quienes han recibido o hecho u ordenado algo.¹³

Oponiéndose a este concepto Marsilio afirma que son "los creyentes en Cristo quienes constituyen la 'Iglesia'"¹⁴ George H. Sabine comenta que, según Marsilio, incluso los creyentes son clérigos (*virī ecclesiastici*), una expresión que parece haber influido en esta frase de Lutero: "El sacerdocio del hombre cristiano".¹⁵ En su primer discurso Marsilio sostiene que la fuente de la autori-

dad del Estado descansa en el pueblo. En su segundo discurso aplica el mismo principio a la iglesia. Gewirth, habla acerca del concepto de iglesia que había llegado a ser sinónimo de papa:

La doctrina de Marsilio acerca de la iglesia destruye la estructura jerárquica entera. Debilita el *continuum* entre el sacerdocio y Dios, anula la superioridad del clero sobre los legos, hace iguales a los sacerdotes, obispos y al papa en aquellos aspectos en que su autoridad ha sido considerada esencialmente desigual. Esta revolución fue posible por la forma diferente en que interpreta la definición de la iglesia como la *universatis fidelium*.¹⁶

Las siguientes páginas ilustran según Marsilio, cómo la confraternidad de todos los creyentes (*universatis fidelium*) es la verdadera defensora de la paz, ya que la fuente de autoridad es el pueblo.

Los defensores de la supremacía papal “habían sostenido que un hombre, o acepta la autoridad política del papa o es un hereje por negar las prerrogativas de Pedro”.¹⁷ Marsilio arrojó sobre la cabeza de estos defensores este “dilema favorito de ellos”, atacando sus prerrogativas. Al referirse a la soberanía secular del papa escribió:

Cristo dio a los apóstoles la autoridad de administrar el sacramento de la eucaristía... Porque no dijo: Haz esto (Pedro) y da a los otros apóstoles el poder de hacer lo mismo...

Lo propio debe sostenerse tocante al poder de las llaves... Cristo dijo a los apóstoles: “Como el Padre me ha enviado a mí, así yo os envío... recibid el Espíritu Santo. A quienquiera que vosotros remitieris los pecados, les serán remitidos...” Ni tampoco dijo Cristo a Pedro: Recibe tú el Espíritu Santo y luego dalo a otros...

Pablo fue enviado con la misma distinción que Pedro, y no por mérito de éste o de cualquier otro apóstol, sino directamente por Cristo... (Pedro) no se arrogó la autoridad para dirimir cuestiones relativas a la predicación del Evangelio, respecto a la doctrina; sino que estas cuestiones se resolvían a través de la delibera-

ción común de los apóstoles y de otros creyentes más preparados [Hechos 15]...

El Apóstol escribió: "Pero cuando Pedro vino a Antioquía, le resistí cara a cara, porque era de condenar, etc." [Gálatas 2:11]. De ahí el comentario de Jerónimo: "Ellos no me comunicaron nada a mí, sino que yo le comuniqué a Pedro". Y entonces añadió: "Yo me opuse a él como a un igual. Porque no se hubiera atrevido a hacer esto si hubiera sabido que no eran iguales".

Pedro no tenía autoridad coactiva sobre los otros apóstoles; consecuentemente, los sucesores de los apóstoles no tienen jurisdicción coactiva unos sobre otros... (Cristo) les dijo: "Sabéis que los gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y los que son grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero entre vosotros no será así". Cristo no podría haber denegado esto con más elocuencia...

Además, el obispo de Roma no es ni debería ser llamado el sucesor particular de San Pedro en cuanto a la imposición de manos, porque acontece que San Pedro nunca puso sus manos sobre el obispo de Roma, ni directa ni indirectamente...

En cuanto a San Pedro,... digo que no se puede probar con la Santa Escritura que fuera el obispo de Roma en particular o, lo que es más, incluso si estuvo o no en Roma...

De acuerdo con la Sagrada Escritura ...debemos sostener, más allá de toda duda, que Pablo fue el obispo de Roma... Que Pedro haya estado en Roma, no lo niego, pero sostengo que es muy improbable que haya precedido a Pablo; lo más probable es que haya ocurrido lo contrario.¹⁸

La conclusión que Marsilio saca de todo esto en el siguiente capítulo es que "en virtud de las palabras de la Escritura, por tanto, ningún obispo o iglesia es la cabeza o líder del resto como tal" sino que "la única cabeza absoluta de la iglesia... es Cristo mismo".¹⁹

La única función del sacerdocio es la predicación y la enseñanza de la Palabra de Dios y la administración de los sacramentos: "El objetivo del sacerdocio, por lo tanto, es educar y

enseñar a los hombres en aquellas cosas que, de acuerdo a la ley del Evangelio, es necesario creer, hacer y omitir a fin de lograr la salvación eterna y evitar la perdición”.²⁰ Cuando habla acerca del bautismo dice: “Y así, los ministros de este sacramento, como de todos los otros, son los sacerdotes como sucesores de los apóstoles de Cristo”.²¹ El hecho de que los sacerdotes prediquen la Palabra y administren los sacramentos tiene su “origen en Cristo”;²² pero Marsilio anula el poder sacerdotal del sacerdocio. Un pecador es perdonado completamente sin una agencia intermedia:

...En el pecador verdaderamente penitente, esto es, que está contrito y tiene la intención de confesar, sólo Dios realiza ciertas cosas antes de la confesión y antes de cualquier acción de parte del sacerdote. Estas cosas son la expulsión de la culpa, la restauración de la gracia, y el perdón de la deuda de eterna condenación.²³

La función del sacerdote es enteramente pasiva:

Porque únicamente Dios es el que no puede ignorar los pecados de quiénes deben ser perdonados y los de quiénes retenidos; y sólo Dios es inmune a las emociones... Como resultado, si a una persona verdaderamente penitente, que en realidad intenta confesar, e incluso, que ya haya confesado, no se le perdonaran sus pecados, su culpa y su deuda de eterna condenación a causa de la ignorancia, malicia o ambos defectos del sacerdote, entonces, la promesa evangélica de Cristo, que es un objeto de fe... se convertiría en nada con demasiada frecuencia.²⁴

No es la imposición de las manos de un obispo, *opus operatum* —“por virtud del acto”—, la causa eficiente esencial del sacerdocio u órdenes sagradas. Marsilio dice: “La causa es Dios o Cristo, sin mediación, aunque primero ocurre una cierta causa humana, como si dijéramos preparatoria, ministerial, como la imposición de manos y la expresión de ciertas palabras, que probablemente no contribuyen en nada a este fin, si no preceden a esto por virtud de un cierto pacto u ordenanza divina”.²⁵ El problema de la excomunión ilustra el concepto de Marsilio en

relación con la iglesia y el Estado y al mismo tiempo arroja luz respecto al poder o la ausencia de éste del sacerdocio y el papa. La excomunión de una persona sancionada por un clérigo no determina la vida eterna de esa persona, “puesto que ‘Dios no siempre sigue el juicio de la iglesia’ es decir, de los sacerdotes; en otras palabras, cuando juzgan a una persona injustamente”. Puesto que una persona excomulgada “sería dañada más gravemente por el estatus de la vida presente, pues es difamada y privada de la asociación civil”, entonces, “el separarla de la compañía de los fieles pertenece al cuerpo total de los fieles en esa comunidad en la cual el acusado será juzgado”.²⁶ Los sacerdotes solos no tienen poder para excomulgar a reyes ni gobernantes y el Estado no está sujeto al clero:

Además, si fuera prerrogativa de cualquier obispo o sacerdote, solo o acompañado de un grupo de clérigos, excomulgar a cualquier persona sin el consentimiento del cuerpo completo de creyentes, entonces, se concluye que los sacerdotes, o un grupo de ellos, pueden remover todos los Estados y gobiernos de los reyes o gobernantes que están sobre ellos. Porque cuando un gobernante es excomulgado, la multitud de súbditos que está sujeta a él automáticamente es excomulgada si desea obedecer al gobernante excomulgado; así, se rompería el poder de todos los gobernantes. Pero era lo opuesto a esta condición lo que deseaba el Maestro de los Gentiles en Romanos, capítulo 13 y 1 de Timoteo, capítulo 6.²⁷

Un sacerdote ignorante puede representar un grave peligro civil, “pues los sacerdotes, merced a su autoridad de confesores, sostienen a menudo conversaciones secretas con mujeres”, y pueden convertirse, para el pueblo, “en un peligro de muerte eterna y graves daños civiles”.²⁸ En este sentido, es importante que se elijan sacerdotes idóneos, por el medio apropiado que, según Marsilio, es el “legislador humano o cuerpo completo de los creyentes”.²⁹

En las comunidades de creyentes debidamente organizadas, la elección, la asignación, y la presentación de personas para la promoción de las órdenes eclesiásti-

cas pertenece sólo al legislador humano o la multitud de los creyentes del lugar sobre el cual el ministro ejercerá su ministerio, y que ni a obispos ni a sacerdotes, individual o colectivamente, se les permite nombrar a los hombres para dichas órdenes sin el permiso del legislador o del gobernante por su autoridad... La necesidad de que tales cosas sean hechas por el legislador o el cuerpo total de ciudadanos es muy evidente, pues cualquier error cometido en el nombramiento de una persona al rango eclesiástico o sacerdotal o a una posición de autoridad, es más peligroso que otro cometido con respecto a la ley humana o al nombramiento de un hombre para gobernar de acuerdo a ella.³⁰

De lo dicho, resulta claro que el obispo no tiene facultad ni autoridad para elegir sacerdotes.

El procedimiento para constituir un concilio se describe de la siguiente manera:

Que todas las provincias o comunidades notables del mundo, de acuerdo con la determinación de sus legisladores humanos, ya sea uno o muchos, y según la proporción respecto a la cantidad y la calidad de las personas, elijan a hombres fieles, primero sacerdotes y luego no sacerdotes, personas idóneas, que tengan vidas intachables y una gran experiencia en la ley divina. Estos hombres actuarán como jueces en el pleno sentido de la palabra, representando al grupo completo de creyentes por virtud de la autoridad que éstos les han conferido, y ellos habrán de reunirse en un lugar que sea el más conveniente de acuerdo a la decisión de la mayoría, donde habrán de decidir aquellos asuntos que pertenecen a la ley divina que hubieran producido dudas, y que pareciera útil, conveniente y necesario definir.³¹

El papa no debiera ser quien convocara a un concilio general, sino que ello “pertenece únicamente a la autoridad del legislador humano fiel que no tiene un superior, o una persona o personas a quienes se les haya conferido el poder de convocar dicho concilio”.³² El papa y el colegio clerical son elegidos por “el concilio general o el legislador humano fiel, siendo que no

existe uno superior",³³ quien le diera cualquier autoridad que pudiera tener, pero también tuviera el derecho de "corregirlo, e incluso deponerlo si le pareciera conveniente hacerlo".³⁴ Visto así, el concilio general es superior al papa, y es el concilio y no el papa quien representa y mantiene la unidad. Emerton comenta:

El aspecto más impresionante de este esquema conciliar es su carácter representativo. Procede de la base de la estructura social hacia arriba hasta su nivel más alto, no de arriba hacia abajo. La unidad representativa la constituye la comunidad local que actúa por la iniciativa de sus autoridades civiles. Los representantes, clérigos o legos, deberán actuar en razón de la autoridad derivada de la comunidad, no en virtud de alguna cualidad esencial propia.³⁵

Es significativo que el principio básico de Marsilio, que más tarde llegó a ser el principio fundamental para los estados democráticos modernos —que la fuente de poder es el pueblo—, nació como reacción a la supremacía papal. Este principio, según Marsilio, es el defensor de la paz tanto en el Estado como en la iglesia. En armonía con esto, una de las autoridades en la divulgación de las ideas políticas de Marsilio escribe: "El significado permanente de las ideas de Marsilio se debe hallar, no meramente en su oposición a las instituciones eclesiásticas y papales de la cristiandad medieval, sino en la estructura doctrinal completa que él aduce en apoyo a su oposición".³⁶

Antes y después de Marsilio muchos han hablado contra la supremacía universal del papado; pero hasta cierto punto fue la estructura ideológica de su libro *El Defensor de la Paz*, relacionado con los principios básicos sobre los cuales descansa la autoridad del papado, lo que hizo que los propios defensores del papado lo maldijeran; y por el otro, que fuera considerada como una obra importantísima por aquellos que veían en la supremacía papal la fuente de una iglesia corrupta y la raíz de las luchas del Estado. Las reacciones que produjo *El Defensor de la Paz* hablan del impacto que causó su ideología. Clemente VI (1342-1352) declaró "que nunca había leído un libro que fuera tan espantosamente herético como *El Defensor de la Paz*".³⁷ Cuando más

tarde los papas condenaron a hombres como Wiclef, Hus, Lutero y otros, los acusaron de haber adoptado las ideas de Marsilio. Ya muy cerca de nosotros, en la Ley Canónica de 1917, tras referirse al poder papal como “poder supremo y de jurisdicción total sobre la iglesia entera”, el editor comenta:

Todos los que pervierten la organización esencialmente divina de la iglesia, que es una sociedad perfecta de tipo monárquico, necesariamente niegan el poder del Pontífice Romano. Los así llamados demócratas de la segunda parte de la Edad Media (Marsilio, Jandunus, Wiclef y Hus) estaban deliberadamente inclinados a destruir la misma noción de poder papal. Pero los jansenistas, galicanos y Josefinitas también estaban lejos del verdadero concepto del poder papal.³⁸

Por otra parte, un hombre como Flacio, profesor en Jena desde 1557 y estricto luterano, escribió en su *Catalogus testium* que entre las obras de la Pre-reforma, “no hay un libro más sólido, erudito, valiente y pío contra el poder papal”.³⁹ Los dirigentes de la Reforma Protestante no vacilarían en concordar con Flacio, y en nuestra discusión anterior sobre Marsilio decíamos que hay historiadores del siglo XX que lo exaltan.

Con toda seguridad, la idea revolucionaria de Marsilio de que el sacerdocio no es esencial para la existencia del Estado, preparó el camino para la Pre-reforma. “Estaba reservado para Wiclef y Hus el honor de demandar que la iglesia se concibiera en una forma más interna que externa como la Comunidad de los Predestinados, y así preparar el camino para la Reforma Alemana, la cual, en este punto exactamente, acabó con la idea medieval de Unidad”.⁴⁰

Tomás de Aquino *Doctor del catolicismo romano*

Con el propósito de comprender mejor la diferencia y el conflicto subsecuente suscitado entre los principios ideológicos básicos del catolicismo romano y los de sus oponentes, será de mucha ayuda considerar, aunque sea brevemente, los pensamientos de Tomás de Aquino (c.1225-1274).

En el siglo XIII se fundaron muchas universidades y el escolasticismo alcanzó sus más grandes logros durante la Edad Media. Fueron los monjes y frailes franciscanos y dominicos los que sacaron el mayor provecho de esto.

Los frailes constituyeron la fortaleza del papado durante la Edad Media a través de la obra social y la predicación, como confesores, inquisidores, maestros y misioneros. Los dominicos empezaron a tener una influencia más duradera cuando Tomás de Aquino hizo de las pretensiones papales de supremacía una parte de la teología católica: "En cuanto a la iglesia misma, Roma es la madre y señora de todas las iglesias. Obedecerla es obedecer a Cristo. Eso es así de acuerdo a los sacros concilios y a los santos Padres. La unidad de la iglesia presupone un centro supremo de autoridad. Pertenece al papa la determinación de lo que es de la fe. Sí, la sujeción al papa es necesaria para la salvación".⁴¹

Tomás de Aquino también dice que "el poder secular está unido al espiritual en el papa, quien posee la cima de las dos autoridades, la espiritual y la secular".⁴²

Tomás de Aquino defendió la preeminencia eclesiástica como un corolario a la doctrina de que las verdades básicas son aquellas que pertenecen a la fe y a la salvación, principal preocupación del hombre, y que están en manos de la iglesia. Ella es un instrumento necesario para que el hombre alcance sus fines principales, en este contexto se le da a la hegemonía de la iglesia un cierto tipo de justificación aristotélica. Si un gobernante ignora los decretos de la iglesia debe ser excomulgado y sus súbditos, relevados de sus votos de obediencia. La autoridad de los sacerdotes era tanto de carácter espiritual como secular, debía rendirse obediencia implícita al papa en todos los asuntos del bienestar civil así como en los relacionados con la salvación.

El propósito último de la existencia del hombre era, a través de una vida virtuosa, obtener la vida eterna. Pero esto no podía lograrse sólo por la fuerza humana pues, de otra manera, la voluntad del rey, como el poder político supremo, sería suficiente. Pero siendo que este objetivo trasciende la vida terrenal, debe alcanzarse a través del ministerio de los sacerdotes. Si bien el rey es supremo en los asuntos civiles, incluso él debe estar sujeto al

sacerdocio. El teólogo Reinhold Seeberg dice lo siguiente con relación a la teoría política de Tomás de Aquino: “La iglesia alcanza su cima en el papa. Con Aristóteles se sostenía: ‘pero el mejor gobierno de una multitud es que sea gobernada por uno’”.⁴³

El objetivo de Tomás de Aquino era armonizar la razón con la revelación, reconciliar la doctrina de la iglesia con la filosofía racional, cuyos estudios clásicos él había activado. Tomás de Aquino representó la filosofía escolástica conocida como “realismo”, mientras que Guillermo de Occam sostuvo el “nominalismo”. No nos será posible discutir estas dos escuelas de pensamiento.

El nominalismo medieval enfatizaba los valores del individuo, las bases de la democracia y el individualismo cristiano. Si no se hubiera producido la reacción del nominalismo contra el realismo, no habría sido posible la Reforma del siglo XVI ni la existencia de los modernos estados democráticos. Es interesante notar en este contexto, que Tomás de Aquino fue, con mucho, “el exponente típico, de lo que un historiador reciente ha llamado ‘la mentalidad católica’”.⁴⁴

En el año 1567 el papa Pío V declaró a Tomás de Aquino “doctor de la iglesia”. En 1879, el papa León XIII declaró, en su encíclica de ese año, que la teología de Tomás de Aquino era “la norma de la ortodoxia católica”.⁴⁵ También se le nombró patrono de las universidades católicas, y durante la celebración de su canonización en el año 1923, el papa Pío XI reenfanzó su autoridad como teólogo de la Iglesia Católica.

