

Juan Plazaola, S.J. (ed.)

**LAS FUENTES DE LOS EJERCICIOS
ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO**

*Actas del Simposio Internacional
(Loyola, 15-19 septiembre 1997)*



EDICIONES MENSAJERO



Está prohibida por ley la reproducción, almacenamiento o transmisión, total o parcial, por cualquier medio o procedimiento técnico, de esta publicación –incluido el diseño de la misma y las ilustraciones– sin permiso expreso del editor.

Foto de portada: San Ignacio escribiendo los Ejercicios.
Pintura de J. M. Sert (*Iglesia del Museo San Telmo, San Sebastián*)
Diseño: Alvaro Sánchez

© 1998 Ediciones Mensajero, S.A. - Sancho de Azpeitia, 2 - 48014 Bilbao.
E-mail: mensajero@fedecali.es
Web: <http://www.mensajero.com>
ISBN: 84-271-2174-1
Depósito Legal: BI-2267-98
Printed in Spain
Maquetación: Imprenta Aldecoa, S.L. - Pol. Ind. Villalonquejar - 09001 Burgos
Impreso por GRAFO, S.A. - Avda. de Cervantes, 59 (DENAC) - Ariz-Basauri (Vizcaya)

INDICE

Presentación. Juan PLAZAOLA, S.J. Presidente del Instituto Ignacio de Loyola (Universidad de Deusto, San Sebastián)	9
Historia de la Vulgata. Antonio ALBURQUERQUE, S.J. (Salamanca, Colegio Máximo)	13
Pertinencias e «impertinencias» del recurso a las fuentes en las reglas del discernimiento. Philippe LECRIVAIN, S.J. (París, Centre Sèvres)	65
La doctrina de la discreción de espíritus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría. Lothar LIES, S.J. (Universidad de Innsbruck) ...	101
Casiano e Ignacio. Continuidad y ruptura. Una original aportación de Ignacio a la historia de la Tradición espiritual. Santiago ARZU-BIALDE, S.J. (Madrid, Universidad Pontificia Comillas)	123
El Oriente en las fuentes de los Ejercicios a través de la «Vita Christi» de Ludolfo. Vincenzo POGGI, S.J. (Roma, Pontificio Istituto Orientale) ..	187
Influjos patrísticos en la Contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios de san Ignacio. José María LERA, S.J. (Bilbao, Universidad de Deusto)	207
El tránsito del temor servil al temor filial en los «Ejercicios Espirituales» de san Ignacio. Terence O'REILLY (University College Cork, Ireland)	223
Paralelismos entre el discernimiento según san Ignacio y el discernimiento según algunos autores de la Filocalia. Marko Ivan RUPNIK (Roma, Pontificio Istituto Orientale)	241
La primera anotación de los «Ejercicios Espirituales» y su contexto histórico. Adrien DEMOUSTIER, S.J. (París, Centre Sèvres)	281
Posibles fuentes comunes de Ignacio de Loyola y Martín Lutero. Annegret HENKEL (Königstein, Alemania)	299
Fuentes de las Elecciones. Manuel RUIZ JURADO, S.J. (Roma, Universidad Gregoriana)	339

Las influencias cisnerianas de los Ejercicios. Javier MELLONI RIVAS, S.J. (Barcelona)	353
Los Ejercicios Espirituales como «ars bene vivendi». Georg EICKHOFF (Stuttgart, Alemania)	379
Vivencias de Íñigo López de Loyola en la corte del Rey Católico y su reflejo en los Ejercicios. Francisco de Borja MEDINA, S.J. (Roma, Pontificia Universidad Gregoriana)	399
Nota sobre los Binarios [EE 149]	423
Relaciones de san Ignacio con los Cartujos como causa del influjo de la tradición cartujana sobre los Ejercicios Espirituales. Andreas FALKNER, S.J. (Frankfurt a.M., Alemania)	431
Las Tres Maneras de Humildad, calco de un texto de Erasmo elaborado por san Ignacio. Ramón RODRIGUEZ LARA, S.J. (Vigo, Colegio Santiago Apóstol)	455
Fuentes filosófico-teológicas de los Ejercicios según el currículum académico de su autor. Rogelio GARCIA MATEO, S.J. (Roma, Universidad Gregoriana)	469
A las fuentes de la romanidad: «nuestra sancta madre Yglesia hierárquica (quae romana est)». Santiago MADRIGAL (Madrid, Universidad Pontificia Comillas)	513
 APENDICES	
– El llamamiento del Rey Temporal en la «Escala Celeste» de San Juan Clímaco.	541
– Reproducción fototípica del texto de la Vulgata (primera edición latina, de 1548)	543

A las fuentes de la Romanidad

“nuestra sancta madre Yglesia hierárquica
(quae romana est)” [EE 353]

Santiago MADRIGAL S.J.
(Madrid, Universidad Comillas)

Estas reflexiones eclesiológicas toman como punto de partida la primera de las *Reglas para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener*, esa frase final que entraña una descripción de la Iglesia como “la vera sposa de Xto nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Yglesia hierárquica” (EE 353), según reza el texto autógrafa (A). De entrada hay que señalar que estamos ante la definición de Iglesia más completa salida de la pluma de Ignacio; ahora bien, el interés específico que mueve, da título y provoca esta comunicación brota de la reformulación de este pasaje en la *versio prima* (P), pues la frase latina “sancta mater Ecclesia hierarchica” es completada con el añadido “quae romana est”. Sin embargo, la *versio vulgata* (V) suprime el calificativo, “romana” y retraduce la frase de esta manera: “quae est orthodoxa, catholica et hierarchica Ecclesia”. Podemos visualizar las variantes del texto en estas tres columnas comparativas¹:

<i>Versio A</i>	<i>Versio P</i>	<i>Versio V</i>
<i>I. Regla.</i> “... para obedecer en todo a la vera sposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Yglesia hierárquica”.	<i>Prima.</i> “... ad obediendum in omnibus vere Iesu Christi Domini nostri sponsae; hec autem est sancta mater Ecclesia hierarchica, quae romana est”.	<i>Prima.</i> “...ad obediendum verae Christi sponsae ac autem sanctae matri nostrae, quae est orthodoxa, catholica et hierarchica Ecclesia”.

¹ *Monumenta Historica Societas Iesu*, vol. 100. *Exercitia Spiritualia* (Roma 1969) 404-405; las versiones P1 (1540) y P2 (1547) son idénticas.

Las tres versiones nos sitúan ante tres variantes textuales que no podemos considerar mero resultado del azar lingüístico. Parto del supuesto de que no son casuales. Habría que adjudicar a la traducción latina (P y V) del texto castellano y autógrafo de los *Ejercicios* aquel principio sentado en el prólogo antiguo de la primera edición del texto latino de las *Constituciones*, aprobado por la Primera Congregación General en 1558: “buscando con gran cuidado la exacta equivalencia de sentido antes que la de las meras palabras”.

La inclusión, la elipsis o la retraducción de la fórmula “*quae romana est*” podrían parecer insustanciales a primera vista; sin embargo, ninguna de estas posibilidades es baladí si se tienen en cuenta los avatares que la expresión *ecclesia romana* registra a lo largo de la historia de las ideas eclesiológicas; por otro lado, se abren cuestiones de gran calado: ¿hay que introducir la figura del obispo de Roma, esto es, del papado romano en la definición de Iglesia tal y como ha hecho la apologética católica posterior a la Reforma? Cabe plantear la misma pregunta en esta otra dirección: ¿es necesario añadir una quinta “nota” de *romanidad* a las cuatro propiedades tradicionales con las que el Símbolo de fe cualifica la Iglesia²: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad? Y se puede afirmar que la inclusión, elipsis o retraducción de la fórmula “*quae romana est*” tampoco resulta huera al interior del universo simbólico jesuítico; bastará apelar a la autoridad del P. Leturia quien, a la hora de fijar las fuentes de la “romanidad” de la Compañía de Jesús, recurría al texto de la versio P: “*sancta mater Ecclesia hierarquica, quae romana est*”³.

Desde el punto de vista metodológico hay que hacer esta observación: las afirmaciones ignacianas sobre la Iglesia tienen un carácter tan puntual que sólo resultarán inteligibles a la luz del paradigma teológico de la época. Mi intento consistirá, por tanto, en recrear o reconstruir el horizonte de interpretación donde la afirmación “nuestra sancta madre Iglesia hierárquica (*quae romana est*)” encuentra su matriz. Pues bien, en el marco amplio del concepto de “fuentes” de los Ejercicios y, al mismo tiempo, al hilo del texto comparado de las diversas versiones del texto (A, V, P), estas reflexiones se encaminan a calibrar la definición ignaciana más genuina de Iglesia en razón de la presencia (versio

² Véase Y. CONGAR, *Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Eglise*: Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 71 (1987) 161-190.

³ P. de LETURIA, *A las fuentes de la “romanidad” de la Compañía de Jesús*, en: *Estudios Ignacianos I* (Roma 1957) 239-256; 181-200; esp. 243. Dice a este respecto: “La Compañía de Jesús nació con el sello inconfundible de la Romanità” (239).

