

JUAN A. ESTRADA

## LA CONFIGURACION MONARQUICA DEL PRIMADO PAPAL

Asistimos hoy a un nuevo capítulo en la historia de la eclesiología occidental y en la teología del primado. Tras siglos de una eclesiología universalista y de una teología del primado monárquica y centralista, se da hoy (más en la teología que en la praxis y estructuras de la Iglesia) un intento de reformulación y de «reconversión», que pone en cuestión algunos aspectos del desarrollo anterior. Por un lado, tenemos conciencia de que el primado papal, al menos en su configuración actual, se ha convertido en el primer impedimento para la unidad de los cristianos<sup>1</sup>. No es posible pensar en una reunificación de la Iglesia sin un replanteamiento teológico y estructural del primado del papa. Por otro lado, tomamos conciencia de los abusos a que ha llevado una eclesiología monárquica, que a veces ha degenerado en auténtica «papalatría» y en una subordinación de la misma eclesiología a la teología del primado<sup>2</sup>. La teología de la colegialidad del Vaticano II, el redescubri-

---

<sup>1</sup> Así se expresaba el papa Pablo VI: «Sin duda el papa (...) es el impedimento más fuerte para el camino hacia la unidad de los cristianos»: AAS 159 (1967) 498.

En esta línea se ha expresado también J. RATZINGER, *Prognose für die Zukunft des Ökumenismus*: Bausteine für die Einheit der Christen 17 (1977) 10: «El que permanece sobre la base de la teología católica es imposible que considere la configuración del primado en los siglos XIX y XX como la única posible, necesaria para todos los cristianos (...). Roma no debe exigir al Oriente más doctrina del primado que la enseñada y formulada durante el primer milenio.»

<sup>2</sup> Este es el sentido del editorial: *Il ministero del papa dopo i due concilii Vaticani*: La Civiltà Cattolica 3249 (1985) 213-218. Desde una perspectiva histórica esta eclesiología alcanza un punto culminante en el siglo XIX, como muestra el conocido

miento de la eclesiología de la Iglesia Antigua y un mayor conocimiento de la evolución del papado durante el Alto Medievo<sup>3</sup> permiten un nuevo replanteamiento teológico y organizativo de la función primacial en la Iglesia y de su ubicación eclesiológica.

En este sentido tiene interés recobrar la tradición, atendiendo a los momentos históricos en que se produjo la desviación de la eclesiología y la configuración de la teología del primado en la línea que ha llevado a los abusos del siglo XIX e incluso del siglo XX. Al tomar conciencia de que la eclesiología del segundo milenio supone en gran parte una innovación, incluso una ruptura, con la del primer milenio, hay que intentar comprender el porqué y el cómo se produjo esa innovación-ruptura desde las circunstancias históricas, tanto eclesiales como sociales, que lo procuraron. Esto es lo que de forma sintética y global intento presentar en este artículo, centrado en la reforma gregoriana y en el desarrollo eclesiológico posterior.

## 1. EL CONTEXTO DE LA REFORMA GREGORIANA

La configuración del papado durante la reforma gregoriana es la preparación y el presupuesto que va a permitir la evolución posterior de los siglos XI al XIII, que son los que van a marcar de forma definitiva la institución papal. Este desarrollo ha sido el que ha determinado los rasgos generales del papado hasta el siglo XX y constituye, por tanto, el período más decisivo para la historia de la institución papal y para la eclesiología católica.

Los cambios que se producen en este tiempo hay que comprenderlos en el contexto de Occidente a partir del siglo XI. De nuevo se da el resurgimiento económico, político y cultural después de la fragmentación y hundimiento, ante los bárbaros primero y luego ante los musulmanes. Se prepara ya el dominio mundial de Occidente, que progresivamente va consolidándose, robusteciéndose y extendiéndose. En este contexto tenemos que interpretar la evolución del papado, íntimamente

---

tratado de D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomenis de Ecclesia*, Roma 1877. Cf. Y. CONGAR, *Situation ecclésiologique au moment de l'Ecclesiam suam et passage à une Eglise dans l'itinéraire des hommes*, en *Ecclesiam suam. Première lettre encyclique da Paul VI*, Brescia 1982, 84-85. Bibliografía sobre los abusos de la eclesiología del siglo XIX en la línea de una inflación papal puede encontrarse en mi estudio *La Iglesia: identidad y cambio*, Madrid 1985, 42-43.