Es obvio que la teología católica romana no puede armonizar con los principios que subyacen en la Reforma Protestante del siglo XVI ni con los modernos estados democráticos, pues de otra manera tendrían que negar la misma esencia de su filosofía tal como lo representa Tomás de Aquino. Después de referirnos a Tomás de Aquino, será provechoso volver nuestra atención a Guillermo de Occam.

Guillermo de Occam

Precursor de la Reforma Protestante

Guillermo de Occam debe su reputación a sus teorías

teológicas y políticas y a su definición de la Biblia como la autoridad última. Fue una voz distante de la Reforma.

No existe suficiente evidencia documental acerca de la vida de Guillermo de Occam. Nació, probablemente, en Occam del condado de Surey, Inglaterra. La fecha de su nacimiento, tradicionalmente fijada entre los años 1290 y 1300, es incierta. Se unió a los Franciscanos y se educó en Oxford, donde comenzó el estudio de la teología alrededor del año 1310. Enseñó en Oxford desde 1315 hasta 1319 y dedicó los años siguientes, hasta 1324, a escribir y a debatir cuestiones escolásticas.

En el año 1324 Occam fue citado a comparecer ante la corte papal en Avignon para responder a los cargos de heterodoxia, donde fueron condenadas cincuenta y una proposiciones de sus escritos. En la controversia producida entre el papa Juan XXII y los Franciscanos Espirituales, Guillermo de Occam se puso de parte de estos últimos. Defendió la doctrina de la pobreza apostólica y fue excomulgado a causa de ello en 1328, pero obtuvo la protección de Luis de Baviera antes que se publicara la orden. Se unió al emperador en Pisa y lo acompañó a Munich.

Así comenzó la participación de Occam en la lucha librada entre el emperador y el papa, lucha que fue apoyada por Marsilio de Padua. Mientras que por un lado se hacen resaltar algunas de las polémicas de Occam contra el papa Juan XXII y contra sus sucesores Benedicto XII y Clemente VI, relativas a problemas teológicos, por el otro, el punto álgido de toda la controversia era la relación correcta entre el poder secular y el eclesiástico.⁴⁶

Lo más probable es que Occam nunca haya abandonado Munich donde se cree que murió en 1349, probablemente víctima de la peste bubónica. Occam dio un certero golpe a la teología escolástica medieval, tal como la representaba Tomás de Aquino. Insistió que el teólogo y el filósofo deben comenzar con el individuo. Sólo el individuo es real. Su teoría crítica del conocimiento "está íntimamente relacionada con su teoría política". Su nominalismo contiene "suposiciones sociológicamente relacionadas con sus teorías del conocimiento y la política".⁴⁷

Con este concepto básico Occam llegó al principio de representación que también lo fue para Marsilio de Padua: "Todo

lo que afecta a todos debe ser votado por todos". Es interesante saber que para llegar a esta conclusión sus conceptos básicos debían ser teológicos y estar relacionados sociológicamente con su nominalismo, según el cual debemos comenzar con el individuo, puesto que sólo éste es real. Stephen C. Torrey, una autoridad en la filosofía de Guillermo de Occam, dice que de este modo Occam "presenta una fuerte evaluación de la personalidad humana en oposición a los cuerpos políticos, reflejando el énfasis suyo en lo concreto y particular a través de su teoría del conocimiento en contra de lo genérico y universal".⁴⁸

Según Guillermo de Occam todos los hombres tienen el derecho de participar en la confección de las leyes, puesto que ellas afectan a todos los hombres. Pero pueden delegar esta responsabilidad a ciertas personas, por ejemplo los príncipes; pero al hacerlo, ceden sólo aquellos derechos que poseen. El príncipe no puede excederse y sólo debe hacer lo que no se oponga a la ley divina ni a la ley natural, pues de lo contrario entra en acción el derecho de resistencia de aquellos que le cedieron sus derechos.⁴⁹

Las ideas de Occam en cuanto a las relaciones entre la iglesia y el Estado se exponen en forma muy sucinta en un breve "compendio" titulado *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, escrito al final de su vida entre los años 1346 y 1347.⁵⁰ Después de un breve prefacio Occam entra de lleno al corazón de su tema afirmando que, al nombrar a Pedro como cabeza de los creyentes, Cristo no le confirió poder plenario en asuntos seculares ni plenitud de poder, según lo prueban la razón y la Escritura (2 Timoteo 2:4; Mateo 20:25). Tampoco le confirió Cristo a Pedro plenitud de poder en asuntos espirituales, pues entonces el papa, basándose en ello, podría imponer sobre los creyentes pesadas cargas "refijas con la libertad del Evangelio".

Occam hace fuerte hincapié en el hecho de que el principio apostólico, que deberían seguir todos los papas y obispos, es el de servir a la iglesia espiritualmente.⁵¹ "Corresponde al papa, así como a los obispos en general, como lo indican los cánones, alentar la lectura y la predicación de la Palabra de Dios y la adoración divina en todas las cosas necesarias y propias para los

crístianos a fin de asegurar la consecución de la vida eterna y que no se ven entre los incrédulos". Puesto que los clérigos no pueden ocuparse de los asuntos seculares, Occam sustenta la idea de que los legos cuiden de los asuntos seculares en conexión con la administración de la iglesia.⁵²

Es característico en Guillermo de Occam su llamado constante a considerar la Escritura como la fuente última de autoridad. Ninguna doctrina que no se halle en la Escritura debe reconocerse como católica y necesaria para la salvación, y ni la iglesia ni el papa pueden elaborar nuevos artículos de fe. De este modo contribuyó decisivamente al trastorno de la teoría medieval sobre la base asiento de la autoridad, y atacó duramente la doctrina tradicional de su tiempo. En la introducción a su último tratado escribió: "Que todos los hombres sostengan esto como cierto: que en asuntos de fe y conocimiento, una razón evidente o una autoridad de disciplina razonablemente comprendida me moverá más que la afirmación del mundo entero de hombres mortales..."⁵³

Occam fue una voz distante de la Reforma. No es extraño que Lutero lo haya llamado "mi querido maestro", y añadió: "Soy de la fección de Occam". Occam "se encuentra en una posición directamente relacionada con los mayores eventos de la historia subsecuente, la Reforma... No fue un precursor de Lutero, pero fue uno de los factores determinantes de la Reforma".⁵⁴

Las ideas de Marsilio y Occam, representativas en el seno de la Iglesia son altamente significativas. Durante más de un siglo fueron objeto de los más violentos debates en el intento de transformar el papado, de monarquía absoluta a una constitucional, reflejada en el Movimiento Conciliar y en Los Concilios Reformadores —a todos los cuales el Concilio Vaticano de 1870 dio un "No" final. Ahora veremos cómo la Reforma del siglo XVI y la Pos-Reforma contestaron el desafío de Marsilio y de Occam.

Posición de los padres protestantes acerca de las relaciones del Estado y la iglesia

Lutero comenzó sus actividades reformadoras proclamando la doctrina de *sola fide* (por fe solamente), que invitaba a una

reforma de la iglesia, no sólo en doctrina, sino también en su estructura. Esto, a su tiempo, condujo a una reforma del concepto de Estado, anticipada por las ideas de Marsilio y Occam, que llegaron a ser parte y materia de la revuelta contra el papado. Se ha señalado que “fue Lutero quien logró la verdadera liberación del Estado, y lo logró suprimiendo la diferencia entre las buenas obras de la iglesia y las actividades mundanales, y al remitir a la religión y a la iglesia a su propia esfera. Además, “considerada en sí misma la Reforma significa también la negación del imperio universal de la Edad Media”, y “la decisión que yace en la eliminación final de todas las pretensiones de soberanía de la iglesia sobre el Estado, fue la victoria del Estado moderno cuya autoridad ya podía proclamarse a fines del siglo XVI. Lutero fue quien hizo posible esta decisión”.⁵⁵

A principios del año 1523 Lutero escribió un libro sobre el tema de las relaciones entre el Estado y la iglesia. Se basaba en las palabras de Cristo: “Dad, pues, a César, lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22:21). Lutero hizo una clara distinción entre el papel de la iglesia y el del Estado:

Dios ha ordenado dos gobiernos entre los hijos de Adán: el reino de Dios bajo el gobierno de Cristo, y el gobierno del mundo bajo los magistrados civiles; cada uno con sus propias leyes y derechos. Las leyes del reino de este mundo no se extienden más allá del cuerpo y las cosas y los asuntos externos de la tierra. Pero sobre el alma Dios no puede permitir ningún gobierno sino el de sí mismo. Por tanto, cuando el gobierno del mundo se atreve a dar leyes al alma, invade el reino de Dios, y sólo sirve para seducir y corromper el espíritu. Esto lo debemos hacer tan claro, que nuestros nobles, príncipes, y obispos puedan ver cuán necios son si fuerzan a las personas con sus leyes y mandamientos a creer esto o aquello.⁵⁶

El historiador eclesiástico Philip Schaff llamó a esta declaración de Lutero “una anticipación profética de la separación norteamericana de la iglesia y el Estado”.⁵⁷

Según Lutero, el poder de la iglesia se limita al ministerio de la Palabra. Durante un tiempo Lutero concibió a la iglesia

como congregacional en su forma de gobierno, como un grupo voluntario de cristianos consagrados; pero más tarde cambió este concepto por el de las relaciones Estado-iglesia y la libertad religiosa, un cambio trágico para el desarrollo espiritual de la Reforma. La fe de Lutero en "el hombre común" se sacudió, en cierta medida, por la Revuelta de los Campesinos. Por cuestiones políticas puso a la iglesia bajo la supervisión general del Estado, el cual, desde entonces, dominó a la iglesia. Fue alto el precio que Lutero tuvo que pagar por la ayuda de los príncipes territoriales. Karl Holl, defensor de Lutero, admite este hecho y añade que "las mejores energías de la Reforma fueron reprimidas por medio de este arreglo o se vieron forzadas a desarrollarse en forma paralela ...separada de la iglesia".⁵⁸

Un notable erudito luterano de Norteamérica, el finado profesor J. L. Neve, ha dicho que el establecimiento de las iglesias territoriales luteranas "echó las bases para una injuria permanente al luteranismo, mal que Alemania sufre todavía hoy".⁵⁹

A medida que pasaba el tiempo los luteranos organizaron iglesias territoriales y armonizaron su adoración con las creencias protestantes; pero en 1529 el emperador Carlos V ya había logrado la paz en el imperio y volvió su atención a la revuelta luterana. La Dieta de Spira de 1529 declaró que los luteranos no serían tolerados en los distritos católicos, pero que los católicos tendrían plenos derechos de adoración, propiedad e ingresos en los distritos luteranos. Los luteranos hicieron una protesta formal, que les valió el nombre de "protestantes". De este modo, el mismo nombre "Protestantismo" se acuñó en la lucha contra la desigualdad, en un arreglo que demandaba libertad para los católicos a la vez que se la negaba a los luteranos. La oposición de los luteranos en la Dieta de Spira no era únicamente una protesta contra la desigualdad, sino también un testimonio en favor de las verdades básicas del Evangelio y de sus consecuencias sobre la igualdad social independientemente de su afiliación religiosa. La palabra *protestantismo* combina así las dos ideas gemelas de "protestar" y "testificar".

Juan Calvino, reformador de segunda generación, edificó sobre el fundamento de Lutero. En sus *Instituciones de la Reli-*

gión Cristiana enfatiza que, de acuerdo a la Palabra de Dios, “Por mí reinan los reyes, y los príncipes determinan justicia (Proverbios 8:15), “no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas” (Romanos 13:1).⁶⁰ Expresa el deber de la no resistencia como sigue:

Por tanto, si somos cruelmente atormentados por un salvaje, si somos rapazmente robados por un avaro o lujurioso, si somos descuidados por un perezoso; si, en una palabra, somos perseguidos por causa de la justicia por un príncipe impío y sacrílego, recordemos primero nuestras faltas, por las cuales el Señor sin duda nos está castigando por medio de estos azotes. Así, la humildad pondrá freno a nuestra impaciencia. Y pensemos en que no nos corresponde a nosotros remediar estos males, que todo lo que nos queda es implorar la ayuda del Señor, en cuyas manos están los corazones de los reyes y las inclinaciones de los reinos.⁶¹

Por otra parte, Calvino declara enfáticamente que una persona “debe obedecer a Dios antes que a los hombres” y que no debe obedecer a los magistrados si ello significa desobedecer a Dios. Procuró colocar el gobierno civil de Ginebra en consonancia con la ley de Dios, convirtiendo de este modo en siervos de Dios a los magistrados. Si en algún lugar no se llegara a alcanzar este ideal, dejó las puertas abiertas a la resistencia política. Todos los hugonotes en Francia, Juan Knox en Escocia y los puritanos en Inglaterra adoptaron este concepto.

Calvino se opuso tenazmente a cualquier interferencia del Estado en los asuntos internos de la iglesia, aunque su idea de que Cristo debiera gobernar a los magistrados, ató el Estado a la iglesia en lo que podría llamarse una teocracia o una bibliocracia. Esta forma de gobierno condujo a la intolerancia religiosa también en Ginebra y más tarde entre los puritanos en la región de Nueva Inglaterra, Estados Unidos. Philip Schaff escribe:

La unión de la iglesia y el Estado es la responsable de la persecución de papistas, herejes y judíos; y todos los reformadores justificaron la persecución al grado de destitución y exilio, algunos incluso hasta la pena

de muerte, como en el caso de Miguel Servet. El progreso moderno del principio de tolerancia y libertad religiosa va mano a mano con la distensión de los lazos de unión entre la iglesia y el Estado.⁶²

A pesar de la intolerancia imperante en Ginebra, Juan Jacobo Rousseau escribió allí su *Contrato Social* dos siglos después de Calvino:

Aquellos que consideran a Calvino sólo como un teólogo no alcanzan a comprender la grandeza de su genio. La redacción de nuestras sabias leyes, en las cuales él tuvo parte importante, le confiere tanto honor como sus *Instituciones*. Pese a cualquier revolución que el tiempo pueda producir en nuestra religión, y durante el tiempo que el amor a la patria y la libertad no se extingan entre nosotros, la memoria de este gran hombre será tenida en reverencia.⁶³

Calvino estuvo más cerca de Roma que Lutero en sus conceptos teocráticos, pero en su forma presbiteriana de organización de la iglesia dio una significación al individuo "que, por necesidad, conduce a una concepción y un desarrollo democrático de todo el sistema eclesiástico".⁶⁴ En todos los concilios celebrados en Ginebra, laicos, maestros y ministros decidieron juntos los asuntos disciplinarios. Calvino dio también a la congregación local voz y voto en la elección de sus dirigentes. Sin embargo, la libertad religiosa y las modernas democracias sólo podían desarrollarse en una sociedad merced a la absoluta separación de la iglesia y el Estado, y una forma presbiteriana y congregacional del gobierno eclesiástico.

El desarrollo de la libertad religiosa

L

a relación constitutiva del hombre con Dios está basada en la libertad, porque el hombre es un ser moral consciente. El Evangelio explica lo que significa la verdadera humanidad y la genuina libertad, y señala la fuente que las hace posibles. Jesucristo dijo: "Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres... Así que, si el

Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres" (Juan 8:32, 36).

A principios de la Segunda Guerra Mundial, William Temple expresó en una forma sucinta la relación existente entre los derechos y la dignidad y el valor del hombre tal como se refleja en el acto redentor de Jesucristo. El arzobispo Temple escribió: "No pueden existir los derechos del hombre salvo sobre la base de la fe en Dios. Pero si Dios es real, y todos los hombres son hijos suyos, en ello reside el valor de cada uno de ellos. Mi valor está determinado por el valor que Dios me concede; y dicho valor es maravillosamente grande puesto que Cristo murió por mí. De ese modo, lo que confiere a cada uno de nosotros su más elevado valor es lo que le da el mismo valor a todos; en lo verdaderamente esencial, todos somos iguales".¹

Existe una relación entre la libertad cristiana y la libertad general. G. C. Berkouwer cita a H. Schlier, quien dice: "En la

idea cristiana de libertad se produce la apertura hacia la verdadera libertad. Si comprendemos lo que es la libertad en su sentido cristiano, entonces hemos captado la fuente de todas las libertades".²

La libertad cristiana es libertad por la obediencia a Dios, y debemos afirmarla diciendo: "Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hechos 5:29). Muchas veces a la ausencia de coacción se ha llamado libertad negativa, pero eso no es más que tolerancia, nunca libertad.

En la historia de la libertad encontramos que a menudo la demanda de libertad religiosa ha abierto la puerta a la libertad política y social. Pero al decirlo hemos de confesar primero que los cristianos, a través de los siglos, han forzado la conciencia de otros, manifestado intolerancia y perseguido a sus semejantes con el fin de imponer la uniformidad religiosa, en alianza con los poderes políticos. Debemos reconocer que esta verdad compromete tanto a católicos como a protestantes.

Los reformadores protestantes y la libertad religiosa

Lutero se convirtió en campeón de la libertad religiosa en la Dieta de Worms en 1521 cuando dijo: "No es digno de un cristiano hablar contra su conciencia. Heme aquí; no me es dable hacerlo de otro modo. ¡Que Dios me ayude! ¡Amén!". Durante los primeros años de la Reforma formuló muchas declaraciones afirmando la libertad religiosa; por ejemplo:

No se debe obedecer a los príncipes cuando demandan sumisión a errores supersticiosos, pues no se debe invocar su ayuda en apoyo de la Palabra de Dios...

El acto de creer es libre y no puede imponerse...

La herejía es algo espiritual que ningún acero puede cortar, ni fuego quemar, ni agua ahogar...