P), la ausencia (versio A) o retraducción (versio V) de la fórmula “*quae romana est*”. En este sentido se proporciona el “principio y fundamento” de las *Reglas para sentir con la Iglesia*. Voy a proceder en estos pasos: comenzaré sistematizando las resonancias eclesiológicas más tradicionales contenidas en la expresión *ecclesia romana* (1); situaré esta noción en el tiempo de la Compañía naciente (2); en tercer lugar, a la luz de los datos expuestos, examinaré los atributos eclesiológicos contenidos en EE 353, y particularmente, el significado de la fórmula “*quae romana est*” en su presencia (P), en su retraducción en la *versio Vulgata*, y en su ausencia en el autógrafo castellano (3). Finalmente, propongo una conclusión que indaga en la dirección de la *romanità* de la orden jesuítica (4).

1. Ecclesia universalis y ecclesia romana

Y. Congar ha trazado de modo sintético y magistral la historia y el significado teológico de la expresión *ecclesia romana*⁴. Adopto como punto de partida un pasaje de la bula *Inter cunctas* (1418): que plantea bien el problema que vamos a tratar: “Non est de necessitate salutis, credere Romanam ecclesiam esse supremam inter alias ecclesias. Error est, si per Romanam ecclesiam intelligat universalem ecclesiam, aut concilium generale, aut pro quanto negaret primatum summi Pontificis super alias ecclesias particulares”⁵. La bula de Martín V nos sitúa ante tres nociones de *romana ecclesia*: Iglesia universal, concilio general, el primado del Obispo de Roma. Hay que llamar la atención sobre el hecho de que estamos ante un texto producido por el concilio “conciliarista” de Constanza (1414-1418); desde ahí resulta explicable la identificación de “Iglesia romana” con “concilio general”, pues la doctrina conciliar considera el sínodo como “representación” de la Iglesia universal. En esta identificación de *ecclesia romana* con “Iglesia universal”, esto es, *universitas fidelium*, los conciliaristas se han inspirado en los decretistas y canonistas, tal y como mostró (1955) B. Tierney⁶. La fuente última de éstos es el *Decretum Gratiani* (ca. 1140) que recogía, por un lado, textos en los que “Iglesia romana” designa la Iglesia local

⁴ Y. CONGAR, *Ecclesia romana*: Cristianesimo nella Storia 5 (1984) 225-244. Véase también la referencia de la nota 2.

⁵ MANSI 27, 1209 B.

⁶ Cf. B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1955, reimp. 1968) 36-46.

de la ciudad de Roma, la sede episcopal de Pedro y de la que los Papas vienen siendo obispos, y por otro, textos donde se trata de la unidad de la fe entre la Iglesia romana y la Iglesia en su totalidad, y entonces "Iglesia romana" se aplicaba a todo el cuerpo de fieles, a la Iglesia llamada a durar siempre, a la Iglesia "sin mancha ni arruga". En esta perspectiva teológica resultaba determinante la antítesis entre la inerrancia de la *ecclesia romana* y la posibilidad de un papa hereje; el problema no se llevaba al terreno de un análisis de los diversos modos de ejercicio de la autoridad papal, sino que se planteaba como una investigación de las distintas connotaciones inscritas en el término *romana ecclesia*. A esta luz la noción *ecclesia romana* asume el significado de inerrancia atribuido a la *cathedra Petri*, depositaria del conjunto de la fe transmitida y de la tradición de Pedro y Pablo. Desde el siglo III se apelaba a la fe de los romanos, "alabada en el mundo entero" (Rom 1, 8). Es el convencimiento recogido en la fórmula de Hormidas (519) de que "in Sede Apostolica immaculata est semper catholica servata religio"⁷. Esta idea late aún con fuerza en los *Dictatus papae* de Gregorio VII: "La Iglesia romana no ha errado nunca y, según el testimonio de la Escritura, nunca lo hará", (n. 22). Esto da pie para presentar otro matiz importante inscrito en la idea de *ecclesia romana*: ante la eventualidad, de un papa hereje, ¿quién personifica la *ecclesia romana*? Desde el siglo XIII se atribuye esa representación de la fe incólume de la Iglesia romana al colegio cardenalicio. Esta significación está en la línea de los dos fragmentos *De sancta Romana Ecclesia* (1053) de Humberto de Silva Cándida; W. Ullmann considera que la idea de *romana ecclesia* es más importante que la admisión de la cláusula de juzgabilidad de un papa ("a fide devius"), pues traza el cuadro eclesiológico en el que dicha cláusula cobra pleno sentido: la Iglesia romana no se identifica sin más con el Papa, sino que abarca al Papa con el colegio cardenalicio. La eclesiología de la reforma gregoriana hablará de la Iglesia de Roma como "mater omnium ecclesiarum".

Resumiendo: la canonística se hacía eco de una larga tradición que hablaba de la *ecclesia romana* en un doble sentido o ambivalencia: el término puede servir para describir la Iglesia universal o para una Iglesia local y particular que tiene la primacía sobre las otras Iglesias. Para distinguir la Iglesia local de Roma y la Iglesia universal los comentaristas tienden a hacer esta precisión: *ecclesia romana, id est universalis*. El texto clásico que atribuye la prerrogativa de la inerrancia a la *ecclesia romana*, entendida no como Iglesia local

⁷ DS 363-365.

romana (aunque "praelata omnibus ecclesiis"), sino como *universalitas fidelium*, es el de Huguccio de Pisa (ca. 118)⁸:

"In fide Petri fides universalis ecclesiae (intelligebatur) que numquam totum defecit vel deficiet: sed dico quod romana ecclesia dicitur tota catholica ecclesia, qua nunquam in totum erraverit; vel romana ecclesia dicitur papa et cardinales, et licet iste erraverit, non tamen cardinales vel saltem non omnes romani; ergo ubicumque sunt boni fideles, ibi est romana ecclesia: aliter non invenies romanam ecclesiam in qua non sint multe macule et ruge; sed dicitur quod romana ecclesia non habet maculam vel rugam, sed ibi romana ecclesia intelligitur universitas fidelium"⁹.

Hay que notar en esta descripción dos desplazamientos respecto a las valencias semánticas ya indicadas: lo que se atribuía a la *cathedra Petri* de fe católica, es decir, ortodoxa, y de inerrancia, se trasvasa a la totalidad de fieles; hay, en segundo lugar, una especie de reacción dialéctica frente a la tendencia "gregoriana" a identificar la *ecclesia universalis* con la *ecclesia romana*, comprendida ésta como el Papa y los cardenales. A modo de sistematización resulta interesante constatar cómo han sido planteadas estas ambigüedades y matices por Juan de Ragusa, autor del primer *Tractatus de Ecclesia*. En sus definiciones de Iglesia presenta un análisis pormenorizado del significado de esta expresión que permite sistematizar los valores que se han ido sedimentando con el paso del tiempo¹⁰; *ecclesia romana* "dupliciter accipitur: uno modo materialiter, alio modo formaliter":

Et materialiter quidem tribus modis:

- pro ipsa ecclesia materiali sancti Petri...
- pro ipso summo romano pontifice cum suis cardinalibus et caeteris eidem assistentibus. Et hoc tripliciter:
 - 1) papa prout est episcopus suae dioecesis
 - 2) pro ipso et omnibus sub sede archiepiscopali constitutis
 - 3) pro omnibus metropolitanis ecclesiis sibi tamquam patriarchae et capiti in sede patriarchali praesidente unitis.

⁸ W. ULLMANN, *Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana*, en: *Studi Gregoriani* 4 (1952) 111-127.

⁹ Cit. por CONGAR, *Ecclesia romana*. 230-231.

¹⁰ Véase S. MADRIGAL, *La eclesiología de Juan de Ragusa OP (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su Tractatus de Ecclesia* (Madrid 1995) 316-317.

- pro ipsis statutis, ordinationibus, decretis et decretalibus quae et quas ipse romanus pontifex cum cardinalibus, sive sua dioecesi aut provincia aut etiam patriarchatu statuit et ordinavit extra concilium generale (...)

Formaliter etiam romana ecclesia tripliciter accipitur:

- pro ipsa multitudine omnium fidelium diffusa per orbem subiecta romano pontifici, et sic Ecclesia catholica a Roma denominatur et convertibiliter se habet cum ipsa
- pro ipsa congregatione fidelium, prout in concilio generali congregatur, quod catholicam et universalem ecclesiam repraesentat (...)
- pro ipsis statutis, constitutionibus, ordinationibus et decretis, quae fiunt universali consensu in concilio generali”.

Ragusa explica que la afirmación “ecclesia romana errare non potest in hiis quae fidei sunt” conviene a estos tres modos de concebir la Iglesia *formaliter*: 1) la Iglesia universal bajo el Romano pontífice, de manera que *ecclesia catholica* y *ecclesia romana* resultan expresiones convertibles; 2) el concilio universal, 3) los decretos y estatutos del concilio universal emanados del consenso. Las acepciones de Iglesia romana, *materialiter*, sitúan al papa en la Iglesia como obispo, metropolitano y patriarca de Occidente. La prerrogativa de la infalibilidad no le corresponde como obispo o arzobispo, sino dentro del patriarcado romano y de su concilio; a diferencia de los otros patriarcados de Oriente, el patriarcado Romano empuña la antorcha de la verdadera fe. Este dominico es consciente de la reducción histórica de la Iglesia universal al patriarcado de Occidente.