<sup>3</sup> Una visión de conjunto de la teología y desarrollo del primado en el Alto Medievo es la que ofrezco en *Evolución del papado y eclesiología medieval (s. VI-X)*, en *Miscelánea Augusto Segovia*, Granada 1986, 83-144.

integrado en la escena política europea, tanto por su dominio temporal como por su influjo espiritual en la cristiandad medieval.

A comienzos del siglo XI la situación del papado deja mucho que de-sear. Estamos en plena época de decadencia. En el siglo X se ha convertido en juguete de la política de las familias patricias romanas y posteriormente pasa a ser un cargo dependiente de la dinastía de los Otones, que imponen su dominio en Occidente y construyen una teocracia, presidida por el emperador, como no conocía Occidente desde Carlomagno. El «Kaiser» alemán es el indiscutible rector de Occidente, y es él quien impone los papas, muchos de ellos de procedencia alemana, y quien determina la vida de la Iglesia. Esta se encuentra necesitada de una profunda reforma: subordinada al dominio de los laicos, con unos obispos y abades cada vez más mundanizados, convertidos en auténticos príncipes seculares y en funcionarios del emperador; con el sistema de iglesias propias consolidadas, en las que el obispo sólo juega el papel de consagrador de los candidatos que determinan los señores; con una política extendida de compra de cargos eclesiásticos y un clero de bajo nivel humano y cultural en el que está extendida la praxis de incontinencia (nicolaísmo). Se trata, en fin, de una Iglesia sometida al dominio de los señores feudales y muy atomizada, en la que el papa juega un papel fáctico muy débil. Esto se agrava por la serie de papas de dudosa moralidad que se dan en el siglo X y por la autonomía e independencia de los episcopados y abadías respecto de Roma.

En este contexto hay que comprender el movimiento de reforma que comienza a darse en Occidente, que tiene su expresión más fuerte en el movimiento reformador del monacato, especialmente con el movimiento reformista de Cluny, los camaldulenses, los cartujos y finalmente los ciertecienses a finales del siglo XI. Este movimiento de reforma alcanza también al clero secular, especialmente a los canónigos, y da lugar a comunidades de clérigos como las de los premostratenses. También grupos de laicos, e incluso la misma corte imperial, favorecen esta tendencia reformista con donaciones y fundaciones. Se puede decir que la idea de «reforma» es la que domina el ambiente eclesial y moral de la cristiandad, y esta será la ocasión decisiva para que los papas se conviertan en los líderes natos de la reforma de la Iglesia.

A partir de León IX (1049-1054) podemos hablar de papas reformadores que se rodean de clérigos que propugnan la reforma, muchos de ellos, como los mismos papas, originarios de los medios monásticos. Pero lo más importante es atender al contexto ideológico y teológico en el que se va a proceder a esta reforma, ya que las ideas dominantes de la época son las que van a determinar el curso de las

reformas propuestas por los papas. Por un lado, hay que indicar que la pujanza de la dinastía otónica hace resurgir de nuevo la idea del Imperio Occidental, con todo lo que tiene de ideal supranacional más allá de los feudos y dominios de los señores. Esto hay que comprenderlo en conexión con el gran cisma que divide a la cristiandad desde 1054 a causa de la excomunión del patriarca de Constantinopla por el cardenal Humberto de Silva Candida y la excomunión contraria de Miguel Cerulario. De la misma forma que el desarrollo eclesiológico del Alto Medioevo está determinado por el hundimiento de iglesias nacionales muy conscientes de su autonomía respecto a Roma (Iglesia norteafricana y la España visigoda)<sup>4</sup> y por la independencia del papado respecto al Basileus de Bizancio, así también ahora el papado acaba de romper sus vinculaciones con Oriente y tiene rienda suelta para consolidar su primado universal sin el contrapeso de las tradiciones de las iglesias orientales.

Junto a esto hay que añadir la concepción agustiana, el moralismo de Gregorio el Grande y el influjo del Pseudo-Dionisio que determinan el marco teológico y cultural de este tiempo<sup>5</sup>. Se ve la cristiandad con una visión jerárquica y de castas o estamentos, en la que monjes y sacerdotes ocupan el primer lugar por su dignidad espiritual, siendo los laicos cristianos de segunda fila, ya que no aspiran al ideal de perfección monacal ni participan del grado sacramental y espiritual del que goza la jerarquía. El mayor grado de la escala jerárquica es el que determina la dignidad, según la visión del Pseudo-Dionisio. Se complementa con una concepción moral que hace hincapié en la humildad como la virtud principal y que ve la libertad humana como lo que lleva al sometimiento y conformidad con la voluntad de Dios. Según esto, lo inferior tiene que someterse a lo superior y el hombre encuentra su puesto en un orden sociorreligioso determinado por Dios, que debe asumir obediencialmente. La insistencia en el «orden», tan común en los siglos posteriores, es al mismo tiempo la reacción al caos y fragmentación del siglo x.