Ved, entonces, cuán locos hemos sido los hombres durante tanto tiempo, pues hemos querido forzar a los turcos a aceptar la fe con la espada, a los herejes con

el fuego, y a los judíos con la muerte, arrancar la cizaña con nuestra propia fuerza, como si fuéramos capaces de imperar sobre los corazones y las almas, y hacerlos buenos y religiosos, lo cual sólo la Palabra de Dios puede hacer".³

Más tarde, al enfrentar a sus oponentes Lutero demostró un espíritu de intolerancia y dureza contra los que diferían de él. Esto fue evidente con respecto a los bautistas, católicos romanos y judíos. Su íntimo colaborador, Melanchton, que en otros asuntos era muy moderado, escribió lo siguiente en 1530 refiriéndose a los Anabaptistas: "Soy ahora de la opinión de que las personas que defienden un artículo de doctrina que, aunque no sea sedicioso es abiertamente blasfemo, deberían ser condenadas a muerte por las autoridades, ya que éstas deben castigar la blasfemia abierta de la misma manera que castigan otros crímenes públicos. La ley de Moisés nos lo enseña así".⁴

A pedido de Felipe de Hesse los teólogos de Wittenberg formularon una declaración con respecto a los Anabaptistas, fechada el 5 de junio de 1536. Según este documento, el magistrado es responsable de "reprimir y castigar las falsas enseñanzas en público, el servicio divino mal aplicado, y las herejías, en su respectivo distrito y en el caso de personas sobre las cuales tenga jurisdicción". El documento declara específicamente:

Donde los Anabaptistas tengan ahora artículos contrarios al gobierno secular, resulta muy fácil juzgarlos; pues no hay duda en tales casos de que el obstinado debe ser castigado como rebelde. Pero donde alguien tiene *artículos sobre asuntos espirituales únicamente*, tales como *bautismo de infantes*, pecado original, y división innecesaria, porque estos artículos son importantes, *concluimos que en estos casos también el obstinado debería ser condenado a muerte.*

A esta declaración Lutero añadió con su propia mano:

Siendo que nuestro generoso Landgrave informa que ciertos dirigentes y maestros de los Anabaptistas están presos, los cuales van a ser desterrados (es decir, quienes ya han sido desterrados del país) y no han

cumplido su promesa, Vuestra Graciosa Majestad puede, con limpia conciencia, sobre la base de que han sido desobedientes y no han cumplido su promesa o juramento, *castigarlos con la pena de muerte*.⁵

Lutero fue muy severo al enjuiciar a Zuinglio, con quien no armonizaba en la cuestión de la Cena del Señor. Cuando supo que Zuinglio había sido derrotado y muerto por los católicos, escribió: "Confieso que considero a Zuinglio y a todas sus enseñanzas, como anticristiano, y que no cree ni enseña nada de la fe cristiana correctamente, y se ha convertido en siete veces peor que un papista".⁶ La Iglesia Luterana del Estado se había convertido en una iglesia perseguidora.

El tipo de relación iglesia-Estado que se desarrolló en territorios luteranos se ha llamado erastianismo, en virtud del teólogo suizo del siglo XVI que sostenía que la iglesia debía estar sujeta al Estado. La Reforma inglesa también estableció el mismo principio. Inglaterra logró la libertad religiosa y política del papado, pero los monarcas reinantes llegaron a ser los dirigentes o gobernantes supremos de la iglesia y la hicieron sierva del Estado en diversas formas. Aquellos que no se conformaban al nuevo orden fueron perseguidos. Es una paradoja el hecho de que antes de la Reforma el papa fuera el gobernante supremo de la iglesia y la iglesia estaba por sobre el Estado, pero después de la Reforma el Estado estaba por encima de la iglesia y el monarca era su jefe supremo. Esta relación entre la iglesia y el Estado se ha llamado césaropapado porque los emperadores de oriente reinaban sobre la iglesia como si fueran papas.

En rigor de verdad, los reformadores suizos fueron intolerantes. Zuinglio aprobó el ahogamiento de los anabaptistas. Según un erudito protestante, "Si Calvino escribió alguna vez algo en favor de la libertad religiosa, fue un error tipográfico".⁷

El ejemplo clásico de la persecución calvinista es el de Miguel Servet, que sostenía puntos de vista antitrinitaristas. El 27 de octubre de 1553, tras rehusarse a renunciar a sus enseñanzas, fue quemado en la hoguera junto con sus libros. Sus últimas palabras fueron: "Oh, Jesús, Hijo del Dios eterno, ten piedad de mí". Calvino apoyó la ejecución de Miguel Servet en una obra publica-

da en francés y latín a principios del año 1554, en la cual decía a propósito de la ejecución de Servet: "Fue la ley del sacro Imperio Romano, el código de Justiniano, que prescribía la pena de muerte para los que negaban la Trinidad y repetían el bautismo".⁸ De manera que la Reforma recurrió a las mismas leyes que, desde el tiempo de Justiniano, habían favorecido al poder secular en su obra de hacer obligatorias las doctrinas religiosas y castigar a los que diferían de la religión apoyada por el Estado.

Es verdad, sin embargo, que en cuanto a la libertad religiosa la Reforma erigió una plataforma sobre la cual fue posible delinear una libertad más perfecta. Al principio de la Reforma los reformadores abogaron por la libertad de conciencia así como por el principio de que la obediencia a Dios es el primer deber del hombre. La doctrina de que la Biblia es la única fuente autorizada en materia de fe, la justificación por la fe, el sacerdocio de todos los creyentes y la participación de los laicos en la administración de la iglesia, sumados al concepto protestante de que Cristo es la única cabeza de la iglesia, crearon una plataforma sobre la cual los campeones de la libertad religiosa pudieron promover su causa.

Por otra parte, la alianza de los reformadores con el Estado condujo a la intolerancia. Según Philip Schaff: "La persecución protestante difiere de la papal en extensión y grado, pero no en principio... la persecución protestante es, incluso, menos excusable que la persecución católica romana, por ser inconsistente respecto al primer principio de la Reforma y contrario a él, mismo que debe, o permanecer, o caer con la libertad".⁹

Refiriéndose al gran monumento de la Reforma erigido en Ginebra, Roland H. Bainton dice: "La paradoja del monumento es que incluye a hombres que se habrían destruido unos a otros si se hubieran encontrado durante su vida". Juan Calvino, Teodoro Beza, Guillermo Farel, y Juan Knox, se encuentran juntos, como parte integrante del monumento que representa a la Reforma en Ginebra. Los cuatro fueron perseguidores. "Juan Calvino fue responsable de la ejecución en la hoguera de Miguel Servet. Farel asistió a la ejecución. Beza justificó el holocausto, y Juan Knox aplaudió".¹⁰ Tanto la Iglesia Luterana como las iglesias inglesas

estatales persiguieron a los disidentes. La Reforma Protestante del siglo XVI no resolvió el problema de la libertad religiosa. Continuaron manifestándose en el seno de la iglesia la intolerancia y la fuerza bruta representadas por la espada.

El desarrollo real y completo de la libertad religiosa no corresponde a las iglesias más grandes de la Reforma, sino al movimiento de las Iglesias Libres de los siglos XVI y XVII.

Alemania y la libertad religiosa

La Reforma Protestante del siglo XVI separó de Roma a las iglesias Luterana y Anglicana, pero sólo para hacerlas súbditas del Estado. En la Paz de Augsburgo de 1555 se les concedieron iguales derechos tanto a católicos como a luteranos, pero no se reconoció a ningún otro grupo evangélico. Sólo una religión era reconocida en un territorio dado: la religión del príncipe reinante. Este principio generalmente se definía como *cuius regio, eius religio* (cada región o territorio, su religión), es decir, que la religión del príncipe reinante o monarca debía ser la de sus habitantes. En el continente este principio fue, en gran parte el causante del cataclismo político-religioso conocido como la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). La Paz de Westfalia confirmó, en 1648, los derechos a existir tanto de los católicos como de los luteranos; y a la Iglesia Reformada, que había ganado muchos adeptos en Alemania, se le concedió el mismo derecho por primera vez. Sin embargo, no se le concedió a ningún otro grupo cristiano.

A medida que el mal que emanaba de la alianza entre la iglesia y el Estado se hacía cada vez más evidente, algunos grupos protestantes, a excepción de las iglesias Luterana y Reformada, sentían más intensamente que una separación externa de la iglesia y el Estado no garantizaría la liberación interna de la influencia y los principios de la teología y el clericalismo antiliberal creados por la Edad Media. Fue así como llegaron a la conclusión de que la alianza de los reformadores con el Estado fue sólo una reforma a medias; por lo tanto, abogaron en favor de los principios de una iglesia libre y de la libertad religiosa. Su lucha por esta última estaba ligada íntimamente a los principios

básicos del Evangelio. Estos grupos protestantes pasaron por muchas décadas de pruebas antes que se les concediera la tolerancia, y muchos siglos tuvieron que pasar antes que la libertad religiosa y su conclusión, la separación de la iglesia y el Estado, llegaran a ser una feliz realidad en el Nuevo Mundo.

El primer edicto de tolerancia y de libertad religiosa se promulgó en Alemania en 1849 y se incorporó a la constitución de 1871. Sin embargo, algunos monarcas alemanes ya habían practicado la tolerancia antes de ese tiempo. Federico el Grande (1712-1786) cuyo bien conocido lema era: "En mis dominios todos tienen la libertad de salvarse según su propio estilo", otorgaba una amplia medida de libertad. Dijo: "Todo lo que un gobernante puede requerir de sus súbditos es que sean buenos ciudadanos. El falso celo por la religión es un tirano que despuebla las provincias; pero la tolerancia es una madre dulce que los alimenta y promueve su bienestar". Philip Schaff comenta:

Federico consideraba como la mayor perversidad de un gobernante el exigir que todos pensaran de la misma manera o forzarlos a la uniformidad a través del castigo. Nunca habrá una sociedad que opine uniformemente. El príncipe no tiene autoridad sobre las opiniones de los ciudadanos. Su deber es preservar el bienestar de la sociedad, no coaccionar la libertad de sus miembros. El bienestar de la sociedad requiere de tolerancia, que es la base de la prosperidad nacional. Todos están satisfechos cuando hay libertad de culto, pero la persecución ha originado las guerras más repugnantes, sangrientas y destructivas. De modo que tanto el derecho natural como la política del Estado demandan la tolerancia religiosa.¹¹

En 1871 el rey protestante de Prusia promulgó el primer decreto de libertad religiosa, marcando con ello "la época más grande en la historia política de Alemania desde que Carlomagno, confederado del papa León III (año 800), estableció el Sacro Imperio Romano. Este nuevo imperio no estaba unido a ninguna iglesia, y dejaba el tema de la religión a discreción de los diferentes Estados en que estaba constituido".¹² Pero la Iglesia Luterana todavía continuó unida al Estado por el simple hecho de que era

sostenida económicamente por la tesorería del gobierno. Y recuérdese siempre que el sostén propio y el gobierno propio son inseparables. Este principio se hizo realidad por primera vez en los Estados Unidos de Norteamérica.

Francia y la libertad religiosa

Algunas de las páginas más negras en la historia de la lucha por la tolerancia y la libertad religiosa se escribieron en Francia. Los hugonotes, como se les llamaba a los protestantes en Francia, sufrieron más que cualquier otro grupo protestantes. La horrible matanza del día de San Bartolomé, llevada a cabo en 1572, cuyos detalles son harto conocidos, es sólo un pálido ejemplo de que lo sucedió casi todos los días en menor escala durante cerca de medio siglo. Los Protestantes franceses celebraron su primer sínodo nacional en 1559 y adoptaron la *Declaración Francesa de Fe*. Su sistema de organización eclesiástica se basaba en el modelo calvinista, pero era más congregacional y democrática en carácter.

Después y a pesar de la masacre de San Bartolomé, más y más franceses adoptaron la fe protestante. A fines del siglo XVII los hugonotes sumaban más de un millón, aproximadamente una vigésima parte de la población. El líder político de los hugonotes, Enrique de Navarra, abandonó la fe protestante y aceptó la fe católica en 1595 para poder tener acceso al trono. Sus palabras "París bien vale una misa" se hicieron proverbiales; pero para sus antiguos amigos protestantes, que eran una minoría muy influyente, proclamó el Edicto de Nantes en 1598. Las principales provisiones de este edicto se han resumido de la siguiente manera:

Se les garantizó a los hugonotes plena libertad personal en toda Francia, libres de molestias por causa de sus creencias religiosas, y fueron recomendados como posibles candidatos para asumir cualquier posición secular de confianza, honor y percibir buena remuneración económica... Tienen libre acceso a las escuelas, colegios y hospitales; pueden establecer sus propias escuelas y universidades, y se les permite publicar libros religiosos en los lugares donde están autorizados para adorar; se les asignó un área específica en los

cementerios para la sepultura pacífica de sus muertos. Están autorizados a celebrar congresos, reuniones, y sínodos provinciales y nacionales.¹³

El Edicto de Nantes no concedió libertad religiosa, reconoció sí la libertad de la conciencia individual, pero si bien restringió la libertad de la adoración pública, permanece como uno de los grandes monumentos de la búsqueda europea de la libertad.¹⁴ La eficacia de las provisiones del Edicto de Nantes dependió casi enteramente de la voluntad de los monarcas reinantes. Uno a uno fueron suprimiéndose los privilegios de los protestantes, y sus condiciones fueron tomándose cada vez más insostenibles hasta la revocación del Edicto de Nantes efectuada por el rey Luis XIV en 1685. Este edicto de renovación ordenaba la destrucción de todas las iglesias y escuelas privadas de los protestantes. Se prohibió a los hugonotes reunirse para celebrar sus servicios religiosos, y sus hijos debían ser bautizados por un sacerdote católico y criarse como católicos.¹⁵

El Edicto de Revocación fue seguido hasta sus últimas amargas consecuencias con inusitado vigor. Las prisiones se llenaron de hugonotes y muchos fueron torturados hasta la muerte. Estas perversidades se han llamado “los días más negros en la historia de Francia y en la historia de la libertad”. El número de los hugonotes que abandonó Francia se ha estimado en unos 300,000 a 400,000. Eran de las personas más capaces, ricas y emprendedoras de Francia. Según Philip Schaff:

La Revocación fue un crimen moral, un disparate político y un desastre nacional. Privó a Francia de muchos millares de sus mejores ciudadanos, arruinó su industria y su comercio, la sometió durante largo tiempo al pillaje de los militares, trajo indecible miseria sobre individuos, familias y comunidades, entorpeció a los hijos contra los padres y a los padres contra los hijos, cubrió la tierra de hipocresía, perjurio y sacrilegio, alentó la indignación del mundo protestante, llenó de odio a los refugiados hacia su país natal y fue la causa ulterior de la Revolución Francesa.¹⁶

El papa y la jerarquía católica felicitaron a Luis XIV por

la revocación del Edicto de Nantes, pero la persecución, la tiranía católica, y la obra de los jesuitas provocaron la infidelidad y condujeron a la destrucción de la Iglesia Católica durante la Revolución Francesa. Los dirigentes políticos de la revolución sólo conocían el cristianismo en la forma del despotismo político que había asumido en Francia, y en consecuencia odiaban a la Iglesia Católica.

El grito de batalla de la revolución fue "Aplasten a la miserable", refiriéndose a la Iglesia Católica. El auge del espíritu de libertad manifestado durante la segunda parte del siglo XVIII se patentizó en los escritos de personajes como Voltaire, Rousseau y Turgot. Voltaire pidió "tolerancia como un derecho de justicia, un deber de humanidad, una condición para la prosperidad del Estado, y como la única base de la paz entre éste y la iglesia, y las diferentes religiones. La tolerancia promueve la vecindad. Sólo ella hace soportable a la sociedad. La religión cristiana, pensaba él, debía ser la más tolerante, puesto que los cristianos han sido los más intolerantes entre los hombres".¹⁷

El gobierno revolucionario declaró en el Artículo VII de su constitución de 1793: "El derecho de expresar nuestros pensamientos y opiniones por medio de la prensa o cualquier otra vía, el derecho de reunirse pacíficamente, la libre práctica de la religión no puede ser prohibida".¹⁸ El contenido de este artículo es similar al de la primera enmienda de la Constitución Norteamericana.

Es significativo que 1260 años después de que el emperador Justiniano convirtiera al obispo de Roma en cabeza de toda la cristiandad, y por consiguiente lo hiciera el guardián de las leyes romanas y canónicas de occidente, Francia las abolió, tomó prisionero al papa y lo llevó al cautiverio y estableció el libre ejercicio de la religión. Es triste que un grupo de déstas establecieran el principio de la libertad religiosa, pero el veredicto de la historia hacía inevitable tal decisión.

Cuando Napoleón tomó el poder firmó un concordato con el papa que implicaba la restauración de la Iglesia Católica en Francia. El Concordato ordenaba la renuncia de todos los obispos franceses, declaraba el derecho de Napoleón, como primer cónsul,

de nombrar a los obispos; hacía provisión para el pago del clero con dinero de la tesorería del Estado y requería de ellos obediencia al gobierno civil. Napoleón puso a los protestantes en condiciones de igualdad con los católicos. Ello implicaba que el gobierno proporcionaba a la iglesia protección, apoyo financiero y control en materia de disciplina y doctrina. De este modo, en Francia se llegó a la práctica de la tolerancia, mas no a la libertad religiosa.

Inglaterra y la libertad religiosa

El Acta de Tolerancia de 1689 salvó a Inglaterra de una revolución como la surgida en Francia. Las iglesias protestantes y evangélicas le dieron a Inglaterra la fortaleza moral que, en gran medida, contribuyó al logro de la unidad nacional y al éxito obtenido durante los siglos XVII y XVIII.

Durante la Reforma el monarca reinante era la suprema autoridad en la iglesia de Inglaterra. Enrique VIII (1509-1547) persiguió a los protestantes disidentes y a los católicos romanos por igual, dependiendo de su estado de ánimo del momento. Durante el reinado de su hijo protestante Eduardo VI (1547-1553) la persecución prácticamente terminó, pero bajo el reinado de la reina María, muchos protestantes sufrieron el martirio. El Acuerdo Religioso de la Reina Elizabeth (1558-1603) no incluyó ni a los puritanos ni a los católicos romanos. Los reyes Jacobo I (1603-1625) y Carlos I (1625-1649) siguieron los mismo lineamientos señalados por la reina Elizabeth, pero las fuerzas puritanas de oposición que se habían desarrollado durante su reinado se fortalecieron progresivamente a medida que la administración del gobierno civil y eclesiástico se inclinaba más y más hacia el despotismo.