Antes de preguntarnos qué hay de estos significados en la fórmula “nuestra santa madre Iglesia jerárquica, (quae romana est)”, hay que aproximar la noción de *ecclesia romana* a la época contemporánea de Ignacio. A ello dedico el apartado siguiente. Porque acabamos de exponer la sistematización hecha por un teólogo conciliarista del siglo XV, de la época de los concilios de Constanza y Basilea. Hay que plantearse: ¿cómo se registra esa conceptualización un siglo después, es decir, en tiempos del concilio de Trento? Tomaré como punto de referencia comparativo la reflexión eclesiológica de Juan de la Peña y la sistematización de los principios teológicos de Melchor Cano. De todos modos anuncio ya desde ahora la tesis que propongo para interpretar el texto ignaciano: la idea de “romanidad” es la de la totalidad de los creyentes bajo el Romano Pontífice; en este sentido de “romanidad” palpita con fuerza la idea del *sen-*

sus fidelium, del consenso en el creer de la Iglesia universal que es la que se confiesa en el Credo; la idea de “romanidad” entraña la infalibilidad de la fe cristiana sostenida por esa unidad orgánica de la esposa de Cristo bajo el Romano Pontífice.

2. Ecclesia Christi est romana

He situado el análisis del concepto de *ecclesia romana* en el siglo XV, el siglo decisivo para la elaboración de una eclesiología católica, al fuego lento de la disputa más encarnizada entre conciliarismo y papalismo, disputa complicada por la cuestión husita. Cuando nace la Compañía de Jesús esas mismas espadas seguían en alto. Así se pondrá de relieve en Trento, cuando la Iglesia quiera dar respuesta a la Reforma protestante, o en la condena del Instituto de la Compañía por la Universidad de París. Así lo testifica el dominico Juan de la Peña (1513-1565) cuando aborda en su tratado eclesiológico la cuestión del Romano Pontífice y su infalibilidad:

«Pro solutione huius quaestionis est notandum quod in ista est nobis controversia cum haereticis et catholicis, quia omnes haeretici qui negant auctoritatem Summi Pontificis et primatum eius in Ecclesia, ex consequenti dicunt quod Pontifex potest errare. Et sic lutherani irrident definitiones pontificum et conciliorum...

(...)

De hoc est etiam controversia cum catholicis. Est enim sententia inter doctores parisienses quod Pontifex potest errare in definiendis rebus fidei... (...) Istam sententiam tenet Ioannes Gerson in libro *De potestate Ecclesiae* et Almainus in libro *De potestate Ecclesiae contra Caietanum*”¹¹.

Voy a utilizar la obra de este dominico, del que Orlandino dice en su historia de la Compañía que “defendió por escrito generosamente la Compañía contra sus perseguidores”, para explorar el uso de la expresión *romana ecclesia* a mediados del siglo XVI. La figura de Juan de la Peña¹² resulta representativa para la Escuela de Salamanca, así como

¹¹ *Eclesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero*. Edición crítica y traducción de R. Hernández (Salamanca 1987) 186s. Cf. I. JERICO, *De primatu et infallibilitate Summi Pontificis en las enseñanzas de la Escuela de Salamanca (1526-1564)*: *Communio* “Sevilla” 29 (1996) 29-87, esp. 53-57.

¹² Datos biográficos ofrece R. HERNANDEZ, en la Introducción a su *Eclesiología* (14ss.). Véase I. JERICO, “*De fide catholica a Deo revelata et ab Ecclesia proposita*”, según las «Prelecciones» de Juan de la Peña (1559-1560): *Communio* “Sevilla” 29 (1996) 173-272.

para el patrón teológico que con ella se había impuesto de la mano de Francisco de Vitoria¹³: adopta como objeto de comentario no los Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, sino la Suma Teológica de Sto. Tomás; y plantea, en segundo término, las cuestiones eclesiológicas en el marco de un comentario a la STh II-II q. 1 a. 10, cuyo tema es la autoridad e infalibilidad del Papa para ordenar el *Symbolum fidei*.

Como vamos a ver, el esfuerzo de reflexión sobre la noción de *ecclesia romana* avanza en la línea apologética *ecclesia Christi et romana*. No es una línea nueva en la tradición. Este recurso a la “romanidad” apareció ya como reacción frente a las sectas antijerárquicas del s. XII-XIII y frente al movimiento husita. Este subrayado de la “romanidad” va ligado históricamente al rechazo de puras concepciones espiritualistas de la Iglesia. No basta una definición de Iglesia en la línea de la mera e incondicionada *congregatio fidelium o communio sanctorum*, sino que se han de concretar tanto la fe como la doctrina apostólicas en determinadas formas institucionales. Así reaccionaba ya Juan de Ragusa frente a la eclesiología husita y wyclefita que, recurriendo a Ockham (subsidiariamente al texto de Huguccio de Pisa), alegaban: “ubicumque sunt boni fideles, ibi est romana ecclesia. A lo largo de la tercera parte de su *Tractatus de Ecclesia* Ragusa trata de mostrar que las propiedades de unidad, santidad, catolicidad; apostolicidad e inerrancia se verifican como *signa* de cognoscibilidad de la *ecclesia romana*¹⁴. Veamos el planteamiento concreto en la obra de Juan de la Peña, concebida bajo la amenaza de Lutero, y correspondiente al curso 1559-60, cuando sustituyó a Domingo de Soto en la Cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca.

Este dominico, que había tenido por maestros a Bartolomé de Carranza y a Melchor Cano, es fiel seguidor de la doctrina eclesiológica de Juan de Torquemada; procede de la manera siguiente: comienza con el análisis del término “Iglesia”, pasa a plantear el problema de los

¹³ Véase I. JERICO, *El moderno tratado “De Ecclesia” y sus inicios en la Escuela de Salamanca*: *Communio* “Sevilla” 28 (1995) 3-46; U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart* (Mainz 1978).

¹⁴ G. THILS ha analizado el proceso de la argumentación apologética por el que emerge la nota de “romanidad” y se añade a las otras cuatro notas clásicas del Símbolo; la *via primatus* desbanca a la *via notarum*; véase: *Les notes de l’Eglise dans l’apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937). A propósito de nuestra época dice: “Alors que les apologistes du XVI siècle avouaient qu’ils ramaient volontiers l’apostolicité a la succession romaine, ceux du XVIIe siècle, en nombre imposant, substituent simplement la succession romaine ou la romanité aux successions épiscopales” (271).

miembros y de la visibilidad de la Iglesia, para describir las cuatro notas confesadas en el Símbolo. Aquí propone esta definición de Iglesia: “la Iglesia de Cristo es la congregación única visible de todos los bautizados bajo una sola cabeza, Cristo en el cielo y su vicario en la tierra”¹⁵. En este marco se sitúa la cuestión que perseguimos: la nota de la “romanidad”; se trata de la “controversia con los herejes”, que plantea la cuestión de si la Iglesia de Cristo es la que se encuentra bajo el gobierno del romano pontífice¹⁶. El campo de esos “herejes” se delimita con toda precisión: herejes que admiten la existencia de Cristo, de las Escrituras y de la Iglesia, e incluso, el artículo del Credo sobre la Iglesia. La pregunta queda plasmada en estos términos: “¿no debemos creer que el mismo Cristo nos legó su Iglesia y su cuerpo místico y que este cuerpo místico es éste, es decir, esta congregación bajo la cual vivimos y que ahora está sometida al romano pontífice?”¹⁷. Tras mostrar el modo más eximio de verificación de la unidad, santidad, y catolicidad en la Iglesia romana, la contraposición entre la Iglesia de los luteranos y “nuestra” Iglesia se lleva al terreno de la “apostolicidad” de la Iglesia de Cristo. Uno de los argumentos a favor de la universalidad y catolicidad de la Iglesia romana es el *Commonitorium* de Vicente de Lérins:

«dicit quod “curandum est maxime ut id teneamus in Ecclesia quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere proprieque catholicum”. Et dicit postea: “sequamur universalitatem, antiquitatem, consensionem”. Universalitatem, credendo quod semper Ecclesia tenet; antiquitatem, prosequendo sensum Patrum antiquorum; consensionem, consentiendo illud quod omnes praelati consenserunt»¹⁸.

A la hora de establecer la “apostolicidad” de la Iglesia romana, Peña fija estos tres signos: el consenso y la consonancia con la Iglesia apostólica respecto a la doctrina, la sucesión ininterrumpida de los prelados con potestad de perdonar los pecados, la obediencia al romano pontífice. En su argumentación es muy importante el principio de la mayor antigüedad de la Iglesia respecto a la Escritura; esto no quiere decir que por ser más antigua, la Iglesia sea de mayor autoridad que la

¹⁵ *Eclesiología*, 105.

¹⁶ *Eclesiología*, 108s: “Ista Ecclesia, quae est in mundo et ubi est, si est congregatio hispanorum vel germanorum etc., et an teneamus credere quod est ista congregatio vera Ecclesia Christi, quam diximus esse sub romano Pontifice”. Véase R. HERNANDEZ, *Concepto y notas de la Iglesia según Juan de la Peña*: *Ciencia Tomista* 109 (1982) 107-137.

¹⁷ *Eclesiología*, 111.

¹⁸ *Eclesiología*, 126.