Desde esta perspectiva, el verdadero problema estriba en la relación entre el sacerdocio y la realeza, ya que los reyes no son considerados «laicos» por su unción y consagración, que se considera en esta época un verdadero sacramento. Los reyes pertenecen a muchos capítulos de abadías y fundaciones, reciben el título de «vicario de Dios» y se les considera con funciones dentro de la misma Iglesia. Incluso, ya sabemos

---

<sup>4</sup> J. A. ESTRADA, *ib.*, 101-9.

<sup>5</sup> Sobre las ideas predominantes en esta época, cf. G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936, 48-76.

que los Otones tienden a convertirse en rectores de la Iglesia, reservando al papa una función sacerdotal-cultural, subordinada a la imperial. Hay una tensión entre la corriente que ve al Imperio desde el Derecho romano, basando la autoridad imperial en la delegación popular (concepción que resurge con los Otones, mezclada con el elemento germánico), y la concepción ministerial de la realeza desarrollada en el siglo IX, según la cual es el papa el que consagra y corona al emperador, siendo el elemento decisivo (no el poder fáctico) y el que hace del príncipe un rey<sup>6</sup>.

Esta diferencia de perspectivas es la que encuadra la lucha de las investiduras, la secularización papal de la realeza, degradándola a mero señorío laico, y el desarrollo de las teorías de potestad indirecta y directa del papa en lo temporal, así como su derecho a deponer reyes y emperadores. Esta lucha enmarca la eclesiología de estos siglos, que se politiza y juridiza, convirtiéndose en el escenario de la lucha entre dos poderes políticos. Al mismo tiempo es el marco en que hay que encuadrar el desarrollo de la monarquía pontificia como monarquía absoluta dentro de la Iglesia (con la oposición de obispos, cardenales y partidarios del emperador) y la cristalización de una eclesiología centralizada, uniforme y derivada del poder del papa.

## 2. LA REFORMA DE GREGORIO VII

El papa Gregorio VII, monje cluniasense, es el que va a llevar a cabo este programa de reforma que cambia la faz de la Iglesia. Pero el movimiento de reforma papal hay que situarlo ya en León IX, especialmente con el dinámico cardenal Humberto de Silva Cándida, y en los papas Esteban IX (1057) y Nicolás II, que en 1059, aprovechando la minoría de edad del emperador Enrique IV, prohíben la investidura laica y reservan la elección papal a los cardenales. Las líneas de esta reforma, en su doble frente intraeclesial y temporal, son las siguientes: se busca desvincular al papado de sus vinculaciones locales romanas, para convertirlo en un factor de la Iglesia universal y en una fuerza internacional. De ahí la formación de una colección canónica bajo León IX, que se concentra en los derechos del primado y recoge más de 250 citas de los

---

<sup>6</sup> Véase F. KEMPF, *Das mittelalterliche Kaisertum*, en *Das Königtum*, Lindau-Konstanz 1956, 225-42; M. PACAUT, *La théocratie*, París 1957, 35-72; W. ULLMANN, *Die Machstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 336-82; J. VAN LAARHOVEN, «*Christianitas*» et réforme grégorienne, en *Studi Gregoriani VI*, Roma 1961, 13-32.

faltos decretales del Pseudo-Isidoro. En ella se insiste en que los decretos papales deben gozar de más respeto que la misma Escritura y la Tradición<sup>7</sup>.

En esta misma línea se conecta con los papas del siglo IX, reivindicando los derechos de la Iglesia romana y los títulos que la caracterizan como indefectible, fuente, cabeza, madre, fundamento... Por tanto, el papa pasa a ser no el obispo de la primera Iglesia, sino el jefe de la Iglesia universal que se configura como institución petrina y romana y que, desde Nicolás II, es elegido por los cardenales-obispos incluso fuera del clero romano. Además, se intentan extender los derechos y competencias de Roma en la Iglesia universal en materias litúrgicas, disciplinares, legislativas y doctrinales. La Iglesia tiende a configurarse como institución clerical y jerárquica, cuyo orden es esencial<sup>8</sup>. Al mismo tiempo comienza a extenderse el poder feudal del papa en Occidente con el señorío sobre los normandos, que hará del papa en el curso del siglo XI uno de los grandes señores feudales. Del mismo modo que la independencia temporal de Bizancio, en el primer milenio, llevó a la monarquía temporal papal, también el cisma con Oriente de este siglo lleva consigo una progresiva asimilación papal de elementos de la corte bizantina por la corte romana, así como el resurgimiento del viejo senado romano en el cuerpo cardenalicio y la coronación de Nicolás II por primera vez según el modelo bizantino, que atribuye a la coronación un valor meramente declarativo y no constitutivo<sup>9</sup>. Se ponen así las bases para la obra de Gregorio VII.