Después de la ejecución del rey Carlos I en 1649, Cromwell permitió la igualdad de los grupos evangélicos mayoritarios, siempre y cuando no estuvieran bajo sospecha de deslealtad. Los dirigentes congregacionalistas, presbiterianos y evangélicos eran candidatos a ministros para las iglesias parroquiales, pero los católicos y los unitarios fueron excluidos. La Confesión de Westminster de 1644 —credo presbiteriano adoptado para todos los

Ingleses —declaraba que los herejes “pueden ser emplazados legalmente y procederse contra ellos mediante la censura eclesiástica y el poder de los magistrados civiles”.¹⁹ Los presbiterianos intentaron por ese medio establecer una teocracia, ignorando la libertad de conciencia, al colocarse en el mismo nivel de la monarquía y del episcopado. Únicamente los cuáqueros y los bautistas abogaron siempre por la tolerancia universal a través de sus declaraciones de fe.

Tras el triunfo efímero de los Independentistas, bajo el liderazgo de Oliverio Cromwell y la Mancomunidad (1649-1660), siguieron los reinados reaccionarios de Carlos II y Jacobo II. Carlos II (1660-1685) renovó el Acta de Uniformidad de la reina Elizabeth y promulgó otros decretos igualmente intolerantes contra los disidentes. El Acta de Uniformidad demandaba que cada ministro suscribiera el Libro Común de Oración, y como resultado más de 2000 ministros presbiterianos, bautistas y congregacionista fueron expulsados de sus iglesias. Cualquier persona que asistiera a una reunión donde hubiera más de cinco presentes, y que no se condujera según las reglas de la Iglesia de Inglaterra, era castigada. Nobles varones, como Juan Bunyan, fueron tratados como criminales, arrojados a una prisión, y muchos abandonaron el país.

El rey Jacobo II (1685-1688), con el propósito de promover los intereses de la Iglesia Católica Romana, alivió las opresivas regulaciones de su predecesor, pero los disidentes no quisieron beneficiarse con sus concesiones, temiendo que pudieran contribuir a la restauración del catolicismo. Finalmente la nación se rebeló contra el despotismo de sus dos últimos reyes, y la Gloriosa (e incruenta) Revolución de 1688 puso a Guillermo de Orange en el trono inglés. El dispuso la tolerancia de todas las diferencias religiosas, y en 1689, cuatro años después que Luis XIV de Francia revocara el Edicto de Nantes, promulgó su Edicto de Tolerancia. La trascendencia de este decreto se ha resumido como sigue:

El Edicto de Tolerancia dejó a la Iglesia Inglaterra sin cambios y en posesión de todos sus privilegios, derechos y propiedades, pero limitada en su jurisdicción,

de modo que cesó, de ahí en adelante, su coexistencia con la nación. Otorgó el derecho de existir legalmente a los disidentes protestantes ortodoxos, aunque bajo ciertas condiciones y restricciones, y el derecho a la adoración pública y al auto gobierno dependiente del sostén propio (porque estos dos derechos son inseparables). Sus beneficios se extendieron a los presbiterianos, independientes, bautistas y cuáqueros, no así a los otros. Reprimió la persecución contra ellos, mas no contra los unitarios o los católicos, quienes estaban excluidos expresamente de los beneficios del Edicto por la Sección XVII.²⁰

El Edicto de Tolerancia era limitado, no obstante; de hecho, se ha llamado Edicto de Intolerancia contra los unitarios y contra los católicos. Finalmente los unitarios lograron la tolerancia en 1813, los católicos romanos en 1829, y los judíos la alcanzaron sólo en 1858.

La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II

En la segunda sesión del último día del Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965) se promulgó la Declaración sobre la Libertad Religiosa (*Dignitatis Humanae*). Al apoyar el principio de libertad religiosa para todos, la Iglesia Católica se puso en armonía con el desarrollo general y la apreciación de la libertad religiosa según el concepto desarrollado durante los siglos pasados y expresado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948.

Al bosquejar los principios generales de la libertad religiosa, la Declaración de Libertad Religiosa comienza expresando los siguientes postulados:

Este Sínodo Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Ello significa que todos los hombres deben ser inmunes a toda coacción de parte de cualquier individuo, de los grupos sociales y del poder humano, de modo tal que en asuntos religiosos nadie debe ser forzado a actuar en forma contraria a sus propias creencias. Tampoco se debe impedir a nadie que actúe de acuerdo a su propia conciencia, ya sea en público o en privado, ya sea individual o colectivamente, dentro

de sus propios límites.

Este Sínodo declara también que el derecho a la libertad religiosa se funda en la dignidad de la persona humana, tal como lo reconocen la Palabra de Dios y la razón misma. Este derecho de los seres humanos a la libertad religiosa debe ser reconocido en las leyes constitucionales mediante las cuales se gobierna la sociedad humana. De este modo debe llegar a ser un derecho civil.²¹

Esta introducción —y el documento en sí mismo— es muy singular en el sentido en que es la primera declaración católica en su género. Su espíritu y su letra representan un gran paso de progreso. Los principios expuestos son diferentes a todo lo expresado anteriormente. El documento está dirigido expresamente a todo el mundo. El papa Juan XXIII había abierto el camino para el cambio, y en un momento crítico, el papa Pablo VI dio su apoyo al gran número de padres conciliares que lo favorecían. Los obispos norteamericanos desempeñaron un importante papel en el logro de dicho objetivo. El papa reinante, Pablo VI, confirmó el concepto de libertad religiosa en muchas ocasiones.

En un discurso pronunciado en la Universidad de Letrán, que había patrocinado un coloquio para tratar el tema de “Los Derechos Básicos de la Persona Humana y la Libertad Religiosa”, el papa dijo:

¿Qué fundamento podemos ofrecer a fin de que los derechos del hombre florezcan? Sin duda alguna, la base es la dignidad de la persona humana... es en ella donde humana que este principio halla su fuente inmediata. Y es el respeto a esta dignidad lo que hace posible su protección efectiva... Por supuesto, el derecho a la libertad religiosa está correctamente considerado entre los derechos del hombre, pero en realidad es el más fundamental, puesto que la dignidad de la persona tiene su fuente primigenia en su relación esencial con Dios el Creador y Padre, a cuya imagen y semejanza fue creada, y a quien Dios dotó de inteligencia y libertad... Ciertamente, la limitación de la libertad religiosa de los individuos y de las comuni-

dades no sólo es una experiencia dolorosa, sino que mella la misma dignidad del hombre, no importa la religión que profese ni la visión del mundo que tenga.²²

Raymond F. Cottrell, uno de los periodistas oficiales que asistió al concilio, ha resumido magníficamente los aspectos positivos del documento. El dice:

Tal como figura hoy, la declaración sobre la libertad religiosa basa el derecho del hombre a disfrutarla en el creciente reconocimiento de la dignidad humana y la convicción de que debiera estar libre de toda forma de coacción en el cumplimiento de sus deberes para con Dios. Nadie debería ser forzado a actuar, o impedido de hacerlo, excepto de acuerdo a su conciencia. Este derecho pertenece a los grupos religiosos, tanto como a los individuos. La autoridad civil está fuera de su jurisdicción cuando si interfiere de cualquier modo con las relaciones del hombre con Dios, a menos que perturbe la paz pública, viole la moralidad o infrinja los derechos de otros. Se dice que el concilio desea que todos los gobiernos reconozcan la igualdad de derechos de todos los hombres respecto de la libertad religiosa, y que éstos sean salvaguardados con efectividad. Ni los individuos ni los grupos deben ser impedidos de la enseñanza pública o la testificación de su fe religiosa.²³

Cualesquiera sean las fallas que contenga el documento, —y tiene algunas— debe recibir el apoyo de todos aquellos que defienden la libertad religiosa. El diálogo se llevó a cabo en una atmósfera de comprensión, y en la lucha por la libertad religiosa se puede citar ahora un documento católico-romano que respalda este principio vital.

Como documento, la Declaración Sobre la Libertad Religiosa pasó algo así como por un récord de revisiones a lo largo del concilio. Se hicieron seis revisiones en total. Originalmente no estaba entre los temas que se tratarían. Surgió como parte del decreto sobre ecumenismo. En este marco fue debatido durante once días en la segunda sesión y llegó a ser un proyecto en sí

mismo. La sugerencia que hicieron los “conservadores” de que el proyecto necesitaba más estudio antes de votarse condujo a la firma de una petición que se envió al papa solicitándosele que interviniera, y éste así lo hizo. Cuando se tomó el voto finalmente, 197 obispos votaron a favor y 224 en contra. Si se toma en cuenta que el papa había apoyado la aceptación del documento, la oposición fue mucho más fuerte de lo que los números indican.

Además, el documento contiene declaraciones que podrían considerarse como fallas y ser usadas por aquellos que se oponen a él. Por otra parte, aun los que estaban a favor del documento comprendieron que no era definitivo, sino un primer paso hacia mayores avances. Con toda seguridad tanto los progresistas como los conservadores esperaban que esos logros se produjeran.

El padre norteamericano John Courtney Murray, S.J., fue persona clave en la formulación y promoción del proyecto de libertad religiosa. En un prefacio del documento admite que “la Declaración se relaciona sólo con el aspecto más elemental de la libertad religiosa en el sentido técnico y secular”, y que la “afirmación conciliar del principio de la libertad religiosa fue estrechamente limitado en el texto”. También confirma que el proyecto fue el documento más controvertido de todo el concilio, mayormente porque hizo surgir con notable énfasis el asunto que yace siempre bajo la superficie de todos los debates conciliares: el tema del desarrollo de la doctrina. La noción de desarrollo, no la noción de la libertad religiosa, era el verdadero problema para muchos que se opusieron a la Declaración hasta el final. El curso del desarrollo entre el *Sílabo de Errores* (1864) y la encíclica *Dignitatis Humanae Personae* (1965) todavía espera que los teólogos lo expliquen. Pero el Concilio sancionó formalmente la validez del desarrollo mismo, hecho que constituyó un evento doctrinal de primera magnitud para el pensamiento teológico en muchas otras áreas.²⁴

Franklin H. Littell, profesor protestante de historia eclesiástica formuló una respuesta escrita al proyecto de libertad religiosa en el cual dice: “En un aspecto importante, la lógica de la libertad religiosa permanece sin desarrollarse. El tema fue tratado cabalmente en lo referente a los derechos naturales de las perso-

nas y las asociaciones. Está firmemente arraigado en el sistema de creencias de la iglesia. Las implicaciones referentes a la naturaleza de un gobierno justo no han sido tratadas plenamente".²⁵

Pocos días después de tomado el voto en favor del documento sobre la libertad, el periódico *Christian Science Monitor* hizo una evaluación objetiva del mismo. Declara que, aunque el documento "constituye un tremendo paso progresista de la Iglesia Católica en la ventilación de este asunto, la Declaración con todas sus reservas es todavía un grito distante en comparación con la libertad religiosa avanzada de los Estados Unidos". Permite, por ejemplo, la subsistencia de una iglesia del Estado. Se hizo notar más adelante que "el Concordato por medio del cual un Estado soberano concede a la Iglesia Católica privilegios especiales se considera enteramente correcto. La provisión de que nadie debiera ser forzado a actuar o impedido de actuar de acuerdo a su conciencia, excepto cuando sus acciones lesionen la moralidad pública, el orden público o los derechos de la demás, deja abierta la puerta para una posible continuación de la opresión y persecución religiosa."²⁶ El documento del Vaticano afirma claramente: "Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia Católica Apostólica Romana, a la cual el Señor Jesucristo le encomendó el deber de extenderse entre todos los hombres". Por otro lado, la libertad religiosa "deja intocada la doctrina católica tradicional sobre el deber moral de todos los hombres y sociedades hacia la verdadera religión y con respecto a la única Iglesia de Cristo".²⁷ Las implicaciones de la última declaración pueden tener consecuencias de enormes proporciones. Si bien otras iglesias podrían considerarse la iglesia verdadera, no les sería posible reclamar, al mismo tiempo, un reconocimiento especial.

El Dr. A. T. Carrillo de Albornoz, antiguo católico romano que se unió a la Iglesia Anglicana, fue durante muchos años miembro del personal del Concilio Mundial de Iglesias en Ginebra y sirvió en la división de libertad religiosa. La declaración sobre libertad religiosa que publicó el Concilio Mundial de Iglesias le debe mucho a él. Con relación al problema de la disparidad en los documentos del Vaticano escribe: "Precisamente, es porque la verdad objetiva no tiene lugar en materia de libertad

religiosa civil, no pensamos que esta declaración pueda tener resultados prácticos aparte de la incomodidad de tener (en un documento altamente ecuménico) una declaración altamente anti-ecuménica".²⁸

No cabe duda que con referencia a los países donde la Iglesia Católica Romana es la iglesia oficial o tiene una posición especial de preferencia, el proyecto sobre libertad religiosa dice: "Si, dadas las peculiares circunstancias que puedan surgir entre ciertos pueblos, se da especial reconocimiento legal a un cuerpo religioso en el orden constitucional de la sociedad, es imperativo al mismo tiempo que el derecho a la libertad religiosa de todos los ciudadanos y cuerpos religiosos se reconozca y se haga efectivo en la práctica".²⁹ El aspecto positivo es, por supuesto, que los grupos minoritarios tienen libertad religiosa, pero en un nivel diferente del privilegio a la libertad que goza la Iglesia Católica. Ello significa desigualdad y no libertad religiosa genuina; sin embargo, el Padre Murray escribe: "Este párrafo está cuidadosamente redactado. El Concilio no desea condenar la institución del 'establecimiento', la noción de una 'religión del Estado'. Una respetable opinión sostiene que la institución es compatible con una libertad religiosa integral. Por otra parte, el concilio no desea canonizar la institución".³⁰

Aquí se percibe un razonamiento que se ha hecho más y más patente en los Estados Unidos de Norteamérica, es decir, que la libertad religiosa podría funcionar sin una separación absoluta de la iglesia y el Estado, incluso con trato preferencial a una iglesia. Pueden referirse, en este contexto, a las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos de Norteamérica y la Santa Sede y aun a los subsidios hechos con fondos públicos a las escuelas parroquiales. El plan declara acertadamente que los padres "tienen el derecho de determinar, en armonía con sus propias creencias religiosas, la clase de educación religiosa que sus hijos deben recibir". En consecuencia —y nosotros concordamos con esto—, el gobierno debe reconocer el derecho de los padres de decidir y elegir, libre y genuinamente, las escuelas y otros medios educativos". Más adelante se hace referencia a los subsidios educacionales del estado cuando declara: "El uso de esta libertad de elección

no debe constituirse en motivo para imponer injustas cargas sobre los padres”, —y añade—, ya sea directa o indirectamente”.³¹

El deber del gobierno de sostener la religión se introduce, podríamos decir, por la puerta trasera. El gobierno es responsable por el bienestar de la sociedad como tal. “Por tanto, el cuidado del derecho a la libertad religiosa recae sobre el pueblo como un todo, sobre los grupos sociales, sobre el gobierno y sobre la Iglesia y otras comunidades religiosas, en virtud de los deberes de todos hacia el bienestar común, y en la forma que le es propia a cada uno”.³² El Padre Murray hace el siguiente comentario a propósito de esta parte del plan: “La preocupación del Concilio fue, primero, poner muy en claro el deber del gobierno hacia la libertad religiosa como un derecho humano, y en segundo lugar, sentar las bases para la función del gobierno con respecto a la religión misma como una perfección de la persona humana y como un bien social”.³³

En el concepto norteamericano de iglesia libre en un Estado libre —o la separación de la iglesia y el Estado— existe el inevitable concepto del sostén propio y el gobierno propio. Debiera recordarse siempre que libertad religiosa significa más que libertad de la intolerancia y la persecución; concede igualdad religiosa. En armonía con esto, no es permisible apoyar y jerarquizar de modo preferencial a ningún cuerpo religioso, pues de lo contrario, el principio de gobierno propio que las demás iglesias reclaman, quedaría comprometido. Los católicos romanos y los protestantes pueden usar la misma nomenclatura cuando discuten el asunto de la libertad religiosa, pero es posible que los conceptos no coincidan, lo cual es comprensible, porque ambos funcionan —filosófica, pragmática, teológica y eclesiológicamente— dentro de un marco diferente. Por ejemplo, podríamos pensar en la ideología representada por Tomás de Aquino y el concepto protestante del “sacerdocio de todos los creyentes” que mencionamos un poco más arriba. Consecuentemente, desde el punto de vista protestante y del concepto histórico norteamericano de la separación de la iglesia y el Estado, hay muchos detalles que indican que, en la teoría y la práctica, la Declaración de Libertad Religiosa es, o podría ser, otro enigma del catolicismo romano.

Raíces y principios religiosos de la democracia norteamericana



enerada como reliquia en el Himno Nacional de los Estados Unidos se encuentra la frase: “La tierra de los libres y el hogar de los valientes”. Los Padres Peregrinos buscaron la libertad tras la persecución por causa de sus convicciones religiosas en Inglaterra y la hallaron al fundar la primera colonia permanente del Nuevo Mundo el 25 de diciembre de 1620. Por la misma razón, durante las siguientes dos décadas, los puritanos y demás inconformistas ingleses establecieron otras colonias en Nueva Inglaterra. Muy notable entre ellos fue Roger Williams —expulsado de Boston en 1636 porque “cuestionó el derecho de las autoridades civiles a legislar en asuntos de conciencia”¹— quien fundó la ciudad de Providence, en Rhode Island, la cual llegó a ser la cuna de la plena libertad civil y religiosa.

Durante siglo y medio fueron llegando muchos millares más en busca de libertad, huyendo de las opresiones civiles y religiosas de Europa. El principio de la libertad fue la nota tónica de Declaración de Independencia firmada el 4 de julio de 1776: “Sostenemos estas verdades que son evidentes por sí mismas, que

todos los hombres fueron creados iguales, que fueron dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables, que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad".² La Convención Constitutiva comenzó sus labores el 14 de mayo de 1787 al redactar la Constitución de los Estados Unidos, progenitora de todas las constituciones modernas y la más durable de todas, más de doscientos años. Uno de los objetivos anotados en el preámbulo es el anhelo de "asegurar las bendiciones de la libertad para nosotros mismos y para nuestra posteridad".³ La Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica es tanto un monumento como una prescripción para la libertad civil y religiosa.