Escritura, pero sí permite sacar la consecuencia de que la Iglesia determina los escritos canónicos; a la hora de su interpretación, hay que recurrir a la Iglesia, “que posee el verdadero sentido y la inteligencia de la Escritura”, de ahí que “sensus accipiendus est ex Patribus et ex communi consensu Ecclesiae”¹⁹. En analogía a la escritura o ley humana corresponde un alto valor al sentir de los peritos en las materias respectivas. La Tradición, en este sentido, proporciona el sentido y la inteligencia verdadera de la Escritura. Peña confiere una gran importancia al *communis sensus Ecclesiae*, hasta el punto de afirmar que si no existiera la Escritura, “summenda esset veritas et doctrina Christi ex communi sensu Ecclesiae”. Para mostrar que la Iglesia romana es la verdadera Iglesia de Cristo introduce el silogismo: la Iglesia apostólica y cristiana es aquella que mantiene la doctrina y las costumbres de Cristo; ahora bien, esta Iglesia romana hace eso, luego, esta Iglesia romana es apostólica. El silogismo apologetico permite concluir que esta es la Iglesia que confesamos en el Credo; añade, seguidamente, aquel pasaje de S. Agustín que dice: “me sostiene en esta Iglesia el consenso de todas las gentes y pueblos; me sostiene la autoridad iniciada por los milagros, nutrida por la esperanza, aumentada por la caridad y robustecida por la antigüedad; me sostiene también la sucesión de los sacerdotes hasta el episcopado actual en la misma sede apostólica de Pedro, al cual el Señor después de su resurrección le encomendó sus ovejas”²⁰. Resulta sumamente elocuente la conclusión de Peña con la que determina el sentido de nuestra fe en la Iglesia romana: “Sensus ergo nostrae conclusionis est quod credimus unam congregationem singularem, quae modo est et vivit sub romano pontifice. Et hic est articulus fidei et ista est quam ante omnes crediderunt”²¹.

Queda así establecida la verdadera inteligencia del artículo de la fe sobre la Iglesia universal y cuál es la verdadera Iglesia de Cristo. Esta Iglesia verdadera de Cristo no puede errar: “Et fuit conclusio nostra quod Ecclesia universalis in fide errare non potest”. Las reflexiones de Peña sobre la infalibilidad de la Iglesia se concretan en cuatro reglas de las que la Iglesia hace uso para actualizar la prerrogativa de su inerrancia: la Escritura, la tradición apostólica, la definición del Sumo Pontífice y la definición del concilio²³. Es clara la urgencia de las dos primeras reglas: la Escritura es la fuente infalible; de la verdad revelada; por otro lado, el criterio de la tradición apostólica y de las tradiciones eclesiás-

¹⁹ Ibid., 132.

²⁰ Ibid., 145.

²¹ Ibid., 146.

ticas se sitúa en el corazón del conflicto suscitado por los luteranos. Estas reflexiones avanzan en esta dirección: es necesaria una tercera regla que juzgue entre las Escrituras y el sentido de las mismas, entre la tradición y el sentido de ésta; se trata de la autoridad de la Iglesia. Dado que toda la Iglesia católica no puede ser juez en todos sus miembros, ese juez queda personificado de doble manera: en el romano pontífice y en el concilio general. En este marco trata nuestro dominico arduas cuestiones: la autoridad de la Escritura y la de la Iglesia, la autoridad de la Escritura y la de la Tradición, la autoridad del sumo pontífice, la posibilidad del papa hereje, la infalibilidad del papa y la de los concilios, así como la cuestión de la superioridad del papa sobre el concilio “contra la sentencia de los parisienses” y la refutación del conciliarismo. A la hora de ordenar el *Symbolum fidei* frente a nuevas herejías el Papa goza del privilegio de la infalibilidad; ahora bien, el Romano pontífice no debe actuar por cuenta propia, sino que debe usar la máxima diligencia, observando, estudiando y consultando a los otros obispos y doctores; el Papa, asesorado por ellos, constituye la *sedes apostolica* romana que nunca ha errado ni errará²⁵. No es el momento para referirse pormenorizadamente a estas cuestiones. Baste recoger su postura, sintéticamente, desde la cuestión última que Peña plantea: si la Iglesia universal antes de la definición del papa y del concilio puede errar.

Propone estas tres conclusiones: 1) la Iglesia universal no puede errar, en otro caso se negaría el fundamento mismo de la Iglesia que es la fe, dejando de ser “sin arruga y sin mancha”; 2) la potestad de juzgar en la fe no existe en toda la Iglesia, sino en los concilios y, primaria y principalmente, en el papa. En todo caso, “illa infallibilitas et potestas data est concilio et papae propter ipsam ecclesiam”²⁶. La última consecuencia afirma la inerrancia de la Iglesia; nos topamos, finalmente, con la identificación de la Iglesia universal y romana: “Volo dicere quod de

²² Ibid., 152.

²³ Véase R. HERNANDEZ, *Las cuatro reglas de la infalibilidad de la Iglesia según Juan de la Peña*: Ciencia Tomista 109 (1982) 495 - 523.

²⁴ *Eclesiología*, 169.

²⁵ Ibid., 210.212: “Secundum dubium est quid faciat pontifex ut non erret, quando vult determinare aliquid de fide? An debeat adhibere summam diligentiam et examinationem rei vel si tenet definire utcumque et definiat verum? (...) Unde est communis sententia quod est necessarium ut praemittat examen... (...) Et sic Pontifex praemissa ista diligentia per se vel per alios infallibiliter definit veritatem ex assistentia Spiritus Sancti. (...) Nos vero per sedem apostolicam intelligimus ipsum pontificem, sed definitentem non pro suo cerebro sed etiam per doctores et per concilia et postea ille definit. Ita ergo est intelligenda nostra conclusio principalis et aliae”.

²⁶ Ibid., 258.

facto in Ecclesia ista romana universali, quae est vera ecclesia Christi, neque est neque fuit neque erit aliquis error qui reputetur a catholicis error". Creemos lo que esta *ecclesia* romana cree, lo que testimonia y predica, lo que fue "recibido" de los antiguos concilios. Esta *ecclesia* romana no sostiene nada que no conste a partir de las cuatro reglas sobredichas: lo que está en la Escritura, lo que es conforme a la tradición apostólica; lo que es acorde con la enseñanza de los concilios o con la definición del papa.

La enumeración de estas 4 reglas de la infalibilidad evoca fácilmente la sistematización de los "lugares teológicos". Por ello y para completar este apartado recurro a una obra sumamente significativa para la posteridad y que, al mismo tiempo, da cuenta del nivel alcanzado en la reflexión: Me refiero a la obra de Melchor Cano († 1560), *De locis theologicis libri duodecim*²⁷. El estudio de esta obra, del que fuera bestia negra de la naciente Compañía, iba a ser vivamente recomendada a los estudiantes jesuitas de Teología por el P. Nadal en su comentario a las Constituciones²⁸. Interesa examinar esta obra, porque Cano ofrece una sistematización de las nociones de *ecclesia universalis* y de *ecclesia romana* en el marco de sus *loci theologici* que corresponden, respectivamente, a los "lugares" tercero (Lib. IV) y quinto (Lib. VI).

Antes de hablar de la autoridad de los concilios, de la autoridad del Papa o de la autoridad de los santos Padres, o de los teólogos escolásticos, Cano introduce la *auctoritas Ecclesiae catholicae*, la autoridad de la Iglesia universal. En el capítulo 1 del libro IV propone su argumento: "ex fidelium communi sensu firma duci argumenta possint ad dogmata theologiae comprobanda". Como es sabido, Lutero, siguiendo a Wyclif, había impugnado la autoridad de la Iglesia; junto a la idea de una Iglesia de los predestinados, Cano recoge una serie de argumentos que niegan las propiedades esenciales de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Frente a ello, delimita la noción de *ecclesia* (cap. 2) como *coetus fidelium viatorum* y, secundariamente, en el sentido de "Ecclesiae principes ac pastores"; a continuación, establece quiénes son miembros de la Iglesia (cap. 3). Sobre estos supuestos, el capítulo 4 plantea en cuatro conclusiones la cuestión nuclear: qué autoridad compete a la Iglesia universal en asuntos de fe ("quaenam sit ecclesiae catholicae in fidei dogmate auctoritas"). La primera conclusión establece:

²⁷ B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre* (Graz 1994); E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Freiburg-Basel-Wien 1978).

²⁸ NADAL, *Scholia in Constitutiones S. J.* (Granada 1976) 403.

"Ecclesiae fides deficere non potest. Est enim Sponsa Christi per fidem, sicut scriptum est: "Desponsabo te mihi in fide (Os. 2, 20). Quod si Ecclesiae fides deesset, iam Sponsi Sponsaque matrimonium dirimeretur: quorum tamen est indissolubilis perpetuaque coniunctio". Es de señalar que el motivo decisivo de ese permanecer en la fe son los desposorios de Cristo con su Iglesia. La segunda conclusión afirma: "Ecclesia in credendo errare non potest"; esta infalibilidad se atribuye al hecho de ser regida por Cristo y por el Espíritu de la verdad (Jn 14, 16). En este marco se habla del "sensus ecclesiae", del "sensus fidelium". La tercera conclusión establece que no sólo la Iglesia primitiva no ha errado, tampoco la Iglesia hodierna y la Iglesia futura errarán en la fe. La cuarta conclusión avanza en esta línea: "non solum ecclesia universalis, id est collectio omnium fidelium, hunc veritatis spiritum sempiternum habet, sed eundem habent etiam Ecclesiae principes ac pastores". Los simples fieles están referidos a una autoridad en asuntos de fe, especialmente, en las difíciles cuestiones teológicas, es decir, en aquello que creen de manera implícita. El sentido de fe de los bautizados se concretaría en el Credo de fe cristiano, en la liturgia, en las fiestas y costumbres. En una palabra: la Iglesia universal, entendida como "collectio omnium fidelium", y secundariamente, como "ecclesiae principes ac pastores" es infalible. U. Horst señala que, aun tratándose de una infalibilidad de índole más bien pasiva, Cano no está dispuesto a aceptar una clara separación entre pueblo y pastores, que la Iglesia universal representa —frente a posturas posteriores— una magnitud en la que reposa libre de error la fe comunicada por Dios²⁹.