Para comprender la obra de Gregorio VII (1073-85), quizá el papa que más ha influido en la eclesiología en toda la historia, no hay más remedio que subrayar su teología y su visión del papado y de la Iglesia. Gregorio VII está dominado por el sentido de su responsabilidad en un mundo dividido en el que combaten Dios y el diablo y en el que las instituciones terrenas no son un fin en sí, sino que tienen que someterse a los designios divinos. Lo interno y lo externo no son más que dos caras de la misma moneda, de ahí que no distinga entre Iglesia oficial, visible o institucional, e Iglesia invisible. Por eso rechaza los sacramentos de los curas simoníacos o herejes como obras del diablo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. G. TELLENBACH, o.c., 118-25.

<sup>8</sup> Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976, 53-56; G. B. LADNER, *The concepts of 'ecclesia' and 'christianitas' and their Relation to the idea of papal 'plenitudo potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII*, en *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Roma 1954, 49-78.

<sup>9</sup> W. ULLMANN, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972, 129-41.

<sup>10</sup> Sobre la mentalidad y teología de Gregorio VII es fundamental A. NITSCHKE,

Lo más importante de esta identificación entre lo celestial y lo terreno, en el marco de una filosofía agustiniana de la historia, hay que ponerlo en su «mística petrina». Gregorio VII está convencido de que existe una identidad entre Pedro y el papa (una identidad por el ministerio o función, no una identidad de personas) y que Pedro eleva a los papas sobre lo terreno y los santifica (incluso llega a escribir cartas en las que es Pedro es el que se dirige a sus interlocutores). De ahí la alta conciencia de su misión y la confianza en que no se va a equivocar en ella<sup>11</sup>; es Jesús el que ora por Pedro. De esta identificación se siguen una serie de prerrogativas, tanto temporales como espirituales, muchas de las cuales se recogen en sus famosos *Dictatus Papae*. Veamos algunas de éstas, recogiendo su significado eclesiológico y sus incidencias temporales<sup>12</sup>.

### *Los dictados papales*

Los «dictados papales» constituyen una síntesis de los principios eclesiológicos establecidos por Gregorio VII, y podemos partir de ellos para establecer las diversas líneas de actuación de su pontificado. Primeramente existen una serie de «dictados» que conciernen a sus derechos primaciales en la Iglesia y que constituyen el trasfondo teológico y jurídico de sus prerrogativas papales y de su poder hierocrático. Estos principios son los siguientes: la Iglesia romana ha sido fundada solamente por el Señor [1]. Consecuentemente sólo el pontífice romano merece el título de universal [2], y su nombre es único en el mundo [11], y sólo su nombre se recita en todas las iglesias [10].

Estos principios son fundamentales para los derechos papales. Al establecer el origen divino de la Iglesia, se incluye ya su primacía directa

---

*Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII*, en *Studi Gregoriani V*, Roma 1956, espec. 135-63.

<sup>11</sup> Sobre las implicaciones eclesiológicas y teocráticas de su doctrina, véanse H. X. ARQUILLIERE, *Saint Gregoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, París 1934; M. PACAUT, *Théocratie*, 63-102; Y. CONGAR, *Eclesiología*, 58-65; W. ULLMANN, *Die Machtstellung...*, 383-452; F. KEMPF, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit W. Ullmann*, en *Saggi storici in torno al Papato*, Roma 1959, 139-53; K. F. MORRISON, *Tradition and Authority in the Western Church. (30-1140)*, 269-91, 342-60; K. HOFMANN, *Der «Dictatus Papae» Gregor VII*, Paderborn 1933; L. MEULENBERG, *Gregorio VII y los Obispos. ¿Centralización del poder?*: *Concilium* 72 (1972) 63-77; A. BLACK, *La monarquía absoluta y la autoridad papal*: *Concilium* 77 (1972) 114-132.