La Primera Enmienda de la Constitución especificaba que "el Congreso no formulará ninguna ley con relación al establecimiento de una religión o que prohíba el libre ejercicio de ella; o que limite la libertad de expresión, o de prensa; o el derecho de los pueblos a reunirse pacíficamente, a pedir al gobierno una compensación por cualquier agravio".⁴ La libertad religiosa se menciona en primer lugar como base de todas las demás libertades.

Durante las últimas décadas no hubo una sola ocasión en que la Suprema Corte no presentara en sus sesiones varias apelaciones relativas a la interpretación del "establecimiento" y "el libre ejercicio" de la Primera Enmienda. Su historial jurídico ha sido de continua tensión. Cuando los creadores de la Constitución se referían al "establecimiento de una religión" se proponían descartar la idea de una iglesia oficial —que era el legado tanto de la Iglesia Católica como de la ideología de la Reforma— esto es, dar a alguna iglesia un trato preferencial y apoyo público. El gobierno de los Estados Unidos sería perpetuamente indiferente a las diferencias religiosas. La cláusula que garantizaba el "libre ejercicio", garantizaba también el derecho de cada uno a practicar la religión de su preferencia. Estas dos frases juntas aseguraban la existencia de una iglesia libre en un Estado libre: una iglesia sin papa y un Estado sin rey. El esfuerzo de la Suprema Corte por preservar el sano equilibrio entre el "no establecimiento" y el "libre ejercicio" ha sido una de sus tareas más delicadas.

La Primera Enmienda a la Constitución nunca intentó ig-

norar a Dios o reducirlo al ostracismo, ni a él ni a los principios del Evangelio, como algunos despistados libertadores de nuestros días quisieran hacernos creer. Las monedas norteamericanas llevan la inscripción "En Dios Confiamos". El Gran Sello de los Estados Unidos de Norteamérica representa el ojo de Dios velando sobre el edificio de la nación. Inscritas en la Campana de la Libertad se hallan las palabras de la Escritura: "Pregonaréis libertad en la tierra a todos sus moradores" (Levítico 25:10). El juramento de lealtad a la bandera incorpora la frase "una nación, dirigida por Dios". Muchos de los fundadores de la nación eran hombres profundamente religiosos y buscaban la dirección divina para hacer bien las cosas. La ardiente devoción a la libertad que inspiró a los grandes pensadores y dirigentes de la república hace poco más de doscientos años motivó muchas declaraciones apasionadas como ésta de Patrick Henry ante la Casa de los Burgueses de Virginia el 23 de marzo de 1775: "Dadme la libertad o si no dadme la muerte".⁵ En la rotonda del monumento a Jefferson, que se encuentra junto al Tidal Basin, en Washington, D. C., se encuentran sus inmortales palabras grabadas en mármol: "He jurado sobre el altar de Dios eterna hostilidad contra toda clase de tiranía sobre la mente de los hombres".⁶ A Tomás Jefferson, autor de la Declaración de Independencia, se le ha llamado "la antorcha de la democracia".

La libertad ha sido siempre el gran imán que ha atraído a multitudes oprimidas de todo el mundo. Para las oleadas sucesivas de inmigrantes, la Estatua de la Libertad que está plantada en la puerta de entrada al puerto de Nueva York, con la inscripción "LIBERTAD" en su frente, ha simbolizado el concepto norteamericano de libertad de toda suerte de tiranía. Nosotros no deberíamos olvidar nunca que este concepto está arraigado en el Evangelio de Jesucristo, que dijo: "Así que si el Hijo os libertare seréis verdaderamente libres" (Juan 8:36). La libertad civil y religiosa no es sino la aplicación práctica de los dos requerimientos fundamentales del Evangelio al gobierno y a la sociedad, y estos principios —amor a Dios y a nuestros semejantes— encontraron su más perfecta expresión en los Estados Unidos de Norteamérica, tanto que nunca antes se hubo registrado en la historia ni en ningún

otro lugar de la tierra.

El origen religioso de la democracia norteamericana, con sus numerosas bendiciones, aparejadas responde a una tradición protestante específica, tradición que se opone tanto a la supremacía papal como a la alianza de los reformadores con el Estado y la subsecuente subordinación de la iglesia a un monarca. Su historia está íntimamente ligada al desarrollo de la tolerancia y la libertad religiosa y la separación entre la iglesia y el Estado resultante de ellas: ideal que se hizo en realidad por primera vez en los Estados Unidos de Norteamérica. Esto, más que cualquier otro hecho, ha permitido que los Estados Unidos fuese una tierra de oportunidades y lo ha convertido en el gran campeón de los derechos humanos en el mundo actual y en el defensor de los principios democráticos contra todas las fuerzas de la opresión.

Por la misma razón, Estados Unidos tiene la vida religiosa y eclesiástica más rica del mundo. Sin existir una legislación dominical, cuenta con una asistencia a la iglesia más numerosa que cualquier nación europea el domingo. Sin el apoyo del Estado mantiene un clero bien preparado, bellos templos excelentes escuelas de iglesia, muchas instituciones de caridad sostenidas por la propia iglesia y un programa misionero de ultramar que no se compara con ningún otro en el planeta.

La libertad es una delicada planta que todavía requiere tierno y amante cuidado, y sólo en la medida en que entendamos el proceso histórico que la hizo posible y las formidables fuerzas que, incluso en la actualidad, amenazan con suprimirla, seremos capaces de preservarla para nosotros y para las generaciones futuras.

En la actualidad tendemos a dar por sentada la libertad, más o menos, como si fuera tan natural como el aire que respiramos. Pero el espíritu de coacción y opresión está latente y activo en muchos lugares del mundo, y pecaríamos de ingenuos si pensáramos que somos inmunes a él. Si bien la persecución está fuera de moda, los conceptos y las pretensiones que condujeron a ella en el pasado revivirían con cualquier intento de cambiar las relaciones existentes entre la iglesia y el Estado. Las mismas causas conducirían a los mismos resultados. La democracia tiene

Las raíces en la libertad religiosa, y sólo puede continuar existiendo mientras ésta no desaparezca. Este capítulo explora las raíces históricas de la libertad y la democracia y analiza los problemas contemporáneos que la amenazan.

Tolerancia y libertad

Las diferentes actas de tolerancia promulgadas en Europa difieren grandemente del principio de libertad religiosa: “El uno es una concesión, el otro un derecho; el uno es un asunto de conveniencia, el otro un principio; el uno es un don del hombre, el otro un don de Dios”.⁷

La persecución religiosa siempre se ha gestado en algún tipo de unión entre la iglesia y el Estado. La flexibilidad en las relaciones entre la iglesia y el Estado da por resultado la tolerancia, pero sólo cuando la separación entre estos dos poderes sea absoluta puede haber libertad religiosa auténtica. Este fue el caso de los Estados Unidos de Norteamérica en ocasión de su fundación, donde se concretó por primera vez el ideal de una iglesia libre en un Estado libre; asimismo se demuestra que el principio de sostén propio y el del gobierno propio son inseparables. En la constitución norteamericana —una carta magna de la libertad religiosa— se dio cumplimiento a un principio del Nuevo Testamento y a un ideal del siglo XVI. Al resumir el progreso de la libertad religiosa, Philip Schaff hace la siguiente evaluación muy oportuna:

La historia de la libertad religiosa nos enseña importantes lecciones. La intolerancia y la persecución han producido incalculable miseria en el pasado, y son contrarios al espíritu del Cristianismo, de la justicia, de la misericordia, e incompatibles con la civilización moderna; mientras que la libertad ha demostrado que es el mejor aliado de la religión, ésta recibe de ella su más fuerte apoyo moral. Las ofensas espirituales deben ser juzgadas y castigadas espiritualmente de acuerdo al Evangelio; las ofensas seculares deberían ser juzgadas y castigadas secularmente de acuerdo a la ley. La mejor garantía legal de la libertad religiosa es una separación pacífica de los poderes secular y espiri-

tual; la mejor garantía moral de la libertad es la cultura humana y la caridad cristiana.

La iglesia no necesita nada del Estado y no debiera pedir nada de él, excepto la protección de la ley. La iglesia debiera encomendarse mejor al mundo al atender sus propios deberes espirituales y mantenerse al margen de todo compromiso secular y político. Ella sólo experimenta pérdidas cuando usa la fuerza y la violencia; pero sólo puede tener ganancias y éxito cuando usa las armas espirituales de la verdad y el amor.⁸

El incremento de la tolerancia, el relajamiento de las relaciones entre la iglesia y el Estado y luego una absoluta separación entre la iglesia y el Estado, que lleva a la consecución de la libertad religiosa como se ha visto en los Estados Unidos de Norteamérica, están estrechamente relacionados con el desarrollo de la democracia moderna.

Democracia moderna y reforma radical

Es un hecho ampliamente reconocido que la doctrina protestante del "sacerdocio de todos los creyentes" hizo que la Reforma se constituyera en el punto de partida de las modernas ideas democráticas. Pero el desarrollo de los principios democráticos tuvo lugar en una rama específica del movimiento Protestante: entre los bautistas, los independentistas o congregacionalistas y los puritanos. A. D. Lindsay, escribió en su notable libro, *El Moderno Estado Democrático*, lo siguiente:

Lo más significativo acerca de la teoría democrática de los puritanos es que comenzaron con el experimento de crear una sociedad pequeña pero totalmente democrática: la congregación puritana. La idea que tienen de una iglesia es que ésta consiste en una confraternidad de creyentes activos. Los puritanos de izquierda, con los cuales se originaron mayormente las teorías democráticas, fueron todos congregacionalistas, para usar el último término. La congregación que tenía un gobierno propio para ellos en la iglesia. En una sociedad tal, todos son iguales, en el sentido de que

todos fueron llamados de una manera común por Dios.

Este hecho fundamental se sobrepuso a sus diferencias de habilidad, capacidad, carácter y riqueza, tan completamente que estas diferencias podían reconocerse y utilizarse libremente. Esta democracia genuina que experimentaron no era política, sino la democracia de una sociedad voluntaria, una sociedad que no hacía uso de la fuerza al poner en práctica sus decisiones, sino que era un grupo de discusión... Las prácticas y la organización de la Sociedad de Amigos lleva a cabo más completamente la lógica de esta experiencia democrática, con sus supuestos de que todos los miembros pueden aportar algo que ilumine a los demás; que si hombres y mujeres se reúnen juntos con el debido espíritu, algo nuevo y profundo surge de las discusiones... Y siendo que la tradición puritana comenzó con la experiencia de una sociedad que descansaba sobre el consenso y desechaba el uso de la fuerza, tendía a concebir al Estado según la analogía de esa sociedad.⁹

A. D. Lindsay dice más adelante: "Salta a la vista hasta qué punto los ideales operativos de las democracias inglesa y norteamericana siguen este patrón: la creencia en la importancia suprema de la libre asociación en un clima de tolerancia y diversidad; en la función secundaria y del Estado; en el abandono de la fuerza y la exaltación del principio voluntario".¹⁰ La voz del pueblo, tal como la expresa cada miembro de cada congregación, ejerció una gran influencia sobre la formación de las teorías democráticas modernas.

La historia temprana de la Reforma señala también el hecho de que, en gran medida, la democracia moderna se originó entre los bautistas, especialmente entre los bautistas holandeses y sus asociados en Inglaterra que les siguieron años más tarde. La Reforma luterana y la inglesa se expresaron políticamente confirmando el poder absoluto de la monarquía. Los bautistas, por su parte, encontraron oposición de las iglesias mayoritarias cuando defendieron la libertad de conciencia y el principio de una iglesia libre. Ernst Troeltsch, en su monumental obra *La Enseñanza Social de las Iglesias Cristianas*, señala que el concepto de liber-

tad de conciencia y tolerancia, tan básicos para la democracia, fueron “el resultado lógico del surgimiento del congregacionalismo y del Movimiento de la Iglesia Libre”.¹¹ Ahora nos volvemos a este hecho histórico.

Los bautistas que eran perseguidos encontraron un puerto de refugio en los Países Bajos. En este pequeño país, que se había sacudido del yugo del absolutismo español, las ideas de un gobierno representativo eran muy antiguas. Es significativo que de su sistema de gobierno representativo surgieran altas normas sociales. La tolerancia y la libertad de los holandeses “llegaron a ser la envidia de todo el mundo”. Albert Hyma enfatiza la fuente religiosa de este desarrollo en su libro *Christianity and Politics*:

Aún más influyente y efectivo que el antiguo sistema feudal de contrato en los Países Bajos fue la poderosa levadura de la Iglesia Bautista naciente, que se desarrolló tan rápidamente en el norte de Holanda, que el período que va de 1530 a 1566 no está dominado por el luteranismo ni el calvinismo, sino por un movimiento religioso que había nacido sobre suelo holandés, llamado *Devotio Moderna*... Puesto que sabemos que la Reforma en Holanda entre 1530 y 1566 no fue más que la historia de las iglesias bautistas en ese país, esto dice mucho acerca de la importancia de este movimiento. La democracia moderna, como se ha señalado repetidas veces... surgió, en extenso grado, de la labor de los bautistas holandeses y de sus asociados en Inglaterra que les siguieron mucho después.¹²

En 1572 Guillermo de Orange concedió libertad religiosa y tolerancia a los bautistas de Holanda. Las teorías políticas de los bautistas Holandeses se convirtieron en la herencia de los bautistas de Inglaterra, donde la primera Iglesia Bautista se fundó en Londres en 1611 ó 1612. Durante la persecución de los disidentes en Inglaterra muchos huyeron a Holanda, donde hallaron un asilo seguro. Estos refugiados, ya fueran independentistas o calvinistas, fueron influidos tan poderosamente por los principios democráticos de los bautistas y del pueblo holandés, que durante algún tiempo Cromwell consideró la posibilidad de unir su propia Mancomunidad de Puritanos con la de los holandeses. No sor-

prende, por lo tanto, que las luchas religiosas internas de Inglaterra, que duraron 150 años desde Enrique VIII hasta Jacobo II, terminaran en el Acta de Tolerancia de 1689, que Guillermo de Orange proclamó poco tiempo después de convertirse en rey de Inglaterra.

Los independentistas y los bautistas influyeron poderosamente en hombres tales como John Locke y John Milton, quienes fueron enérgicos defensores de la libertad de conciencia. Los Padres Peregrinos, que cruzaron el Atlántico en el Mayflower en 1620, fundaron la colonia de Plymouth plantando así el congregacionalismo en Nueva Inglaterra. Roger Williams —que era bautista— introdujo la libertad religiosa total en Rhode Island en 1636. Las palabras finales de la Cédula de Fundación, firmada por los primeros colonos de Providence, declara que “todos los hombres pueden caminar como su conciencia les indique, cada uno en el nombre de su Dios”.¹³ Bajo el liderazgo de William Penn, los cuáqueros siguieron el mismo principio en Pennsylvania. Los primeros alemanes que eligieron a los Estados Unidos como su nuevo hogar fueron treinta familias menonitas que vinieron a Norteamérica en 1683.

La historia de los antepasados Norteamericanos atestigua que el origen de la democracia norteamericana fue de carácter religioso y del hecho de que estos principios democráticos básicos tienen sus raíces en las “sectas” del período de la Reforma, los bautistas, congregacionalistas, presbiterianos, unitarios, cuáqueros y otros movimientos evangélicos de los siglos XVIII y XIX. James H. Nichols se refiere al hecho de que muchos norteamericanos han “sido inconscientes del hecho de que el dinamismo moral de su democracia fue la creación de una muy específica tradición ética protestante, y que, con muy pocas excepciones, fue producto peculiar de esa sencilla tradición”.¹⁴ Como Nichols señala, esa sencilla tradición es el protestantismo puritano:

Únicamente el puritanismo, y especialmente el congregacionalismo, el presbiterianismo, y los bautistas, dieron a los colonos una ética política democrática, consistente y libre de compromiso... El motivo primario de la democracia puritana fue la obtención de la

libertad para el cumplimiento de sus responsabilidades religiosas, libertad tanto en el Estado como en contra del Estado... La democracia puritana, cuya característica era la libre discusión, le da valor y protege a las minorías y a la "oposición"... El protestantismo puritano, cualesquiera fueran sus fallas, ha humanizado y moralizado la política en absoluta superioridad a cualquier otra tradición cristiana. Y lo hizo en el marco de la democracia liberal.¹⁵

Libertad política y religiosa

En los anales de la tolerancia y la libertad encontramos que el clamor por la libertad religiosa ha abierto la puerta con demasiada frecuencia a la libertad política y social. En este contexto, resulta interesante ver que M. Searle Bates, en su profundo estudio sobre la libertad religiosa, observó que "el derecho internacional y la libertad religiosa crecieron juntos".¹⁶ Descubrimos también que donde se niega la libertad religiosa o sólo se concede tolerancia, se pierden las libertades políticas y sociales y en consecuencia, se detiene el progreso.

Es en la creación del hombre a la imagen de Dios donde encontramos la exposición básica y racional para el reconocimiento y preservación de los derechos humanos. Thomas Paine destacó este hecho en su renombrado libro *Los Derechos del Hombre* (1791), en el cual defendió los intentos constitucionales de Francia y los Estados Unidos para garantizar los derechos humanos. El escribió lo siguiente:

El error de aquellos que usan los precedentes de la historia para argumentar acerca de los derechos del hombre, es que no van demasiado lejos de ella. No caminan todo el trayecto. Se detienen en algunos de los estadios intermedios de un centenar o millar de años,... pero si avanzamos un poco más, llegaremos finalmente a la verdad; llegaremos al tiempo cuando el hombre salió de las manos de su Creador. ¿Qué era entonces? Hombre. Hombre era su único y elevado título, y no se le podía dar otro más alto.¹⁷

Thomas Jefferson redactó la Declaración de Independen-

cia (1776) en la cual se afirma que “resulta indiscutible” que “todos los hombres han sido creados iguales y que están dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables”.