No está de sobra recordar que nos encontramos ante un tema muy reconocido tras el Concilio Vaticano II, la infalibilidad del pueblo de Dios *in credendo* (cf. LG I, 12), "desde los obispos hasta el último de los fieles"; el tercero de los *loci theologici* de Cano, la *ecclesia universalis*, representa la primera elaboración de una teología del *consensus omnium fidelium*. El *sensus fidelium* está preñado de autoridad doctrinal en el sentido expuesto ya por Cano como mediación eclesial de la

²⁹ *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil* (Mainz 1982) 11. Esta misma es la postura de Belarmino y otros teólogos que piensan la infalibilidad de la Iglesia desde la *universalitas fidelium*: "Cuando afirmamos que la Iglesia no puede equivocarse, lo entendemos tanto del conjunto de los fieles como del conjunto de los obispos, de modo que el sentido de esta proposición, 'la Iglesia no puede equivocarse' es el siguiente: lo que todos los fieles tienen como *de fide* es necesariamente verdadero y de fe; y asimismo, lo que todos los obispos enseñan como perteneciente a la fe, necesariamente es verdadero y de fe"; cit. por G. THILS, *La infalibilidad pontificia. Fuentes, condiciones, límites* (Santander 1972) 30.

Revelación³⁰. La postura del Salmanticense resalta todavía más si se tiene en cuenta que hasta los siglos XVIII y XIX no se aclimata la identificación exclusiva del *magisterio de la Iglesia* con el magisterio jerárquico³¹. La Iglesia es sujeto y portador indefectible de la fe de la Revelación, aunque este carisma deba concretarse en el ministerio pastoral en la Iglesia romana. En esta dirección avanzan, con todo, los *loci theologici* de Cano.

El concepto de *ecclesia* de Cano no sólo mienta la totalidad de bautizados, sino también a quienes ejercen autoridad en la Iglesia; así pasa a tratar de la autoridad de los concilios (libro V) y, seguidamente (libro VI), de la *auctoritas ecclesiae romanae*. Cano inaugura su Libro VI con la constatación de que la autoridad de la Sede apostólica ha sido atacada por todos los herejes y ahora, especialmente, por los luteranos; resalta, con todo, que no le interesa abordar las “infinitas cuestiones” de *Romani pontificis potestate*, sino sólo de *auctoritate dogmatum*, es decir, la autoridad de las declaraciones magisteriales romanas (capítulo I). En el capítulo 3 acomete la tarea de mostrar: “apostolicam eandemque Romanam Sedem errare in fide non posse”. Establece tres proposiciones: 1) el Apóstol Pedro ha sido instituido por Cristo *pastor ecclesiae universalis* (Jn 21, 17; Mt 16, 18); 2) Pedro no pudo errar cuando enseñaba a la Iglesia o confirmaba la fe de sus hermanos (Lc 22, 32); 3) es de derecho divino que, a la muerte de Pedro, su autoridad y poder pasen a su sucesor. Que este sucesor es el Obispo de Roma se plantea en el capítulo 4º para concluir “in Romana Sede Petri auctoritatem et firmitatem esse sitam”; textos patrísticos (capítulo 5) y textos conciliares (capítulo 6) así lo avalan igualmente. La firmeza de la Iglesia y de los concilios depende de la autoridad del Papa; del rango de la Iglesia romana da cuenta el hecho de ser la única que conserva el nombre de “sede apostólica” (capítulo 7). En conclusión: los teólogos encuentran en la autoridad de la Sede apostólica argumentos seguros para ratificar enunciados de fe y afirmaciones teológicas. A la hora de refutar las posturas de los adversarios (capítulo 8) Cano hace precisiones muy significativas: rechaza la distinción (que algunos hacen) entre *ecclesia romana* y *romanus Pontifex*, entre la Sede y el sedente, atribuyendo la inerrancia al primer miembro y negándola al segundo; hay que distinguir, empero, entre un error del Pontífice como teólogo privado y su inerrancia como Papa. Para Cano, el Obispo de Roma es sucesor de Pedro en su potestad y en su autoridad y, consecuentemente, en su infalibilidad.

³⁰ Véase D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede* (Brescia 1993).

³¹ Véase Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme ‘magisterium’, en: Église et papauté* (Paris 1995) 283-298.

Melchor Cano es en este libro sobre la *auctoritas ecclesiae romanae* representante de una eclesiología de orientación monárquica y papalista; así se pone de relieve en su afirmación de que los sínodos provinciales y concilios generales han podido y pueden errar sin la aprobación papal; así, en clara opción anticonciliarista, deriva la infalibilidad de los concilios de la del Papa. Por eso, sus reflexiones sobre la Iglesia universal encuentran mejor cabida en una eclesiología de orientación conciliar y sinodal. Con todo, estas afirmaciones se encuentran en cierta tensión, y no del todo integradas, con consideraciones que colocan en un mismo plano la autoridad de la Iglesia, la autoridad de los concilios y la autoridad del Papa; resulta interesante que se señale una concordancia entre ellos: “*Ecclesiae vero auctoritatem eam nunc appello, quae Synodorum etiam generalium ac Summi pontificis est. Haec enim est una res prorsus, ut non differat multum inter Ecclesiae, Conciliorum Sedisque Apostolicae iudicia*”³².

Recapitulando esta breve presentación de las obras de Cano y Peña podemos decir: la expresión *ecclesia romana* ha de ser situada más en el ámbito de la infalibilidad que en el del primado de jurisdicción. Nos coloca de cara al magisterio, urge la ortodoxia de la fe de la Iglesia católica, esto es, universal. Con la teología de controversia se puede constatar que se está iniciando el proceso de retracción de la llamada vía *notarum* a la *via papatus*. El planteamiento avanza en la línea de la apostolicidad de la Iglesia romana; es la forma específica de concretarse la idea tradicional de la dimensión real e histórica de la Iglesia, *congregatio fidelium*, donde la noción de *ecclesia romana* resulta ser, en razón de su apostolicidad, un compendio o epítome de la *ecclesia universalis*, dispersa por el orbe. En las palabras ya citadas de Peña: “Volo dicere quod de facto in Ecclesia ista romana universali, quae est vera ecclesia Christi, neque est neque fuit neque erit aliquis error qui reputetur a catholicis error”.

3. Sancta mater Ecclesia hierarchica [quae romana est]

Volvamos —desde estas palabras de Peña— a la Primera de las Reglas para sentir con la Iglesia que contiene ya lo esencial de la imagen ignaciana de Iglesia: “la verdadera esposa de Cristo, que es la nuestra santa madre Iglesia jerárquica”. Tras este recorrido, ¿qué decir, pues, del añadido “*quae romana est*” de la *versio prima*? ¿En qué relación se halla esta fórmula con la retraducción de la *versio Vulgata: orthodoxa, catholica, hierarchica*?

³² *De locis theologis*, Lib. V, cap. 5, 35.

Voy a defender, en continuidad con la tesis ya propuesta, que la secuencia *ortodoxa – catholica – hierarchica* presente en la *versio Vulgata* constituye una buena traducción “según el sentido” de la fórmula *quae romana est*. Digo “según el sentido” porque, como hemos visto, *ecclesia romana* es una expresión convertible con *ecclesia catholica*, cuando evoca tanto la idea de universalidad como la pureza de su fe. La pregunta es: ¿por qué suponer precisamente estos valores en la definición ignaciana de Iglesia antepuesta a las *Reglas para el verdadero sentido en la Iglesia militante*? Pienso que esas dos variantes textuales de EE 353 se aproximan a la luz de este criterio: “*ecclesia romana pro ecclesia catholica et universali accipitur*”³³. Pero antes voy a desentrañar la misma definición ignaciana de Iglesia.

Parto de esta constatación lingüística y teológica: la Iglesia ha sido descrita como esposa, santa, madre (nuestra), jerárquica. Estos son los atributos en los que convienen las tres versiones de EE 353; y lo que es más importante: es posible distinguir diversa calidad entre ellos. Ignacio utiliza, por un lado, el lenguaje místico y meditativo de la tradición bíblica, patristica y medieval; los títulos eclesiológicos de esposa, madre, santa describen el misterio teológico de la Iglesia; son símbolos centrales de la tradición espiritual cristiana que conservan su plena actualidad por su raigambre y fundamentación bíblica³⁴. Por otro lado, están los atributos que se han ido gestando en la historia de la tradición teológica, como *catholica, orthodoxa, romana, militans*³⁵; finalmente, según Congar, es Ignacio de Loyola quien habría acuñado la expresión “*Iglesia hierárquica*”.