<sup>12</sup> Los «Dictatus Papae» pueden encontrarse en *Das Register Gregors VII. I* (Hrsg. E. Caspar), Berlín 1955, 201-208. En lo referente a sus implicaciones eclesiológicas y a sus antecedentes en la tradición sigue preferentemente la obra ya citada de K. HOFMANN. En el texto indico entre [ ] la numeración de los dictados.

sobre todas las otras iglesias; los otros principios fundamentan su primado universal contra las pretensiones de Constantinopla y contra los otros patriarcas. La titulación de los papas devendrá con el tiempo «exclusiva», eliminando títulos detentados por obispos, sacerdotes y reyes en beneficio suyo<sup>13</sup>. La orientación es claramente hierocrática, aunque Gregorio VII no desarrolle las consecuencias y las aplicaciones concretas que sacarán sus sucesores de esos principios.

De ahí se deducen una serie de aplicaciones tanto a nivel extraeclesial como intraeclesial. En lo que respecta a lo temporal, establece que sólo el papa puede usar las insignias imperiales [8], sólo a él besan los príncipes los pies [9], puede deponer a príncipes y emperadores [12] y desligar del juramento de fidelidad a los súbditos de príncipes injustos [27].

Estas conclusiones, llevadas a la práctica durante su pontificado, causaron estupor en su tiempo y constituyen la base de las futuras pretensiones temporales de los papas. De nuevo hay que aludir al trasfondo supranaturalista de su concepción: lo material está subordinado a lo espiritual, y lo temporal no es autónomo, sino que tiene incidencia en el ámbito sobrenatural. De ahí que no haya espacios neutros que puedan marginarse de los principios sobrenaturales; por tanto el Estado no es autónomo, sino que tiene que subordinarse a la Iglesia (es un ministerio). Es decir, el mundo se integra en la Iglesia y se eclesializa. Consecuentemente, la primacía metafísica y religiosa del papa y del sacerdocio sobre reyes y laicos se transforma ahora en una preeminencia jurídico-política, que lleva al enfrentamiento con el emperador en cuanto rector de la cristiandad. El poder de llaves del papa alcanza tanto lo terreno como lo celestial, de ahí su derecho a juzgar a reyes y emperadores, de donde se deduce el principio de idoneidad sobre la mera herencia de sangre. Estamos ya en una concepción que dará pie en el futuro a las discusiones sobre el poder indirecto y directo del papa en lo temporal y al gran debate del siglo XII sobre si el emperador recibe el poder del papa.

La otra cara de la moneda está en el proceso creciente de secularización del papado, que progresivamente irá buscando asimilarse y estructurarse según el modelo imperial, a lo largo de los siglos XII y XIII. Gre-

---

<sup>13</sup> Sobre los títulos papales y el proceso que se da en este tiempo tendente a hacerlos monopolio exclusivo del papa, cf. Y. CONGAR, *Títulos dados al Papa*: Concilium 108 (1975) 199-203; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, Roma 1952. Por otra parte, desde finales del siglo X los papas comienzan a cambiar su nombre de pila al ser «entronizados», y el nombre es programático para su reinado. Cf. B. U. HERGMÖLLER, *Die Geschichte der Papstnamen*, Münster 1980, 23-28.



gorio VII asume las tareas temporales que derivan de estos principios y desarrolla una política de enfeudamientos de otros Estados respecto a «Pedro» (Aragón, los normandos...) que en el curso de un siglo harán del papado el primer señor de Occidente. Tampoco vacila en convertirse en un guerrero cuando lo exigen las necesidades de la cristiandad y favorece el desarrollo de la *militia Sancti Petri* (el *vexillum Sancti Petri*), así como pone las bases de las Cruzadas, que llevará a cabo Urbano II. En esta misma línea modifica el juramento de los obispos, comprometiéndoles a la asistencia militar al papa en caso necesario. De la misma forma, comienza a desarrollar la política fiscal, que tanto auge va a cobrar en la posteridad, buscando introducir un impuesto para la Gallia.

Estas concreciones temporales que llevan a establecer al papa como líder de Occidente encuentran su correspondencia en el ámbito intraclesial, donde se ponen las bases de una auténtica monarquía pontificia. Así establece una serie de principios de carácter legislativo que van a permitir la centralización y uniformización de la Iglesia: la Iglesia romana nunca se ha equivocado [22] y el que no está con ella no puede considerarse católico [26]. Nadie puede juzgar al papa [19], ni discutir sus juicios [18], ni condenar una decisión suya [20], ni existen textos canónicos fuera de su autoridad [17]. Además hay que evitar el contacto con aquellos que sean excomulgados por el papa [6].