Si bien es cierto que el meollo del concepto bíblico de libertad no fue concebido y menos aplicado en la esfera política y social, ha habido, en cambio, a través de los siglos, una creciente toma de conciencia respecto de la libertad individual como algo inherente a la humanidad. A fines de la Segunda Guerra Mundial Franklin D. Roosevelt expresó sus famosas cuatro libertades en un discurso que pronunció ante el Congreso de los Estados Unidos; ellas son: “Libertad de palabra y de expresión —en cualquier parte del mundo... Libertad de cada persona de adorar a Dios según su conciencia —en cualquier parte del mundo... Libertad de las necesidades... en cualquier parte del mundo...(y) Libertad del temor... en cualquier parte del mundo”.¹⁸

En el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948) se reconoce “la dignidad inherente y la igualdad inalienable de derechos de todos los miembros de la familia humana” como “el fundamento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo”. En armonía con esto el artículo primero dice: “Todos los seres humanos son nacidos libres e iguales en dignidad y derechos. Todos están dotados de razón y conciencia y debieran interactuar unos y otros con un espíritu de fraternidad”. El artículo 18 hace la salvedad de que “cada uno tiene el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión; este derecho incluye la libertad para cambiar su religión o creencia, y libertad, ya sea individual o colectiva ya sea pública o privada, a exteriorizar su religión o su creencia en la enseñanza, la práctica, la adoración y la observancia”.¹⁹

El Segundo Congreso Mundial de Libertad Religiosa (patrocinado por la Asociación Internacional de Libertad Religiosa y otros organismos) tenía como tema: “Libertad de Religión y Creencia: Base de la Paz”. El congreso, que se reunió en Roma en septiembre de 1984, al cual asistieron representantes de las religiones mayoritarias y otros sistemas políticos, afirmaron el tema de la Asociación. El Secretario General de la Asociación Internacional de Libertad Religiosa, Dr. Bert Beverly Beach,

declaró lo siguiente al pronunciar las palabras de bienvenida en ocasión de su apertura:

Anhelo la libertad para los cristianos, judíos, musulmanes e hindúes, para las religiones actuales y antiguas, para los marxistas y los no marxistas, y los no marxistas, para los creyentes y los no creyentes, para las mayorías y las minorías religiosas o ideológicas. Y les diré una razón muy importante del porqué: Mi libertad de creencia y de conciencia nunca estará segura, si la vuestra no lo está. Incluso, debo hacer un esfuerzo por proteger la libertad de alguien que pudiera convertirse en mi adversario ideológico. Que todos los hombres marchen hacia su destino final libres y con buena conciencia. A decir verdad, la libertad religiosa no conoce otra forma de hacerlo. El espíritu de esta Asociación se basa en la Regla de Oro, que es la forma como concluye la Declaración de Principios de la Asociación Internacional de Libertad Religiosa: "Todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos".²⁰

Abraham Lincoln expresó pensamientos idénticos cuando le escribió a H. L. Pierce en 1859: "Los que niegan la libertad a otros, no la desean para ellos mismos",²¹ y Thomas Paine dijo algo similar en 1776: "Aquellos que esperan cosechar las bendiciones de la libertad deben, como hombres, soportar el trabajo que se requiere para apoyarla".²²

Una iglesia libre en un Estado libre

El principio de una iglesia libre en un Estado libre fue una realidad primero en los Estados Unidos, y ello explica su prosperidad tanto en la vida religiosa como en la gubernamental. También constituyen un testimonio de las bendiciones que resultan de las palabras de Cristo: "Dad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios". El desarrollo de la democracia en otros países, así como la prosperidad de la iglesia y del Estado, parecen estar en proporción directa a la medida en que se reconocen los ideales del Protestantismo puritano. Esfuerzos semejantes desplegados para establecer una democracia floreciente en otros países

que no sustentar estos principios han fracasado o están fracasando.

Los orígenes religiosos y el desarrollo histórico de la democracia moderna constituyen una seria advertencia para la democracia actual. Es obvio que la verdadera democracia sólo puede preservarse cuando una iglesia libre existe en un Estado libre, cada uno cumpliendo su propia responsabilidad. Una libertad semejante peligra a causa de la influencia del autoritarismo político y religioso. Para los amantes de la libertad, la siguiente declaración puede ser una seria advertencia para el presente y el futuro: "Cualesquiera sean las alianzas seculares que convengan, el protestantismo puritano fue responsable ante Dios solamente y no podía ceder su conciencia a intérpretes que no fueran infalibles, ni a un partido, ni a una jerarquía."²³

Mientras por un lado existen detalles de interpretación de los eventos y problemas históricos que hemos observado y hay variaciones en la aplicación de estos conceptos ideológicos—, por el otro, persiste el hecho de que han sido confrontados dos desarrollos históricos en la lucha ideológica y política. Uno de ellos está representado por la supremacía papal, con todas sus implicaciones religiosas y políticas, y el otro por el movimiento antipapista, ya fuera motivado por causas religiosas o políticas. Este desarrollo, que condujo a la ideología norteamericana de separación de la iglesia y el Estado, es fundamental para el grueso de la sociedad estadounidense. Sin embargo, el antiguo conflicto secular está vigente todavía entre nosotros. En sus comentarios sobre el canon relacionado con la jurisdicción y supremacía papales en la Ley Canónica de 1917, Chas. Augustine, O.S.B., observó que "todos aquellos que pervierten la organización esencialmente divina de la iglesia y la convierten en una sociedad perfecta del tipo monárquico, niegan, necesariamente, el poder del Pontífice Romano".²⁴ La revisión de las leyes canónicas de 1984 ni alteró la estructura monárquica de la iglesia, ni redefinió la autoridad del papa.

Al proclamar "los errores acerca de la sociedad civil, considerados tanto en su contenido como en su relación con la iglesia", el Sílabo de Errores del papado puso en la lista como un

error la idea de que “la iglesia debe ser separada del estado, y el estado de la iglesia”,²⁵ referencia que comprometería a los Estados Unidos de Norteamérica. Aunque este “error” se ha modificado, la filosofía subyacente permanece. Vale la pena notar, en este contexto, la declaración final del Profesor Emerton en su libro sobre Marsilio: “Ciertamente la democracia norteamericana, si ha de tener éxito en la misión que al parecer le ha sido confiada, no puede darse el lujo de negarle apoyo o ignorar las advertencias que pueden derivarse del estudio del ardiente llamado que hace Marsilio para la paz del mundo”.²⁶

El papel de Tomás de Aquino en la formulación de la teología católica y su referencia al asunto bajo discusión ya se ha mencionado. La controversia medieval sobre el “realismo” y el “nominalismo”, centrada en la valfa personal como la fuente de poder, tanto en la sociedad como en la iglesia, persiste todavía hoy y debe reconocerse.

El finado Cardenal Bea, primer director del Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en la época del Concilio Vaticano II, percibió el concepto protestante bajo discusión y, al mismo tiempo, subrayó la gran diferencia que existe entre el catolicismo y el protestantismo en este punto, tanto en el pasado como en el presente. El escribió lo siguiente:

En los tiempos actuales, el protestantismo, particularmente en su versión Luterana, tiene un evidente carácter individualista... El (el hombre) vivirá en la presencia de Dios en una forma sencilla, leyendo e interpretando la Biblia bajo la dirección del Espíritu Santo, quien lo iluminaría y dirigiría su vida... (El catolicismo romano) las coloca (a las doctrinas) en la gran corriente de la tradición. Fundamentalmente es el método de la Iglesia Católica, la cual es antiindividualista... Todo el mundo reformado rechazó, en principio, cualquier autoridad eclesiástica que pudiera obligar a la conciencia de los fieles a seguirla. De aquí surge un obstáculo muy práctico contra todos los esfuerzos por lograr la unidad.²⁷

Dean Farrar, al comentar la responsabilidad de cada individuo de estudiar la Biblia por sí mismo, escribió: “Según los

reformadores, cada cristiano tiene, no sólo el privilegio, sino también el deber, de examinar y juzgar las creencias y prácticas cristianas a la luz de la Biblia. Lutero escribió: 'Corresponde a todos y a cada uno de los cristianos indagar y juzgar acerca de la doctrina, en tal grado, que sea anatema quien lesione sus derechos aunque sea con un cabello'.²⁸

El panorama religioso norteamericano

Hoy, cuando consideramos el panorama político y religioso de los Estados Unidos en relación al tema que venimos discutiendo, el nombramiento de un embajador para la Santa Sede no es más que la cabeza del témpano. Muchos cambios ideológicos están teniendo lugar en las distintas esferas de la vida; pero antes de que nuevas normas reemplacen a los antiguos principios constitucionales es de vital necesidad preguntarse qué es lo que hizo de los Estados Unidos la sociedad que ha sido históricamente hasta hoy, porque sin duda alguna, sólo aquello que hizo a los Estados Unidos, puede preservarlo.

El cimiento sobre el cual se formularon y promulgaron los principios esenciales y constitucionales es la fe religiosa, y muy especialmente la forma como esa fe se relaciona con el orden secular. Podría ser muy útil tomar nota acerca de la forma como están compuestas las iglesias norteamericanas.

Por causa de la inmigración y una más elevada tasa de nacimientos entre los católicos romanos, ha habido un crecimiento continuo en la feligresía de la Iglesia Católica. En 1940 tenía poco más de 21 millones de miembros [en Estados Unidos], mientras que en 1984 sobrepasó los 52 millones. En ese mismo año la feligresía de las iglesias protestantes era aproximadamente de 79 millones. La gama de iglesias bautistas forma el grupo protestante más numeroso, incluyendo la Convención Bautista del Sur, que tiene una feligresía de 14 millones (1984). La mayoría de los Metodistas pertenecen a la Iglesia metodista Unida, que tiene la segunda feligresía más grande, 9 millones (1982). Luego siguen la Iglesia Presbiteriana (de Estados Unidos), 3 millones (1984); la Iglesia Luterana de Estados Unidos y la Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri con cerca de 8 millones de miembros

entre las dos, y la Iglesia Presbiteriana Unida y la Iglesia Episcopal con cerca de 3 millones de miembros cada una. La feligresía protestante de ciento ochenta y seis iglesias constituyen la mayoría cristiana en los Estados Unidos; pero, mientras que la feligresía católica romana ha aumentado, la feligresía protestante ha disminuido de un 65 % de la población en 1900 a 46 % en 1970.²⁹

Además, entre los protestantes norteamericanos, especialmente desde el Concilio Vaticano II, ha desaparecido prácticamente el sentimiento anticatólico, pero sin llegar a armonizar totalmente en los asuntos teológicos fundamentales. Esto último podría considerarse debilidad del movimiento ecuménico protestante actual en su diálogo con el catolicismo romano. Al mismo tiempo, la tendencia del protestantismo norteamericano se ha "descrito como transformacionista con respecto a las relaciones Estado-iglesia. Dicha posición aplica un principio teocrático (la soberanía de Dios) a la teoría y la práctica del Estado-iglesia, y apunta a una iglesia profética, una fuerte ética social y una visión realista del pecado".³⁰

Es obvio que el espectro denominacional norteamericano comprende variaciones de fe y práctica, pero al final se encuentran dos conceptos opuestos. Históricamente, el uno está representado por la supremacía papal dentro del Catolicismo Romano, y el otro por el Protestantismo Puritano, particularmente entre los Bautistas, Metodistas, Presbiterianos y otros.

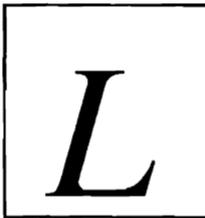
Los ciudadanos norteamericanos son conocidos por su pragmatismo, rasgo que se refleja también en su vida religiosa. Es uno de sus puntos fuertes, pero que puede convertirse también en un punto flaco. La administración de una iglesia debería seguir normas diferentes de las de las sociedades temporales y organizaciones seculares. Si bien el proceso protestante en la toma de decisiones debería incluir el consenso y el diálogo, no debería guiarse por votación popular. Los planes y las decisiones deben darse dentro de un marco bíblico, teológico, espiritual y religioso auténtico.

Si existe una debilidad en el protestantismo norteamericano, es su falta de profundidad histórica, hecho que se cumple también, en términos generales, con respecto a toda la nación,

puesto que ella no tiene muchos siglos de historia. La percepción histórica crea convicciones. Si el protestantismo carece de convicción, la causa puede atribuirse a una cierta negligencia o falta de aprecio de una herencia histórica común entre las 186 denominaciones protestantes que representan los 78 millones de cristianos, comparados con una Iglesia Católica Romana de 52 millones de miembros.

El materialismo norteamericano ha conducido a la nación a un vacío moral que presagia espantosos resultados para la sociedad. Los valores morales están arraigados en la religión cristiana porque emanan del carácter de Dios. Los valores morales no pueden separarse de las verdades reveladas en la Biblia ni de una honesta adhesión a ellas. Por lo tanto, deben buscarse las verdades bíblicas auténticas acerca de los planes de Dios para el individuo, y acerca del destino presente y futuro del planeta tierra. ¡De manera que las huellas que deben buscarse no son ni romanas, ni norteamericanas, ni de cualquier otra cruzada Romano-norteamericana! Lo que debe proclamarse es un mensaje bíblico con celo evangélico, con una convicción dinámica y con una comprensión profética fundada en el Evangelio de Jesucristo. La herencia religiosa de Norteamérica nos dice que lo anterior puede lograrse por medio de una iglesia libre en un Estado libre, donde ninguna entidad religiosa tenga una posición preferencial.

Post scriptum: la dimensión escatológica



a evaluación cristiana de las condiciones, del significado y de los propósitos de la vida se concibe dentro del marco de un gran conflicto entre el bien y el mal. Esta controversia, con sus implicaciones teológicas, se centra en tres grandes eventos: (1) la tentación y la caída del hombre; (2) la encarnación de Cristo, y los eventos correlativos a la crucifixión, resurrección y ascensión, y (3) la segunda venida de Cristo. La promesa divina de redención que siguió a la caída original del hombre, los efectos redentivos de la encarnación de Cristo y la seguridad de la glorificación de los salvados en su segunda venida, junto con la restauración edénica de la tierra, hacen que el mensaje de la Biblia sea un mensaje de esperanza.

Antiguamente el hombre tenía un concepto muy elemental de la historia. La comprendía simplemente como una repetición circular de eventos. Pero la agudeza del concepto de historia de los profetas hebreos era lineal y su clímax en la aparición del Hijo del Hombre.

Un paisajista puede pintar en el mismo cuadro una aldea, con sus casas y su gente en primer plano y en el fondo un valle, unas colinas, el cielo y el sol, aunque unos estén a gran distancia

de los otros. Lo propio hacen los escritores bíblicos al describir el futuro. Pintan la primera y la segunda venida de Cristo, la primera venida en el primer plano y la segunda, en el trasfondo de la historia de la salvación.

La esperanza bíblica, que tiene muchas facetas no se mueve en un círculo concéntrico, en torno de la primera o la segunda venida de Cristo; se mueve, más bien, como una elipsis que tiene dos puntos focales alrededor de ambos eventos, inseparablemente. Los escritores del Nuevo Testamento expresaron su fe en una esperanza totalmente cumplida en ocasión de la segunda venida de Cristo como el evento culminante de la obra redentiva iniciada en el primer advenimiento de Cristo.

Cuando el hombre cayó las puertas del cielo se cerraron y Dios, por así decirlo, quedó adentro y el hombre afuera. La encarnación de Cristo, con los eventos correlativos de la crucifixión, resurrección y ascensión abrieron las puertas del cielo, con Dios todavía adentro y el hombre afuera. Pero dichos sucesos nos dieron un futuro y una esperanza. La división histórica del tiempo en años, "a.C." y "d.C.", tiene más significado que el que revela el calendario, nos dice que Cristo es el eje de la historia, y que en ocasión de su segunda venida el hombre entrará por la puerta abierta y permanecerá para siempre con Dios. La historia de la humanidad y de la salvación se mueve invariablemente hacia ese punto.

Los cristianos primitivos creyeron sinceramente que estaban viviendo en el punto sin retorno de la gran controversia entre el bien y el mal. La crucifixión, resurrección y ascensión de Cristo ya habían operado un cambio en el orden mundial. El Espíritu Santo descendió a través de la puerta abierta y llenó de poder a los cristianos primitivos al transformarlos, experiencia que nunca podrían haber alcanzado por sí mismos, y ese poder permanecería con ellos hasta el fin. Si bien ellos se dieron cuenta de que la transición se estaba operando, también entendieron que ésta no alcanzaría su culminación antes del segundo advenimiento. El apóstol Juan dijo: "Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal

como él es” (1 de Juan 3:2). Para el cristiano, el tiempo que se mueve entre los dos advenimientos es de cierta expectativa entre el “ahora somos hijos de Dios” y el “no se ha manifestado lo que hemos de ser”. Esta tensión no puede eliminarse y el realismo histórico-cristiano nos aconseja que el presente y el futuro deben verse a la luz de esta polaridad. El “ahora” y el “todavía no” pueden ilustrarse con la experiencia de la Segunda Guerra Mundial.

Cuando las fuerzas aliadas desembarcaron en Normandía y establecieron una cabeza de puente segura en el continente, la guerra todavía no estaba ganada, pero ya se había librado la batalla decisiva. Nos referimos a ese evento como el *día-D*. El primer advenimiento de Cristo fue el día D, y el segundo será el *día-V* en la batalla entre Dios y sus enemigos. La historia, tal como la apreciamos, deberíamos considerarla como un intervalo entre la revelación de Dios en Jesucristo en ocasión de su primer advenimiento — “Y vimos su gloria, gloria como del Unigénito del Padre” (Juan 1:14)— y el cumplimiento de su significado en el segundo advenimiento, que es, tanto el fin como el objetivo de la “edad presente”. Cuando el libro de Apocalipsis habla de Dios como “el Alfa y la Omega, el principio y el fin” (Apocalipsis 2:6), la palabra “fin” (*telos*, en griego) significa, completa realización, perfecta ejecución, negocio concluido, cumplimiento, realización, destino final. Mediante el juicio divino se pondrá fin tanto al poder humano como al poder maligno y terminará el pecado y por lo tanto, también el orgullo, el egoísmo, la corrupción y la naturaleza imperfecta del hombre. Y al mismo tiempo se cumplirá el propósito de la historia cuando “haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies... entonces también el Hijo mismo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos” (1 Corintios 15:25, 28).