Vera esposa de Cristo, madre nuestra, santa. Estos son los términos iniciales de nuestro problema. ¿Cuál es el aglutinante más profun-

³³ Esta formulación se lee en un comentario a la STh II-II q. 1 a. 10 de Juan Gallo, cuyo marco es la reflexión sobre la santidad de la Iglesia; el texto completo dice así: “Simpliciter vero ecclesia Christi sancta debet appellari propter rationes superius adductas, quapropter condemnanda est maledicentia Wiclef qui ausus est dicere romanam ecclesiam esse synagogam Satanae, ut habetur concilio Constantiensi sess. 8. errore 37. Haec propositio haeretica est, si ecclesia romana pro ecclesia catholica et universali accipitur. Secus est, si accipitur tantum pro populo romano. Tunc est parium aurium offensiva. De qua re vide Cano Lib. 12. De locis c. II” (cit. por I. JERICO, en el estudio citado en nuestra nota 39: cf. p. 209, nota 50).

³⁴ Véase J. LOSADA, *Las Reglas para un recto sentir en la Iglesia: alcance eclesiológico*: Miscelánea Comillas 49 (1991) 383-412. J. M. LERA, *Espíritu e Iglesia: la eclesiología de Ignacio como “eclesiología crucis” (apuntes para una pneumatología de los Ejercicios)* (y IV): Manresa 67 (1995) 373389. Id., *Experiencia de Iglesia en el Libro de los Ejercicios*: Manresa 68 (1996) 177-184; 305-331; 69 (1997) 69-92.

³⁵ M. J. BUCKLEY, *Misticismo eclesial en los Ejercicios Espirituales: dos notas sobre Ignacio, la Iglesia y la vida en el Espíritu*, en: J.M. GARCIA LOMAS (Ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy* (Bilbao-Santander 1992) 175-195.

do? Una sentencia de Congar traza el marco de interpretación: “Le titre de *sponsa* est un de ceux qui s’accolent le plus spontanément a *sancta Ecclesia*”³⁶. Cifándome a la pregunta arriba planteada, creo que Cano nos ha suministrado una importante clave interpretativa: la imagen de los desposorios (Cristo-esposo/Iglesia-esposa) constituye la razón más profunda de la inerrancia de la Iglesia y de la integridad de su fe. Sabido es que el adjetivo “santa” fue el primer atributo incorporado en el Credo para determinar el ser esencial de la Iglesia. La tradición registra una forma doble de hablar de la santidad; por un lado, está la llamada santidad subjetiva con la problemática más específica de la pertenencia del pecador a la Iglesia; por otro lado, está la llamada santidad objetiva que viene a coincidir con la indefectibilidad de la Iglesia; en esta perspectiva la santidad de la Iglesia consiste en la integridad de su fe³⁸. Para ello sirve de trasfondo la imagen de la Iglesia esposa, “sin mancha ni arruga”, de Ef 5, 25-27, o del Cantar de los Cantares (4, 7), especialmente, si se ensamblan estos pasajes con Ap 21, 2. Y objeto de discusión es –frente a las impugnaciones de la Reforma– si esa perfección conviene a la Iglesia actual, peregrina y militante, o sólo a la Iglesia futura o triunfante³⁹.

¿Vale también para la definición ignaciana de Iglesia esa idea de santidad, es decir, de infalibilidad de la Iglesia por ser la Esposa a la que se ha entregado y unido Cristo Esposo? A favor de esta interpretación habla la posible influencia del decreto dogmático del Concilio de Sens (1528) en la elaboración del bloque parisino de las Reglas para sentir con la Iglesia. Dicho decreto trata en primer término “de la unidad e infalibilidad de la Iglesia”, sirviéndose precisamente del vínculo indisoluble entre Cristo-esposo y la Iglesia-esposa para concluir: “Una igitur sancta et infallibilis ecclesia, quae nec a caritate decidere potest nec ab orthodoxa fide deviare”⁴⁰.

³⁶ Y. CONGAR, *L’ecclésiologie du haut Moyen-Âge* (Paris 1968) 78.

³⁷ Véase Y. CONGAR, *La Iglesia es santa*, en: *Mysterium Salutis IV/I* (Madrid 1973) 472-491.

³⁸ *Eclesiología*, 114: “Et iste est articulus fidei de Ecclesia: credo unam sanctam Ecclesiam... Quicumque ergo servaverit fidem integram quam docet ista Ecclesia romana et qui vixerit secundum mores quos docet et praedicat ista Ecclesia romana, qui usus fuerit sacramentis Christi secundum ritum Ecclesiae romanae salvabitur”.

³⁹ Sobre esta problemática en el siglo XVI, véase I. JERICO, «*De sanctitate Ecclesiae Christi*». *La enseñanza de la Escuela de Salamanca entre Juan de la Peña y Domingo Báñez (1559-1584)*: *Communio* “Sevilla” 28 (1995) 186-260.

⁴⁰ MANSI 32, 1162. El decreto comienza de esta manera: “Sanctum quidem et indisolubile viri ac uxoris vinculum at magnum Istud in Christi et ecclesiae sacramentum, quam ille tantopere dilexit, ut seipsum traderet pro ea, quo illam sanctificaret, mundanam eam lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet sibi gloriosam, non habentem maculam nec rugam”.

El atributo hegemónico de la noción ignaciana de Iglesia es, por tanto, el de “santidad”, apoyado en la imagen bíblica de “esposa de Cristo” (Ef 5, 26-27; Ap 21, 2) y desplegado como “madre nuestra” (Gál 4, 26). Retengamos este primer dato de la noción ignaciana de Iglesia: de la relación Cristo/esposo e Iglesia/esposa emerge la Iglesia “sine macula, sine ruga”, como en el texto de Huguccio, la *universitas fidelium*, indefectible en el creer. Esto es, la integridad de la fe.

La idea de *ecclesia mater*, que en la forma de “nuestra santa madre Iglesia” aparece también en los nn. 363 y 365, puede ser remitida también al Concilio de Sens⁴¹. La tradición contempla esta imagen de la madre que engendra a la fe y nutre en la vida de la gracia⁴². Con todo, hay un punto en el que se ha insistido poco y en el que convienen las imágenes de “madre” y “esposa”; tiene que ver con lo que hoy denominamos una profunda connotación escatológica: en uno y otro caso aluden a la Iglesia de la santidad plena; sólo la Iglesia, Esposa y Madre, tiene la promesa de la indefectibilidad; para el espíritu medieval es la Iglesia triunfante, preexistente. Dos son los pasajes fundamentales que sostienen estas ideas: por un lado, se halla Gál 4, 26: “Pero la Jerusalén de arriba es libre; ésta es nuestra madre”; por otro, Ap 21, 2: “Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo”. Si a estos dos pasajes, básicos para articular la imaginación de esposa y madre, se añade Ef 5, 25ss, han quedado trazados los rasgos básicos de una Iglesia preexistente en los cielos. Según la carta a los Gálatas, la “Jerusalén de arriba” es la dimensión celeste oculta en la Iglesia real, que existe en el corazón de la temporalidad. Según el Apocalipsis, la liturgia celeste del “templo de Dios” (Ap 11, 19) es contemporánea de la historia del mundo. La “esposa sin mancha y arruga” de la carta a los Efesios es una realidad que no coincide pura y simplemente con la Iglesia terrestre, tal y como ella aparece exteriormente. En una palabra: la Iglesia terrena goza de las primicias de la Iglesia triunfante, pero en su estado de milicia y peregrinación se ve aquejada de imperfección, debilidad, pecado. Esta imagen de Iglesia santa, más allá del tiempo, aparece como el fruto de

⁴¹ MANSI 32, 1169 A; “Etsi nihil intentatum reliquit haereticus quo christianam fidem omni parte profligaret; in abrogandis tamen sacramentis, vipereo dente sacra matris ecclesiae viscera crudeliter dilaniat”.

⁴² CONGAR, en *L'ecclésiologie*, cita a Beda: “Sponsam et uxorem dicit Ecclesiam, quae, immaculata permanens, spirituales semper Deo filios generat” (80). Sobre esta imagen, véase: J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia. An Inquiry to the Church as Mother in early Christianity* (Washington 1943); K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles* (París 1964); R. PALMERO, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín* (Madrid 1970).

la redención operada por Cristo. Entre el estado final de la Iglesia y el estado de la vida presente se da una tensión escatológica, o distinción sin separación, entre la Iglesia peregrinante y la Iglesia victoriosa. Como dice Ef 5, 25-27: “Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga, sino que sea santa e inmaculada”. Por ello, para Ignacio, la Iglesia imperfecta que le ha tocado vivir, sujeta a profundas convulsiones, cuenta con la garantía de ser la esposa fiel y madre nuestra. Sin incurrir en la burda equiparación entre la sustancia teológica y la realidad empírica, hay que reconocer que la Iglesia real es el signo pésimo pero único y visible de la gracia de salvación. Y, en consecuencia, “depuesto todo juicio debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera sposa de Cristo nuestro Señor”.

Esta lectura estaría abonada por la connaturalidad con la que la teología medieval habla de la Iglesia celeste y terrestre, triunfante y militante, donde la Iglesia terrestre o *militans* imita o reproduce el arquetipo celestial de la *ecclesia triumphans*⁴³. Aunque todavía hemos de volver sobre la imagen de *ecclesia mater*, hay que decir que éste es el marco conceptual para seguir leyendo el texto autógrafa que desemboca en el epíteto eclesiológico más genuinamente ignaciano: “nuestra santa madre Iglesia *hierárquica*”⁴⁴. Siguiendo las indicaciones de J. M. Lera, —y no presuponiendo sin más los significados actuales de este término—, adopto como presupuesto que se trata de “la Iglesia que inicia con sus mediaciones y la Iglesia de las mediaciones que realmente inician y unen”⁴⁵. Si la imagen de esposa nos ha colocado ante la consideración de la propiedad esencial de la santidad, ¿no nos sitúa la *Iglesia hierárquica*, o “Iglesia de las mediaciones”, ante la propiedad de la apostolicidad confesada en el Credo?