Es decir, el papa identifica la Iglesia romana con la Iglesia universal y pone las bases de lo que desarrollará la teología posterior al identificar la fe con el sometimiento al papa. Gregorio VII busca que reine el orden moral en la cristiandad y el criterio es el consenso con el orden romano. De ahí el que la Iglesia universal se someta a un fuerte proceso de romanización y que toda desviación o divergencia con Roma (incluso en materias disciplinarias o litúrgicas) se tienda a considerar como un error e incluso como una herejía. Esto llega hasta el extremo de amenazar con la guerra al rey de Castilla, que se opone a la uniformización litúrgica en España y a la marginación de la liturgia mozárabe. La «romanidad» se convierte en el equivalente de «catolicidad», con olvido de las tradiciones orientales y del pluralismo del primer milenio.

Estas concreciones se completan con otros principios que vienen a asegurar la primacía papal como única fuente de legislación en la Iglesia. Gregorio VII proclama que sólo el papa puede crear nuevas leyes, establecer nuevas estructuras eclesiales [7] y convocar sínodos generales [16]. Además los legados del papa presiden los concilios aunque sean de un grado sacramental inferior a los obispos [4].

Consecuentemente con estos principios, el papa procede a una centralización de la Iglesia e internacionaliza la curia, que multiplica el

número de sus funcionarios. Desarrolla una política de multiplicación de legados pontificios para hacerse presente en las iglesias locales y extiende el número de exenciones dentro de las diócesis. El papado se convierte en el factor esencial de la reforma de la Iglesia y busca hacerse omnipresente en ella. Se procede a una codificación de las dispensas y favores otorgados por el papado y se enriquecen enormemente las colecciones canónicas, que ya desde León IX comenzaban significativamente con un *De Potestate et Primatu Apostolicae Sedis*.

Ahora se incrementan con aportaciones que recogen todas las prerrogativas y derechos favorables al papa en la tradición. Esta es la ocasión para recibir en las colecciones canónicas falsos privilegios elaborados en los siglos anteriores, entre los que destacan los contenidos en el Pseudo-Isidoro. El papado se convierte así en el motor de la Iglesia, que deviene una gran diócesis gobernada por el papa, que es soberano sobre toda ley (esto se justificará posteriormente aplicando el principio del Derecho romano de que la voluntad del soberano tiene valor de ley, con la afirmación de que el Papa como *princeps ecclesiae* está sobre las leyes). El papado se convierte así en una monarquía absoluta cuya estructuración servirá de modelo para los modernos Estados en los siglos XIV y XV<sup>14</sup>.

Estas prerrogativas se complementan con las que buscan una subordinación de los obispos, que pierden su autonomía y paulatinamente van convirtiéndose en «vicarios» del papa. Ya hemos visto que se establece una primacía de los legados respecto de los obispos [4], con lo que comienzan a echarse las bases de la separación y superioridad del poder jurisdiccional sobre lo sacramental. Además el papa se reserva las causas importantes de cada Iglesia [27], el derecho a ordenar a los clérigos de otras iglesias [14], el derecho exclusivo a deponer los obispos y a absolverlos [4; 25] incluso cuando están ausentes [5]. Además afirma su derecho a trasladarlos de sede [13] y establece el principio de que el que ha sido condenado por él no puede recibir de otro obispo un grado superior [15].

Estas innovaciones, que lesionan los derechos de los metropolitanos y que conculcan prohibiciones conciliares como las referentes a las prohibiciones de traslado de sede, llevan a establecer un episcopado uni-

---

<sup>14</sup> «Quodque principi placuit legis habet vigorem»: Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, VIII, 34. Cf. G. LAGARDE, *La naissance de L'esprit laïque*, I, París 1956, 138-154; G. LE BRAS, *Le droit romain au service de la domination pontificale*: *Nouv. Rev. historique de Droit Français et étranger* (1949) 390-92; A. BLACK, *La monarquía absoluta y la autoridad papal*: *Concilium* 77 (1972) 114-22.

versal del papa sobre toda la Iglesia y a la marginación de la autonomía de las iglesias locales. De la misma forma que se ha identificado la Iglesia romana con la universal (a la que acostumbra llamar «madre y señora»), así también establece su responsabilidad universal sobre todos los obispos e iglesias. El juramento de fidelidad de los obispos a Roma (que tiene como base un juramento feudal del s. IX) y la exigencia de que en el plazo de tres meses reciban los metropolitanos el palio y presten el juramento, no son más que ulteriores concreciones de los derechos monárquicos del papa sobre la Iglesia.