La historia eclesiástica nos dice que, en gran medida, las doctrinas y la fe cristiana han sido enfocadas o sobre el primero o sobre el segundo advenimiento. Las iglesias organizadas se han inclinado hacia el primer advenimiento y los movimientos apocalípticos al segundo. Cada evento es distinto, no lo dudamos, pero el mensaje o la verdad contenidos en cada uno de ellos debe verse

en su expresión más abarcante, tanto a través de las enseñanzas de la doctrina como en la vida práctica de los individuos y de la iglesia. Los dos advenimientos deberían servir también como guía o diapasón para ayudarnos a encuadrar mejor las actividades de la iglesia y su relación con la sociedad y el mundo en general. El cristiano vive en el mundo, pero "no es del mundo" (Juan 17:14). Su percepción de la realidad como cristiano con respecto a un mundo pecaminoso le dice que no debe esperar una paz duradera independientemente del segundo advenimiento. Únicamente en la correlación de los dos advenimientos pueden cumplirse las actividades redentivas, la esperanza, las promesas cristianas, parcialmente en esta vida y plenamente en el reino eterno de Dios. El primer advenimiento posibilitó el segundo, pero lo que obtuvo el primero, sólo puede concretarse absolutamente en el segundo.

La perspectiva humana acerca del futuro ha hecho oscilar el péndulo generalmente, entre el pesimismo y el optimismo. El primero tuvo su origen en la caída del hombre, y continúa a causa de su pecaminosidad; el segundo, tiene su fuente en el plan divino para el hombre y se renueva día a día por la fe en el reino de Dios. La perspectiva cristiana del futuro se basa en el realismo bíblico. El cristiano no es un pesimista sin esperanza, puesto que ha recibido el Espíritu Santo. Pero, al mismo tiempo, sabiendo que el poder satánico del pecado en la era actual obra prodigios, no se deja arrastrar por un optimismo indebido e ingenuo. Cristo dijo: "Mi reino no es de este mundo" (Juan 18:36). El optimismo cristiano se funda en la inseparabilidad de los dos advenimientos de Cristo. Las palabras finales de la Biblia: "Ven, Señor Jesús" (Apoc. 22:20), es un bello eco de todas las oraciones elevadas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

La Iglesia Católica, en general, no percibe escatológicamente su misión en el mundo. Lo mismo se puede decir, en gran medida, del Concilio Mundial de Iglesias. La tendencia en el seno del catolicismo romano, y también dentro del protestantismo, es humanizar y naturalizar la escatología bíblica; de ahí que un Evangelio no escatológico "transforma" al mundo actual en "la ciudad celestial" de Dios. Es en este proceso en que se van minando los principios que sustentan el concepto norteamericano de

separación de la iglesia y el Estado.

Los cristianos en general deben respetar y aplaudir el liderazgo moral del papa; también es correcto reconocer que el primer advenimiento de Cristo dio poder a la comunidad cristiana para difundir los principios del reino de Dios. Pero debemos admitir también que, sin la perspectiva de un segundo advenimiento literal de Cristo, las esperanzas de encontrar una paz y una justicia duraderas, serían falsas, antibíblicas y anticristianas.

El realismo de la escatología bíblica debe ocupar el lugar que le corresponde. Para muchos resultó lamentable que el papa Juan XXIII dijera en su discurso de apertura del Concilio Vaticano II: "Sentimos que debemos disentir con aquellos profetas del pesimismo, que siempre están profetizando desastres, como si el fin del mundo estuviera cerca".¹ Los cristianos que creemos lo que dice la Biblia, sabemos que las "señales de los tiempos" proclaman que la Segunda venida de Cristo está a las puertas. "Por tanto, estad apercebidos", debiera ser la palabra de advertencia para la iglesia cristiana.

Jesús fue rechazado por su pueblo y sus dirigentes en ocasión de su primer advenimiento porque habían esperado a un Mesías que les libertara políticamente de Roma y estableciera a la nación judía como el reino de Dios. Siempre le ha sido difícil al hombre pecaminoso discernir entre las realidades espirituales y los propósitos mundanales. En su memorable discurso acerca de la necesidad de velar al ver las señales de los tiempos Jesús comparó el tiempo del fin con el tiempo de la destrucción de Jerusalén, donde ambiciones y objetivos político-religiosos incompatibles, quedaron sepultados bajo las ruinas de la ciudad.

La Escritura interpreta la historia en forma lineal y dirigiéndose progresivamente hacia su clímax en el cumplimiento de un evento histórico específico: la aparición del Hijo del Hombre y el establecimiento del reino sempiterno de Dios. El profeta Daniel, tras contemplar en visión la sucesión de las potencias mundiales, describe el objetivo de la historia con estas palabras:

Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un Hijo de Hombre, que vino hasta el anciano de días, y le hicieron acer-

carse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran, su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido (Daniel 7:13-14).

Jesús no sólo tomó del libro de Daniel el título “Hijo del Hombre”, sino que hizo realidad la visión al proclamar el reino de Dios. El sabía el papel que le correspondía en el gran drama de la historia descrito por Daniel, reconocieron el suyo los apóstoles y la iglesia primitiva.

El cristiano está llamado a reflejar las realidades espirituales del reino de Dios, pero no a convertir a este mundo presente en la “tierra nueva”. El gran conflicto entre el bien y el mal continuará hasta el fin. Cristo dijo: “Viene el príncipe de este mundo, y él nada tiene en mí” (Juan 14:30). En ocasión de su segunda venida Cristo mismo creará una tierra nueva y establecerá un nuevo orden mundial para aquellos que, por el poder del Espíritu Santo, hayan “nacido de nuevo” en el reino de los cielos.

Frente a la brutalidad del hombre para destruirse a sí mismo y a este mundo con el “cáncer” moral que contamina todas sus actividades creativas, la doctrina del segundo advenimiento se yergue como la esperanza, la seguridad y la ratificación de que el propósito de Dios para el planeta tierra al final prevalecerá. La garantía de que esto será así la da la fe cristiana en armonía con los eventos de la historia de la redención cumplidos en el primer advenimiento. “Según este plan, que se cumplirá fielmente a su debido tiempo, Dios va a unir bajo el mando de Cristo todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra” (Efesios 1:10, versión *Dios Habla Hoy*).

Referencias

Capítulo I

Supremacía, jurisdicción e infalibilidad papales: Sus comienzos y desarrollo

1. Jaroslav Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism* (New York: Abingdon Press, 1959), pág. 10.
2. Jean Guitton, in B. B. Beach, *Vatican II: Bridging the Abyss* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1968), pág. 305.
3. W. J. Sparrow Simpson, *Roman Catholic Opposition to Papal Infallibility* (Milwaukee, Wisconsin: The Young Churchman Company, 1910), pág. 273.
4. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, vol. II, The Greek and Latin Creeds* (New York: Harper & Brothers, 1877), págs. 234, 259-265, passim.
5. Schaff, pág. 212.
6. Schaff, págs. 270-271.
7. Hans Leitzmann, *The Beginnings of the Christian Church* (London: Camelot Press, 1937), págs. 111, 132.
8. Oscar Cullman, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (New York: Meridian Books, 1958), pág. 116.
9. H. Burn-Murdoch, *The Development of the Papacy* (London: Faber and Faber Limited, n.d.), pág. 72.
10. Ludwig Schopp, ed., *The Fathers of the Church, vol. 1, The Apostolic Fathers* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1962), pág. 109.
11. W. S. Kerr, *A Handbook on the Papacy* (London: Marshall, Morgan, and Scott, 1950) pág. 70.
12. Kirsopp Lake, *Eusebius, the Ecclesiastical History* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1926), vol. I, pág. 183.
13. Alexander Roberts and James Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers, vol. I, The Apostolic Fathers* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1956), págs. 414-415.
14. Henry Bettenson, selector and ed., *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1943), pág. 116.
15. Philip Schaff and Henry Wace, *A Select Library of Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. I, Eusebius* (New York: The Christian Literature Company, 1890), pág. 241, nota 1.
16. Schaff and Wace, pág. 243.
17. J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes* (New York: Oxford University Press, 1986), pág. 6.
18. Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), pág. 67.
19. Schaff and Wace, pág. 316.

20. A. B. Hasler, *How the Pope Became Infallible* (Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc. 1981), pág. 34.
21. Hasler, pág. 35.
22. Hasler.
23. C.J. Hefele, *A History of the Councils of the Church* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1876), vol. 2, pág. 69.
24. H. Burn-Murdoch, pág. 213.
25. Burn-Murdoch, pág. 213.
26. J.W.C. Wand, *A History of the Early Church to A.D. 500* (London: Methuen and Company, Ltd., 1937), pág. 237.
27. Philip Schaff and Henry Wace, eds., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. XII, *Leo the Great and Gregory the Great* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing company, 1956), pág. 117.
28. Schaff and Wace, pág.195.
29. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. IV, *Mediaeval Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1957), pág. 212.
30. Schaff.
31. A.C. Flick, *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin, 1909), pág. 191.
32. Horace K. Mann, *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages* (London: George Bell and Sons, Ltd., 1925), vol. III, págs. 46, 52.
33. Mann., pág. 59.
34. Mann., pág. 75.
35. Ernest F. Henderson, trans. and ed., *Select Historical documents of the Middle Ages* (London: George Bell and Sons, Ltd., 1905), págs. 366-367.
36. M. Deansley, *A History of the Medieval Church, 590-1500* (London: Methuen and Company, Ltd., 1925), pág. 143.
37. H. Burn-Murdoch, págs. 76-77.
38. Schaff, vol. V, *The Middle Ages, 1049-1294*, pág. 157.
39. O.J. Thatcher and E.H. McNeal, *A Source Book for Medieval History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1905), págs. 314-317.
40. Thatcher and McNeal, págs. 314-317.
41. Schaff, vol. VI, *The Middle Ages, 1294-1517*, pág. 25.

Capítulo 2

El conflicto interno de Roma

1. Alexander C. Flick, *The Decline of the Medieval Church* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company, Ltd., 1930), pág. 460.
2. Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1943), vol. 3, págs. 298, 299.
3. Philip Hughes, *A History of the Church* (New York: Sheed and Ward, 1934), vol. 3, págs. 298, 299.

4. William Shan Kerr, *A Handbook of the Papacy* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1950), pág. 261.
5. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. VI, *The Middle Ages*, 1294-1517 (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1957), pág. 170.
6. Schaff, pág. 172.
7. Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), pág. 279.
8. Thomas A. Lindsay, *A History of the Reformation* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1908), vol II, pág. 590.
9. Lindsay, pág. 593.
10. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. II, *The Greek and Latin Creeds* (New York: Harper & Brothers, 1877), págs. 209, 210.
11. Martin E. Marty, *A Short History of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), pág. 278.
12. Schaff, pág. 222.
13. George Salmon, *The Infallibility of the Church* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1959), pág. 323.
14. August Bernhard Hasler, *How the Pope Became Infallible* (Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc., 1981), págs. 53, 57-58.
15. Schaff, vol. I, *The History of the Creeds*, pág. 144.
16. Schaff, vol. II, pág. 77.
17. Schaff, pág. 234.
18. Schaff, vol. I, pág. 144.
19. Schaff, pág. 155.
20. Schaff, págs. 157-158.
21. Schaff, pág. 162.
22. Johann Ignaz von Döllinger, *Declarations and Letters on the Vatican Decrees* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1891), pág. 30.
23. Döllinger, pág. 103.

Capítulo 3

Una Iglesia con un Estado soberano y un poder secular

1. Christopher Dawson, *The Making of Europe* (London: Sheed and Ward, 1932), págs. 27, 28.
2. Dawson, pág. 29.
3. John P. McKnight, *The Papacy, A New Appraisal* (New York: John Murray, 1854), vol. 2, book 3, pág. 73.
4. Dawson, pág. 153.
5. H. H. Milman, *History of Latin Christianity*, (New York: John Murray, 1854), vol. 2, book 3, pág. 73.
6. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol IV, *Mediaeval Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1957), pág. 98.

7. Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age* (Boston: Beacon Press, 1958), pág. 9.
8. Gierke, pág. 10.
9. Thomas M. Parker, *Christianity and the State in the Light of History* (London: Harper and Brothers, 1955), pág. 110.
10. Parker, pág. 111.
11. Gierke, págs. 11-12.
12. John N. Figgis, *From Gerson to Grotius* (Cambridge: The University Press, 1956) pág. 4.
13. George A. Campbell, *The Crusades* (London: Duckworth, 1935), pág. 45.
14. James Bryce, *The Holy Roman Empire* (Boston: Estes and Lauriat, n.d.), p. 175.
15. Bryce, pág. 59.
16. Louis Duchesne, trans. A. H. Mathew, *The Beginnings of the Temporal Sovereignty of the Popes, A.D. 754-1073* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company, Ltd., 1908), pág. 119.
17. Schaff, pág. 252.
18. Horace K. Mann, *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages* (London: Kegan Paul, Trench Trubner and Company, Ltd., 1925), vol. I, parte II, pág. 309.
19. Schaff, págs. 234-235.
20. H.M. Gwatkin and J.P. Whitney, eds., *The Cambridge Medieval History* (Cambridge: The University Press, 1926), vol. II, pág. 586.
21. Duchesne, pág. 120.
22. Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (New York: Barnes and Noble, Inc., 1955), pág. 75.
23. Ullmann, pág. 78.
24. Ernest F. Henderson, trans. and ed., *Select Historical Documents of the Middle Ages* (London: George Bell and Sons, Ltd., 1905), págs 319-329, pasim.
25. Bryce, pág. 96.
26. Schaff, pág. 273.
27. Mann, vol. III, págs. 46, 52.
28. Mann, pág. 59.
29. Mann, pág. 70.
30. Mann, pág. 75.
31. Schaff, págs. 276-277; see also Mann, págs. 83-96.
32. Alexander C. Flick, *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin Press, 1909), pág. 344.
33. Duchesne, pág. 224.
34. Bryce, pág. 135.
35. Geddes MacGregor, *The Vatican Revolution* (Boston: Beacon Press, 1957), pág. 102.
36. Thomas Greenwood, *Cathedra Petri: A Political History of the Great Latin Patriarchate* (London: C.J. Stewart, 1856), book X, chap. VI, pág.

286.

37. Greenwood, pág. 298.
38. Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* (New York: Oxford University Press, 1943), págs. 157-158.
39. Bettenson, pág. 158.
40. Flick, *The Rise of the Mediaeval Church*, pág. 450.
41. Bryce, págs. 178-179.
42. Alexander C. Flick, *The Decline of the Medieval Church* (New York: Burt Franklin, 1930), págs. 5-6.
43. G.G. Coulton, *Five Centuries of Religion* (Cambridge: The University Press, 1950), vol II, pág. 18.

Capítulo 4

La diplomacia del Vaticano

1. Robert A. Graham, *Vatican Diplomacy* (Princeton: Princeton University Press, 1959), pág. 182.
2. Hans Küng, trans. Eric Mosbacher, *¿Infallible? An Enquiry* (Glasgow: William Collins Sons and Co., Ltd., Fount Paperbacks, 1980), pág. 75.
3. Graham, págs. 181-182.
4. L. Barbarito, "Vatican City, State of", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, pág. 557.
5. Graham, pág. 183.
6. *New Catholic Encyclopedia*, pág. 559.
7. Hyginus Eugene Cardinale, *The Holy See and the International Order* (Gerrards Cross, England: Colin Smythe, 1976), págs. 101-102.
8. Cardinale, pág. 102.
9. Cardinale, pág. 102.
10. Cardinale pág. 115.
11. Graham, pág. 30.
12. Cardinale, pág. 95.
13. Graham, págs. 27-28.
14. Graham, págs. 385-396.
15. Cardinale, pág. 82.
16. Cardinale, pág. 83.
17. James A. Coriden, Thomas J. Green, and Donald E. Heintschel, eds., *The Code of Canon Law* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1985), págs. 294-295.
18. Coriden, Green, and Heintschel, pág. 295.
19. Graham, pág. 128.
20. Graham, pág. 133.
21. Coriden, Green, and Heintschel, pág. 295.
22. Coriden, Green and Heintschel, pág. 302.
23. Graham, pág. 182, footnote, author's translation.
24. Mario Oliveri, *The Representatives* (Gerrards Cross, England: Van

Duren Publishers, 1980), pág. 112.

25. Gino Paro, *The Right of Papal Legation* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1947), págs. 144, 145, 188.

26. Graham, pág. 395.

27. James J. Hennesey, S.J., *America*, "U.S. Representative at the Vatican," 113:708, Dec. 4, 1965.

28. Pope John XXIII, "Humanae Salutis," in Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Herder and Herder, 1966), págs. 706-707.

29. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. V, *The Middle Ages* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1957), pág. 174.

30. Schaff, pág. 157.

31. Pope John XXIII, in Walter M. Abbott, pág. 707.

32. Oliveri, pág. 116.

33. Graham, pág. 82.

34. Graham, págs. 83-84.

35. Graham, pág. 328.

36. B. B. Beach, statement prepared for the House Appropriations Committee of the U.S. congress, Subcommittee on Commerce, Justice, State, the Judiciary, and Related Agencies, 9 February 1984, pág. 2.

37. *Ibid.*, pág. 9.

38. Thomas J. Reese, "Diplomatic Relations With the Vatican," *America*, 16 March 1985, pág. 2216.

39. Reese, pág. 2216.

40. Reese, pág. 216.

41. Reese, pág. 216.

42. "Religious Organizations Urge Administration Not to Name Ambassador to the Vatican," *Congressional Quarterly*, 17 Dec. 1983, pág. 2677.

43. "A Quest for Morality," *Church and State*, Nov. 1985, pág. 4.

44. *Church and State*, pág. 5.

45. *Church and State*, November 1986, pág. 16.

46. *Church and State*, pág. 17.

Capítulo 5

La ley canónica y la jurisdicción universal del papa

1. Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church, 590-1500*. 8th ed. (London: Muthuen and Company, Ltd., 1954), pág. 179.