Apostolicidad, en su sentido amplio, quiere decir continuidad en las características permanentes de la Iglesia de los Apóstoles: se trata, pues, del testimonio de la fe evangélica, pero también de las estructuras objetivas transmisoras y “mediadoras” de la fe evangélica y apostólica: acción sacramental, cuidado pastoral y autoridad jerárquica, servicio de la Palabra, mandamientos, preceptos, etc. El debate con la Reforma planteó la cuestión de si la Escritura era la única norma de apostolici-

⁴³ Cf. CONGAR, *L'ecclésiologie*, 104-127.

⁴⁴ He desarrollado estas ideas en mi estudio *La carta al Negus de Etiopía. Notas de eclesiología ignaciana*: Miscelánea Comillas 53 (1995) 341-379; esp. 352-359.

⁴⁵ J. M. LERA, *Experiencia de Iglesia en el Libro de los Ejercicios*: Manresa 68 (1996) 183.

dad; frente a esta postura, los teólogos de Trento insistirán en el valor de la tradición, los Padres y los concilios, subrayando asimismo la sucesión en el ministerio. Hemos visto cómo Juan de la Peña quería probar la “apostolicidad” de la Iglesia romana, que la Iglesia romana era la verdadera Iglesia de Cristo. Para ello ha fijado unos criterios de apostolicidad que verifica en la Iglesia romana: el consenso y la consonancia con la Iglesia apostólica en cuanto a la doctrina, la sucesión ininterrumpida de los prelados con potestad de perdonar pecados, la obediencia al romano pontífice; afirmando la supremacía de la Escritura, urgía, empero, la necesidad de recurrir a los Padres y al *sensus communis Ecclesiae* para su verdadera inteligencia. Escritura, tradición, definiciones del Papa y decisiones de los concilios constituían las reglas de la infalibilidad de la Iglesia.

Volvamos a la imagen de “madre” que nos ha de iluminar la naturaleza de la “Iglesia hierárquica”. En la perspectiva ignaciana la imagen de “madre” reclama obediencia a toda una serie de “mediaciones”. Glosando esta imagen, Ignacio puede escribir en la carta al Negus de Etiopía: “Salomón dice en los Proverbios: Ne dimittas legem matris tuae, que es la santa Iglesia”. Y prosigue diciendo: “Ne transgrediaris terminos, quos posuerunt patres tui, que son los prelados”. En esta perspectiva concluye: no se debe dar crédito a quienes sustentan cosas ajenas “al sentido de la Iglesia católica”. Y esto se remite a lo enseñado por “los santos doctores”, a lo determinado en “los cánones y decretos de los concilios”, y a lo comprobado con “el sentido común de los fieles”⁴⁶. Es notable este recorrido por lo que desde Cano se denominan *loci theologici*: de la autoridad de la Iglesia y de los pastores al *sensus fidelium*, del magisterio de los doctores a la autoridad de los concilios. Esta perspectiva encuentra un paralelismo fundamental en la Reglas décima (EE 362) y undécima (EE 363) para sentir con la Iglesia. La primera de ellas insta a alabar “constituciones, comendaciones, costumbres de nuestros mayores”; la segunda insta a alabar las dos formas de teología de su época, positiva y escolástica; compete a los doctores, partiendo de la Escritura, “definir y declarar para nuestros tiempos las cosas necesarias a la salvación”; en ello se ayudan de los “concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia”. En esta línea la regla décimotercera (EE 365) adquiere un relieve especial: obedecer a la “Iglesia hierárquica” en “lo que determina” (“definierit, dice la Vulgata); esto es, puesta en ejercicio de los poderes apostólicos, declarando autoritativamente cuál es la fe que profesa toda la Iglesia. Tradición de los mayores, magisterio de los

⁴⁶ *MI Epp. VIII, 475.*

doctores, cánones conciliares, definiciones magisteriales, son voces de la esposa y madre: se trata de reglas de discernimiento para el verdadero sentido de la Iglesia católica, de “mediaciones” que incorporan, inician, unen e introducen en el seno eclesial y en el verdadero sentido de la fe eclesial.

Pienso que “*Yglesia hierárquica*” es la forma ignaciana de glosar la apostolicidad de la Iglesia; las Reglas para el verdadero sentir en la Iglesia, siendo reglas de discernimiento, sancionan estructuras de mediación fraguadas históricamente y devenidas en formas propias de manifestarse como “Iglesia romana” *de facto*; este será siempre su límite. Por otro lado, esa realidad histórica se recubre del sentido que tiene *romana* en la teología de controversia: visibilidad histórica de la fe verdadera. Siendo, pues, la “Iglesia hierárquica” la Iglesia de las mediaciones, no resulta extraña la adición “*quae romana est*”. “Romana” aparece como expresión de una mediación reconcentrada, como actualización ortodoxa de la Iglesia apostólica.

En el análisis de las nociones *ecclesia universalis* y *ecclesia romana* hemos venido constatando esta dinámica: cuando se afirma la inerrancia de la Iglesia-esposa en su totalidad queda una cuestión pendiente: dónde se concreta esa autoridad de la Iglesia, quién es el portador de esa indefectibilidad o infalibilidad de la Iglesia, quién es el juez supremo en cosas de fe. Hemos visto que Juan de Ragusa concreta esta infalibilidad en la *ecclesia romana* (los fieles bajo el Papa, el concilio, sus disposiciones); para Peña es el Papa y los concilios generales. ¿No es éste el movimiento que registra la expresión “*quae romana est*”, o en la *versio Vulgata*, “*quae est orthodoxa, catholica et hierárquica*”? A tenor de la *versio prima*, la “Iglesia jerárquica” se concretaría como *ecclesia romana*. La pretensión de esta denominación es, como hemos visto, ser depositaria de la fe ortodoxa, ser continuadora de la Iglesia apostólica, ser el epítome de la Iglesia universal, esto es, católica, ser depositaria de los poderes apostólicos de gobierno y enseñanza. En una palabra: la universalidad y catolicidad de la Iglesia romana. Por eso, como ya adelanté, si *ecclesia romana pro ecclesia catholica et universalis accipitur*, entonces la versión de EE 353 de 1540 y de 1548 coinciden en “equivalencia de sentido” antes que en las meras palabras.

A la vista de la retraducción en la *versio vulgata*, queda una pregunta en el aire: ¿por qué evita la expresión “*romana*”? Encuentro dos tipos de razones. Por un lado, la expresión Iglesia de los “romanistas” adquiriría tintes muy negativos, por ejemplo, ya desde el escrito de Lutero *A los príncipes de la nación alemana*. En este sentido, la *versio vulgata* renunciaría al polémico término de *romana* resaltando, junto a las

nociones de “ortodoxa” y “hierárquica”, el atributo clásico de *catolicidad* presente en el Símbolo de fe. Por otro lado, no hay que olvidar las advertencias de Ignacio a los enviados a Alemania para no ser tenidos por “papistas”⁴⁷ o su juicio crítico respecto a la curia romana que Cámara recoge en *el Memorial* (n. 343): “El sábado decía el Padre, que si el Papa reformase a sí, y a su casa, y los cardenales en Roma, que no tenía más que hacer, y que todo lo demás se haría luego”.

Este dictamen, que afecta a esa restringida noción de *ecclesia romana* como el Papa y los cardenales, se entiende a la luz del trasfondo histórico. De 1537 data el llamado *Consilium de emendanda Ecclesia* presentado por el cardenal Contarini al Papa Paulo III. La denuncia central de este escrito de reforma afecta al sistema beneficiario; la forma de colación de ministerios (con la práctica habitual de reservas, annatas y expectanzas) había instaurado la simonía en el corazón y centro de la Iglesia y, como un caballo de Troya, está arruinando la completa vida eclesial. El principio de obediencia a la Sede Apostólica debía verse seriamente cuestionado por esta realidad. Conocemos cómo afectó esta cuestión a la Compañía naciente y es importante evocarlo para cerrar este apartado.

La cuestión de la reforma de la curia estalló con gran virulencia en Trento durante el verano de 1563 y provocó una de sus crisis más agudas: ¿debía acometer la reforma el mismo Papa Pío IV, como prometió, o debería el concilio tomarla en sus propias manos? H. J. Sieben ha analizado la opción por el Papa de los jesuitas en aquel momento crítico⁴⁸. Polanco había redactado un memorándum sobre la reforma de la curia, donde proponía amenazar al Papa con la deposición, si no emprendía la reforma de la curia. Su tesis básica era que los desórdenes en la cabeza, en el papado, eran la causa de los desórdenes en la Iglesia. Su presupuesto era el axioma de la canonística: “prima sedes a nemine iudicatur, nisi a fide deprehendatur devius”. Este “apartarse de la fe” no se ceñía al caso de herejía, sino que abarcaba también el escándalo grave; Polanco describía la conducta papal en los términos críticos que venían siendo agitados por los predicadores y reformadores desde el siglo XIV:

⁴⁷ MI, Epp. XII, 239-242; dice en esta carta (24 de septiembre de 1549): “De tal modo defiendan la Sede Apostólica y su autoridad que atraigan a todos a su verdadera obediencia; y por defensas imprudentes no sean tenidos por papistas, y por eso menos creídos”.