### *Títulos papales*

Son evidentes las implicaciones hierocráticas y absolutistas de estos principios, que serán desarrollados por los papas posteriores y que irán ganando terreno, a lo largo del siglo XII, sobre la tendencia dualista (gelasiana) de los canonistas, hasta acabar de imponerse en el siglo XIII. Sin embargo, no podemos olvidar el contexto místico y sobrenatural de las pretensiones papales. Estas pueden condensarse en el dictado [23] que establece que el papa, si ha sido ordenado canónicamente, es santo por los méritos de san Pedro. No es la santidad personal, sino la que da el cargo, la que aquí se defiende. Y esto encontrará su pleno desarrollo en la titulación de «vicario de Cristo», que es un título frecuente en obispos, sacerdotes e incluso reyes y que, desde finales del siglo XI, comienza a ser frecuente en canonistas y teólogos propapales. A mediados del siglo XII se convierte ya en un título oficial, utilizado por la cancillería papal (por Eugenio III), y se desarrolla enormemente en el contexto de la teología del primado y de los tratados de Cristo cabeza. De ahí que ya a finales del siglo XII comience a reivindicarse como título exclusivo papal, que es el único que tiene la *plenitudo potestatis*. El título de vicario de Cristo será así el complemento adecuado tanto al de vicario de san Pedro, que es el que prevalece todavía en Gregorio VII, como al de «su santidad», por el poder celestial de san Pedro. Esto llevará, con Inocencio IV, a pretender el dominio no sólo sobre los cristianos (en virtud de la principalidad de san Pedro), sino también sobre los no cristianos (en virtud del dominio de Cristo sobre todo lo creado); y a las exageraciones papistas de la posteridad, en la que *Augustinus Triumphus* propugna un culto de dulía al papa (la veneración de los santos), así como a las proclamaciones del siglo XIV de que es Dios el que actúa en las decisiones papales (*Papa est Deus*). Desde el punto de vista de las implicaciones del título de «santidad» del papa, hay que indicar que desde la segunda mitad del siglo XII los papas reivindicarán el derecho

exclusivo a canonizar a los santos, contra toda la tradición del primer milenio <sup>15</sup>.

No cabe duda de que Gregorio VII pone las bases del desarrollo del papado en los siglos posteriores, aunque él no saque las consecuencias extremas de un Inocencio IV o de un Bonifacio VIII. A partir de Gregorio VII nos encontramos en una situación eclesiológica nueva, en la que se indaga en la tradición del primer milenio (tanto los documentos auténticos como las falsificaciones, que en ese tiempo se tenían muchas veces como auténticas) con vistas a instaurar una eclesiología fundada en la monarquía petrina, la superioridad del clero sobre el laicado (a costa de clericalizar la Iglesia) y la politización y concreción jurídica de muchos principios teológicos y religiosos. La eclesiología del segundo milenio es, desde este punto de vista, una «innovación» respecto a las tradiciones del primer milenio. Con los papas reformadores del siglo XI, especialmente con Gregorio VII, se logra crear una sistematización canónico-teológica, apoyada en textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, que favorecen la simbiosis entre lo espiritual y temporal. Será desarrollada, completada y profundizada por la canonística y teología de los siglos XII y XIII.

El mismo Gregorio VII es consciente de que sus pretensiones chocan no sólo contra las costumbres y opiniones corrientes en su tiempo, sino también contra antiguos derechos de obispos e iglesias locales contenidos en las tradiciones del primer milenio. Sin embargo, ya aquí comienza a darse un proceso, que culminará en el siglo XIX, que antepone el poder legislativo del papa a las costumbres y derechos de la tradición, según el modelo de una monarquía absoluta. Es el mismo Gregorio VII el que establece el principio de la «verdad», defendida por el papa, sobre el de la tradición: «Si quisieras oponerme la costumbre, habría que advertirte que el Señor dijo yo soy la verdad y la vida, y no yo soy la costumbre» <sup>16</sup>. Comienza a darse el deslizamiento, que se consagrará en el siglo XIX, de un ministerio que custodia la tradición a otro que la «crea» en virtud de la potestad legislativa y que tiende a identificar la «Tradición» con la «tradición romana».

Por otra parte, este proceso histórico era imposible de calibrar en el

<sup>15</sup> Cf. W. ULLMANN, *Romanus Pontifex Indubitanter efficitur Sanctus: Dictatus Papae 23 in retrospect and prospect*, en *Studi Gregoriani VI*, Roma 1961, 229-64; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, Roma 1952, 85-108. Sobre el proceso que lleva a la monopolización papal de la canonización de los santos es fundamental A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma 1981, 25-67.