2. Hans Lietzmann, trans. Bertram Lee Woolf, *From Constantine to Julian*, vol. 3, *A History of the Early Church* (London: Lutterworth Press, 1950), pág. 82.

3. Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), pág. 105.

4. William A. Dunning, *A History of Political Theories, Ancient and*

- Mediaeval* (New York: The Macmillan Company, 1913) pág. 133.
5. Walker, pág. 105.
 6. Charles J. Hefele, *A History of the Christian Councils* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1896), vol. I, págs. 181-182.
 7. Hefele, págs. 355-439.
 8. Louis Duchesne, *Early History of the Christian Church*, 4th ed. (New York: Longmans, Green and Company, n.d.), vol. 2, págs. 171-181.
 9. Hefele, Vol. II, págs. 86-172.
 10. Hefele, pág. 128.
 11. James T. Shotwell and Louise R. Loomis, *The See of Peter* (New York: Columbia University Press, 1927), pág. 672.
 12. Shotwell and Loomis, pág. 675.
 13. Shotwell and Loomis, pág. 675.
 14. Joseph Cullen Ayer, *A Source Book for Ancient Church History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), pág. 354.
 15. Ayer, pág. 354.
 16. H. Burn-Murdoch, *The Development of the Papacy* (London: Faber and Faber Limited, 1954), pág. 228.
 17. Philip Hughes, *A History of the Church* (New York: Sheed and Ward, 1934), vol. II, pág. 55.
 18. F. W. Puller, *The Primitive Saints and the See of Rome* (London: Longmans, Green and Company, 1900), pág. 196.
 19. Puller, pág. 201.
 20. Puller, pág. 196.
 21. Hefele, vol. III, pág. 317.
 22. Hefele, vol. III, pág. 354.
 23. Hefele, vol III, págs. 383-422.
 24. Alexander C. Flick, *The Rise of the Medieval Church* (New York: Burt Franklin, 1909), pág. 297.
 25. Deanesly, pág. 9.
 26. Thomas Greenwood, *Cathedra Petri: A Political History of the Great Latin Patriarchate* (London: C.J. Stewart, 1856), book III, chap. IV, pág. 135.
 27. Flick, pág. 179.
 28. Flick, págs. 179-180.
 29. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. III, *Nicene and Post-Nicene Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1957), pág. 328.
 30. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. IV, *Mediaeval Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1910), pág. 212.
 31. Walker, pág. 173.
 32. George Lewis, trans., *St. Bernard on Consideration* (Oxford: Clarendon Press, 1903), book I, chapter IV, sect. 5, pág. 20.
 33. See J. F. von Schulte, "Canon Law," *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. II, págs. 381-388.

34. Marshall W. Baldwin, *The Medieval Papacy In Action* (New York: The Macmillan Company, 1940), pág. 69.
35. L. Elliott Binns, *The History of the Decline and Fall of the Medieval Papacy* (Anchon Books, 1967), pág. 4.
36. Thomas N. Parker, *Christianity and the State in the Light of History* (London: Adam and Charles black, 1955), pág. 128.
37. Binns, pág. 128.
38. Baldwin, pág. 69.
39. Charles Augustine, *A Commentary on the New Code of Canon Law*, vol II, *Clergy and Hierarchy*, 5th ed. rev. (St. Louis: B. Herder Book Company, 1928), págs. 207-216.
40. H. A. Ayrinhac, *Constitution of the Church* (New York: Blaise Benziger and Company, Inc., 1925), págs. 27-28.
41. Augustine, vol. I, *Introduction and General Rules (canons 1-86)*, pág. 10.
42. Augustine, vol. VIII, book 5, *Penal Code (canons 2195-2414)* (St. Louis: B. Herder Book Company, 1924), pág. 84.
43. Augustine, vol. II, págs. 224, 217.
44. James A. Coriden, Thomas J. Green, and Donald c. Heintschel, eds., *The Code of Canon Law: A text and Commentary* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1985), págs. 266, 271.
45. Coriden, Green and Heintschel, págs. 951, 959.
46. Coriden, Green and Heintschel, pág. 265.
47. Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Herder and Herder, 1966), pág. 38.
48. Abbott, pág. 38.
49. Abbott, pág. 43.
50. Abbott, pág. 43.
51. Abbott, pág. 44.
52. Abbott, pág. 721.
53. Abbott, pág. 721.
54. Abbott, págs. 721-724.

Capítulo 6

Catolicidad y ecumenismo

1. Jaroslav Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism* (New York: Abingdon Press, 1959), págs. 50, 46.
2. Edward C. Fendt, ed., *What Lutherans Are Thinking* (Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1947), pág. 22.
3. Harold J. Grimm, *The Reformation Era* (New York: The Macmillan Company, 1954), pág. 125.
4. Martin Luther, *Three Treatises* (Philadelphia: The Muhlenberg Press, 1943), págs. 12-13.
5. Luther, pág. 16.

6. Luther, págs. 20-21.
7. Luther, págs. 23, 25.
8. Luther, págs. 115-245.
9. Luther, pág. 249.
10. Henry Bettenson, selector and ed., *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1943), pág. 285.
11. Pelikan, Págs. 50-51.
12. John T. McNeill, *Unitive Protestantism* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1964)), págs. 86-87.
13. "The Canons and Decrees of the Council of Trent," in Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. II, *The Greek and Latin Creeds* (New York: Harper & Brothers, 1877), pág. 113.
14. Pope Pius IV, "Profession of the Tridentine Faith," in Schaff, págs. 207, 209-210.
15. Pope Pius IX, "The Papal Syllabus of Errors," in Schaff, pág. 212.
16. Pope Pius IX, págs. 219, 222, 227.
17. Geddes MacGregor, *The Vatican Revolution* (Boston: Beacon Hill, 1957), pág. 35.
18. A. B. Hasler, *How the Pope Became Infallible* (Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc., 1981), págs. 80-81.
19. Kenneth Scott Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, vol. I, *The Nineteenth Century in Europe* (New York: Harper & Brothers, 1958), pág. 285.
20. Henry Denzinger, trans. Roy J. Deferrari, *The Sources of Catholic Dogma* (St. Louis: B. Herder Book Company, 1957), pág. 464.
21. Walther von Loewenich, trans. Reginald H. Fuller, *Modern Catholicism* (New York: St. Martin's Press, Inc., 1959), pág. 266.
22. Von Loewenich, pág. 266.
23. *The Promotion of True Religious Unity: Encyclical Letter (Mortalium animos) of His Holiness, Pope Pius XI* (Washington, D. C.: National Catholic Welfare Conference, 1928), págs. 1-4, *passim*.
24. *The Promotion of True Religious Unity*, pág. 12.
25. *The Promotion of True Religious Unity*, pág. 13.
26. *The Promotion of True Religious Unity*, pág. 14.
27. *The Promotion of True Religious Unity*, págs. 15-17.
28. Harold E. Fey, ed., *The Ecumenical Advance*, vol. 2, *A History of the Ecumenical Movement, 1948-1968* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970), págs. 316-317.
29. Denzinger, pág. 648.
30. J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes* (Oxford: Oxford University Press, 1986), Pág. 310.
31. Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Herder and Herder, 1966), pág. 713.
32. Abbott, pág. 715.
33. Abbott, pág. 354.
34. Abbott, pág. 363.

35. Abbott, pág. 365.
36. Austin Flannery, ed., *Vatican II on the Church* (Dublin: Scepter Books, 1967), foreword.
37. Abbott, pág. 710.
38. Abbott, pág. 716.
39. Abbott, pág. 717.
40. Abbott, pág. 387.
41. Abbott, pág. 388.
42. Abbott, pág. 361.
43. Abbott, pág. 345.
44. Abbott, págs. 369-370.
45. Abbott, pág. 346.
46. Abbott, págs. 660-668.
47. Abbott, págs. 662-663.
48. Abbott, pág. 219.
49. Bert Beverly Beach, *Vatican II: Bridging the Abyss* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1968), pág. 284.

Capítulo 7

Los teóricos medievales y la supremacía universal del papa

1. J. M. Parker, *Christianity and the State in the Light of History* (New York: Harper and Brothers, 1955), pág. 133.
2. A.P. D'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1939), pág. 44.
3. R. L. Poole, *Illustrations on the History of Medieval Thought and Learning* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920), pág. 238.
4. E. Emerton, "The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua," in *Harvard Theological Studies* (Cambridge: Harvard University Press, n.d.), vol. VIII, pág. 1.
5. Marsilius of Padua, trans. Alan Gewirth, *The Defender of Peace*, vol. II: 'Defensor pacis' (New York: Columbia University Press, 1956), pág. 431.
6. Marsilius of Padua, pág. 425.
7. Marsilius of Padua, pág. 7.
8. Marsilius of Padua, pág. 7.
9. Marsilius of Padua, pág. 34.
10. Marsilius of Padua, págs. 51-53.
11. D'Entrèves, págs. 62-63.
12. Marsilius of Padua, pág. 103.
13. Marsilius of Padua, pág. 103.
14. Marsilius of Padua, pág. 323.
15. G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1937), págs. 300-301.
16. Alan Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political*

Philosophy (New York: Columbia University Press, 1951), vol I, pág. 262.

17. Parker, pág. 133.
18. Marsilius of Padua, págs. 241-253, passim.
19. Marsilius of Padua, pág. 301.
20. Marsilius of Padua, pág. 23.
21. Marsilius of Padua, pág. 141.
22. Marsilius of Padua, pág. 234.
23. Marsilius of Padua, pág. 143.
24. Marsilius of Padua, págpág. 146.
25. Marsilius of Padua, pág. 240.
26. Marsilius of Padua, pág. 148.
27. Marsilius of Padua, pág. 151.
28. Marsilius of Padua, págs. 261-262.
29. Marsilius of Padua, pág. 262.
30. Marsilius of Padua, págs. 259, 261.
31. Marsilius of Padua, págs. 280-281.
32. Marsilius of Padua, pág. 287.
33. Marsilius of Padua, pág. 305.
34. Marsilius of Padua, pág. 305.
35. Emerton, pág. 55.
36. Gewirth, pág. 9.
37. F. Sander, "Marsilius of Padua," in *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. VII, pág. 209.
38. Charles Augustine, *A Commentary on the New Code of Canon Law*, vol. II, *Clergy and Hierarchy* (St. Louis, Missouri: B. Herder Book Company, 1928), págs. 208-209.
39. Sander, pág. 209.
40. Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age* (Boston: Cambridge University Press, 1900), pág. 19.
41. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol V, *The Middle Ages, 1049-1294* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1957), pág. 209.
42. Thomas Aquinas, *Commentum in IV Libros Sententiarum*, in Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas* (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), vol. II, pág. 567.
43. Reinhold Seeberg, trans. Charles e. Hay, *Textbook of the History of Doctrines* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1958), vol. II, pág. 146.
44. A. P. D'Entrèves, *Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1939), pág. 19.
45. Schaff, pág. 590.
46. Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Burns Oates and Washbourne, Ltd., 1953), vol III, pág. 44.
47. J. P. Mayer, *Political Thought: The European Tradition* (New York: The Viking Press, 1939), pág. 102.
48. Stephen C. Tornay, *Ockham: Studies and Selections* (La Salle,

- Illinois: The Open Court Publishing Company, 1910), pág. 81.
49. Tornay, pág. 81.
 50. William of Occam, *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, in Ewart Lewis, pág. 606.
 51. William of Occam, pág. 607.
 52. William of Occam, pág. 611.
 53. William of Occam, págs. 606-607.
 54. R. Seeberg, "Occam", *The New Schaff Heresy*, in *The History of Religious Knowledge*, vol. VIII, págs. 219, 220.
 55. William A. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1954), págs. 37-41.
 56. Schaff, vol. VII, *Modern Christianity: The German Reformation*, pág. 543.
 57. Schaff, pág. 543.
 58. Karl Holl, in Mueller, pág. 34.
 59. J. L. Neve, in Mueller, pág. 166.
 60. Calvin, *Institutes*, book IV, chap. 20, par. 4, in Henry Beveridge, trans., *Institutes of the Christian Religion by John Calvin* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing company, 1957), vol 2, págs. 633-634.
 61. Calvin, par. 29, in Beveridge, págs. 673-674.
 62. Schaff, pág. 546.
 63. Georgia Harkness, *John Calvin, the Man and His Ethics* (New York: Abingdon Press, 1931), pág. 221.
 64. Mueller, págs. 115-116.

Capítulo 8

El desarrollo de la libertad religiosa

1. William Temple, *Citizen and Churchman* (London: Eyre and Spottiswoode, 1947), pág. 67.
2. G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing company, 1962), págs. 330-331.
3. Martin Luther, in M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Inquiry* (New York and London: Harper & Brothers, 1945), pág. 155.
4. Philip Melancthon, in J. Warns, *Baptism* (London: The Paternoster Press, 1957), pág. 178.
5. Warns, págs. 182, 183.
6. Warns, pág. 181.
7. Sebastian Castellio, trans. R. H. Bainton, *Concerning Heretics* (New York: Columbia University Press, 1935), pág. 342, in Bates, pág. 156.
8. Roland H. Bainton, *The Travail of Religious Liberty* (New York: Harper and Brothers, 1951), págs. 91, 94.
9. Philip Schaff, *The Progress of Religious Freedom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1889), pág. 16.
10. Bainton, pág. 55.

11. Schaff, págs. 19-20.
12. Schaff, pág. 21.
13. Schaff, pág. 25.
14. Schaff, págs. 87-112.
15. Schaff, págs. 87-125.
16. Schaff, pág. 38.
17. Schaff, págs. 46-47.
18. Frank M. Anderson, *Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France, 1789-1907* (Minneapolis, Minnesota: The B. W. Wilson Company, 1908), pág. 172.
19. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. III, Nicene and Post-Nicene Christianity (New York: Harper and Brothers, 1877), pág. 645.
20. Schaff, *The Progress of Religious Freedom*, pág. 63.
21. Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Herder and Herder, 1966), págs. 678-679.
22. Pope John Paul II, in *Second World Congress on Religious Liberty Proceedings* (Washington, D.C.: International Religious Liberty Association, 1984), pág. 149, citing a March 10, 1984, address to the Fifth International Colloquium of Juridical Studies.
23. Raymond F. Cottrell, "The Declaration on Religious Liberty," *Review and Herald*, 142:2-5, October 21, 1965.
24. Abbott, pág. 673.
25. Abbott, pág. 699.
26. *Christian Science Monitor*, September 24, 1965, in Paul Blanshard, *Paul Blanshard on Vatican II* (Boston: Beacon Press, 1966), pág. 96.
27. Abbott, pág. 673.
28. A. F. Carillo de Albornoz, "The Ecumenical and World Significance of the Vatican Declaration on Religious Liberty," in B. B. Beach, *Vatican II: Bridging the Abyss* (Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1968), pág. 194.
29. Abbott, pág. 685.
30. Abbott, pág. 685.
31. Abbott, pág. 683.
32. Abbott, pág. 684.
33. Abbott, pág. 684.

Capítulo 9

Raíces y principios religiosos de la democracia

1. Richard B. Morris, ed., *Encyclopedia of American History* (New York: Harper and Brothers, 1953), pág. 33.
2. *Academic American Encyclopedia* (Danbury, Connecticut: Grolier Incorporated, 1984), vol. 6, pág. 75.
3. *Academic American Encyclopedia*, vol. 5, pág. 215.
4. *Academic American Encyclopedia*, pág. 220.

5. Morris, pág. 85.
6. Adrienne Koch and William Peden, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: Random House, 1944), pág. 554.
7. Philip Schaff, *The Progress of Religious Freedom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1889), pág. 1.
8. Schaff, pág. 85.
9. A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (London: Oxford University Press), págs. 117-118.
10. Lindsay, pág. 12.
11. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper and Row, 1931), vol. II, pág. 671.
12. Albert Hyma, *Christianity and Politics* (New York: J. B. Lippincott Company, 1938), págs. 239, 241.
13. Loren P. Vethe, *The American Theory of Church and State* (Gainesville, Florida: University of Florida Press, 1958), pág. 53.
14. James Hastings Nichols, *Democracy and the Churches* (Philadelphia: The Westminster Press, 1951), pág. 17.
15. Nichols, págs. 39, 42, 43, 133.
16. M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Inquiry* (New York: Harper and Brothers, 1945), pág. 476.
17. Thomas Paine, *Rights of Man* (New York: Willey Book Company, 1942), págs. 33-34.
18. Robert Stewart, compiler, *A Dictionary of Political Quotations* (London: Europa Publications Limited, 1984), pág. 141.
19. James F. Green, *The United Nations on Human Rights* (Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1956), págs. 175-177.
20. B. B. Beach, in *Second World Congress on Religious Liberty Proceedings* (Washington, D.C.: International Religious Liberty Association, 1984), introduction.
21. Lewis C. Henry, *Five Thousand Quotations for All Occasions* (New York: Doubleday and Company, Inc., 1945), pág. 100.
22. Henry, pág. 126.
23. Nichols, pág. 279.
24. Charles Augustine, *A Commentary on the New Code of Canon Law*, vol II, *Clergy and Hierarchy* (St. Louis, Missouri: B. Herder Book Company, 1928), págs. 208-209.
25. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. II, *The Greek and Latin Creeds* (New York: Harper & Brothers, 1877), págs. 222, 227.
26. E. Emerton, "The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua," *Harvard Theological Studies* (Cambridge: Harvard University Press, 1920.), vol VIII, pág. 81.
27. Augustine Cardinal Bea, *The Unity of Christians* (New York: Herder and Herder, 1963), págs. 144, 176-177.
28. F. W. Farrar, *History of Interpretation* (New York: E.P. Dutton and Co., 1886), pág. 331.
29. Constant H. Jacquet, cd., *Yearbook of American and Canadian*

Churches, 1986 (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1986), págs. 246, 248, 249, 283.

30. David B. Barrett, ed., *World Christian Encyclopedia* (Oxford: Oxford University Press, 1982), págs. 714, 724.

31. Barrett, pág. 719.

Capítulo 10

Post scriptum: la dimensión escatológica

1. Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Herder and Herder, 1966), pág. 712.