⁴⁸ H. J. SIEBEN, *Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562/63*, en: M. SIEVERNICH-G. SWITEK (eds.), *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (Freiburg 1990) 235-253; véase también J. W. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas* (Bilbao-Santander 1995) 369-378.

hoy nadie aspira al pontificado si no es con la intención de enriquecer a sus familiares; el resultado es el número de miembros indignos del colegio cardenalicio, y por tanto, de candidatos indignos al papado; la reserva de los beneficios ha provocado la ausencia de obispos de sus diócesis; simonía y avaricia campean a sus anchas en la concesión de beneficios, dispensas, bulas, etc. Salmerón, en la misma línea, repetía los argumentos canonísticos sobre el deber del concilio de deponer a un papa herético, o que causara grave perjuicio a la marcha de la Iglesia con su comportamiento simoníaco o tiránico. Como muestra Sieben, la opción final curialista de Laínez parece deberse al convencimiento de que se estaba utilizando la cuestión de la reforma para promover la doctrina de superioridad del concilio sobre el papa, es decir, el conciliarismo en sentido estricto; ahora bien, aquellos primeros jesuitas formados en París, a pesar de su “voto especial” y de su política general de apoyo al papado, se mantenían dentro de la corriente teológica y canónica principal referente al papado; desde ahí, en Trento, podían contemplar el sometimiento del Papa por el concilio en la perspectiva de la “situación de emergencia” en la Iglesia. No han de ser ignorados estos juicios y sucesos cuando nos preguntamos por la *romanità* de los primeros jesuitas.

4. Conclusiones

1. El marco teológico que he reconstruido como matriz de la fórmula “*quae romana est*”, o la cuestión de la *romanità*, encierra una problemática similar a la que aborda el párrafo 8 de *Lumen gentium I*: la identificación empírica y fáctica de la verdadera Iglesia de Cristo, es decir, la concreción en una institución humana y sociohistórica de la sustancia teológica que caracteriza a la Iglesia nacida del anuncio evangélico. LG responde en los términos de que esa verdadera Iglesia de Cristo “subsiste en” la Iglesia católica-romana. También la fórmula “*quae romana est*” apunta en la dirección de la pregunta urgida por la Reforma: ¿dónde se da y cómo encuentro la verdadera Iglesia de Cristo?

La idea de “Iglesia jerárquica” en el sentido de la “Iglesia de las mediaciones” baja la Iglesia del cielo a la tierra⁴⁹, según ese texto tan importante para la eclesiología medieval que es Apoc 21, 2.

⁴⁹ BERNARDO de CLARAVAL lo expresa así: “Nec vitem reputes formam hanc, quia in terris est: exemplar habet e caelo. Neque enim Filius potest facere quidquam, nisi quae viderit Patrem facientem, praesertim cum ei sub Moysi nomine dictum est: *Vide omnia facias secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est* (Ex 25,

En la analogía que LG 8 establece entre el Verbo encarnado y la Iglesia cabe afirmar de esa “Iglesia de las mediaciones”: así como el Verbo eterno de Dios asume por la encarnación la historia concreta y finita de Jesús de Nazaret, del mismo modo el Espíritu ha ligado la gracia salvadora de Cristo a la Iglesia surgida de la historia de Jesús, a esa comunidad finita, humana, sociológica, empíricamente visible, y por ende, *romana*. El riesgo estriba siempre en identificar sin más esa mediación eximia de la Iglesia romana, pero devenida tal histórica y culturalmente, con la verdadera Iglesia de Cristo.

2. El Espíritu Santo santifica a la Iglesia como comunidad de fe. La tradición viene atribuyendo la inerrancia de la esposa de Cristo a la cátedra romana de Pedro. Sin duda, es cierta la afirmación de que “la Compañía de Jesús nació con el sello inconfundible de la Romanità”; es un aspecto ligado a la visión mística de La Storta. Sin embargo, las ideas tienen su historia y tampoco pueden ser desvinculadas de su coyuntura histórica. Estas reflexiones han querido servir al intento de precisar el sentido de esa romanidad. Algunos comentaristas han subrayado la ausencia de toda alusión a la persona del Papa en los Ejercicios y, más concreta y paradójicamente, en estas Reglas del “catolicismo castizo”⁵⁰.

En este sentido puede ser iluminador poner en relación este pasaje del librito de los Ejercicios con la Fórmula del Instituto. EE 353 pide la obediencia a la esposa de Cristo en estos términos según la *versio Vulgata*: “ad obediendum in omnibus verae Christi sponsae ac sanctae matri nostrae, quae est orthodoxa, catholica et hierarchica Ecclesia”; la Fórmula del Instituto (1550) reclama, en términos casi paralelos, el servicio a la esposa de Cristo: “...et soli Domino ac Ecclesiae ipsius sponsae sub Romano Pontifice Christi in terris Vicario servire”. Lo que distingue a estos pasajes es la mención expresa del “Romano Pontífice Vicario de Cristo en la tierra” de la Fórmula, mientras que la obediencia reclamada en las Reglas queda remitida a la Iglesia ortodoxa, católica y jerárquica. Pienso que esa duplicidad de lenguaje puede ponerse en relación con la asimetría que existe –no sólo desde el punto de vista de su gestación histórica– entre el primado de jurisdicción y la prerrogativa de infalibilidad papales. Existe entre ambas prerrogativas una asimetría que reposa sobre el hecho de que el primado de jurisdicción dice relación al ejercicio de la *plenitudo potestatis* atribuida de forma personal al Romano Pontífice; mientras que la infalibilidad papal es, como

40)... Viderat hoc qui dicebat: *Vidi civitatem sanctam, Ierusalem novam, descendentem de caelo, a Deo paratam*” (*De consideratione*, III, 4, 18).

⁵⁰ Así lo indica J. CORELLA, *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia* (Bilbao-Santander 1996) 124.

dice la definición del Vaticano I (DS 3074), aquella misma de la que el divino fundador quiso que estuviese dotada su Iglesia. Es la fe de la Iglesia, no la de un particular; es la fe a la que Vicente de Lérins atribuye universalidad, antigüedad, consenso. Esta es la asimetría, que, a mi juicio, se registra en la doble secuencia de la Fórmula (“servir a la Iglesia esposa sub romano Pontífice”) y la 1 Regla (“obedecer a la esposa de Cristo, santa madre Iglesia hierárquica”), aun cuando se añade la fórmula “[quae romana est]”, tal y como quiere la *versio prima* y que invocaba el P. Leturia. La noción de *ecclesia romana* reclama la universalidad y la catolicidad de la fe, de la *congregatio fidelium* bajo el Romano Pontífice.

El Papa está presente en la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús y en la Parte VII de las Constituciones, o en la carta al Negus de Etiopía, sobre todo, como pastor supremo de la Iglesia en orden a la estrategia apostólica del servicio a la Iglesia y como garante de la unidad. Sin perjuicio del voto de obediencia al Papa *circa missiones* como “nuestro principio y principal fundamento”, sin menoscabo de la “mayor devoción a la obediencia de la sede apostólica”, presente en la Fórmula del Instituto, he puesto de relieve que las *Reglas para sentir con la Iglesia* avistan esencialmente una noción de Iglesia esposa y madre donde lo básico es el atributo de santidad en el sentido de la integridad e inerrancia de su fe. Y rebrota una de las preguntas de la que partíamos: ¿ha de hacerse intervenir la figura del Papa en la definición de Iglesia?

4. La fórmula “*quae romana est*” apunta en la dirección de la “romanidad” que, sin estar incluida en la definición teológica de Iglesia, forma parte de su realidad. “*Quae romana est*” podría decir algo demasiado concreto (en el sentido de curia romana, de la iglesia romana en su consideración *materialiter*); en este sentido, podría tener adherencias y connotaciones negativas y polémicas respecto al protestantismo (“romanistas”) o ir vinculada estrecha y parcialmente a la figura de un papado no muy modélico, prostituido respecto a la tarea primordial del sucesor de Pedro. En segundo lugar, podría designar, en el sentido de la teología de escuela que comienza a imponerse, una especie de quinta “*nota ecclesiae*”. Tendría así una fuerte impronta apologética. Aun cuando su mención en la *versio prima* pueda incluir esta dimensión, dice relación al significado amplio involucrado en la noción de *ecclesia romana* como *congregatio fidelium*, tal y como la utilizaba Huguccio, Ockham, o incluso a la manera de Ragusa, la totalidad de creyentes que profesan la fe verdadera bajo el papa. Su significado ha de quedar abierto a la idea del *sensus fidelium*. Estaríamos, en último término, ante la idea de universalidad en el sentido de la *ecclesia romana* de los decre-

tistas fundida con la línea apologética que hace de ella un epítome de la Iglesia católica por su fe ortodoxa: Iglesia universal bajo el romano pontífice.

5. Podemos concluir: la indagación de las fuentes de la romanidad, pone de manifiesto que la definición ignaciana de Iglesia más genuina (EE 353), especialmente en su forma más elaborada de la *versio Vulgata*, es una glosa que adopta por falsilla la forma más admited de describir la Iglesia, la de la cláusula del *Symbolum fidei*: una, santa, católica, apostólica; una fórmula siempre vieja y siempre nueva; en cualquier caso siempre por interpretar.

APENDICES