<sup>16</sup> «Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum fuerit, quod Dominus dicit 'Ego sum veritas et vita' et non dixit 'Ego sum consuetudo'». Cf. G. B. LADNER, *Two Gregorian Letters*, en *Studi Gregoriani V*, Roma 1956, 225; G. TELLENBACH, o.c., 195.

momento de la reforma gregoriana. Esta busca, y con éxito, una reforma moral de la Iglesia que en esa coyuntura histórica pasa por el robustecimiento del poder sacerdotal respecto al dominio laico sobre la Iglesia y por el fortalecimiento del poder pontificio como único capaz de enfrentarse al emperador y de constituirse en motor de la reforma de la Iglesia. Sin embargo, en el régimen de cristiandad del tiempo, en el que los prelados tenían abundantes posesiones (*regalia*), todo intento de eliminar la intervención laica en la elección de ministros suponía un atentado al dominio estatal. En esta época no hay Iglesia y Estado como dos poderes separados. Por eso la «revolución» que opera Gregorio VII desencadena una polémica que determina al papado en los siglos siguientes: su superioridad, autonomía o subordinación respecto al emperador. Toda la teología posterior del papado va a desarrollarse en interacción con la problemática de su papel en la sociedad cristiana.

### 3. LA EVOLUCIÓN POSTERIOR

La reforma gregoriana hay que comprenderla en el contexto reformador de Occidente a finales del siglo XI. De la misma forma hay que estudiar la evolución del papado y las consecuencias que se han seguido para la eclesiología en el marco de la sociedad occidental de los siglos XII y XIII. Es una nueva «cristiandad» la que surge, en la que se multiplican los contactos internacionales de toda índole, se aproximan las culturas y los pueblos, y se crean instituciones homogéneas y en muchos casos unitarias, en las que se expresa una conciencia común cultural y religiosa. Acaba el Occidente rural, fragmentado y disperso de los siglos anteriores y surge una colectividad urbana, culta y mucho más homogénea y unificada.

En este marco hay que comprender la evolución del papado. Hay que subrayar la importancia de dos elementos íntimamente conectados: el desarrollo de un derecho internacional bajo la autoridad del papa y el dominio de la «política», concretamente de las discusiones sobre el «poder temporal y espiritual del papa», en la teología y en la naciente ciencia canónica. Ambos elementos determinan tanto la evolución y consolidación de la monarquía pontificia dentro de la Iglesia cuanto sus crecientes pretensiones en el orden temporal.

Por una parte, hay que resaltar la importancia de las pretensiones de Gregorio VII de constituirse en fuente de autoridad legislativa y doctrinal en la Iglesia. La «verdad» subordina a la tradición; y la Iglesia romana, síntesis de la universal, se constituye en el punto de referencia de toda la Iglesia universal. Estas ideas se convierten de hecho en el

marco programático del desarrollo de la Iglesia en los siglos posteriores. La Iglesia se «romaniza» en la misma medida en que se somete crecientemente al dominio pontificio, que legisla y determina la disciplina y derecho de la Iglesia<sup>17</sup>.

a) *Expansión de la autoridad legislativa del primado*

Asistimos a la época dorada del derecho en la Iglesia. Inicialmente tenemos una serie de autoridades: decretos conciliares, estatutos y cánones de la Iglesia Antigua, afirmaciones de los padres de la Iglesia, citas de la Escritura y colecciones canónicas de decretos papales que cristalizan en el siglo XI en la colección gregoriana y de Yves de Chartres. Todas estas autoridades se recogen en el *Decreto de Graciano* (1140), que constituye la base fundamental del derecho para todo el Occidente. Pero progresivamente las autoridades van cediendo en importancia y en autoridad en la medida en que va creciendo la importancia del papa como legislador de la Iglesia. Sobre todo desde Alejandro III (1159-1181) asistimos al desarrollo de las «decretales» papales como complemento al Decreto de Graciano, y llegamos a una situación en la que las autoridades se subordinan a la autoridad papal, que es la que crea el derecho. Toda ley viene de Roma y se subordina a la voluntad papal; el papa se convierte en el legislador universal. Desde Alejandro III asistimos a una multiplicación de decretales en las que el Papa no sólo responde a las múltiples consultas y recursos que llegan a Roma, sino que progresivamente va tomando la iniciativa en resolver por propia iniciativa los problemas que se plantean en la Iglesia. La curia, y especialmente la cancillería pontificia, se reorganiza y multiplica sus actividades judiciales y administrativas, así como la compilación y presentación de las decretales papales. El papa se convierte en legislador universal, definidor de la doctrina, jefe supremo de la administración y juez para toda la Iglesia. Los concilios, antes en su mayoría imperiales y orientales, se hacen pontificios y occidentales, promulgando sus decisiones en nombre del papa que los convoca y que da fuerza de ley a sus decisiones.

Es decir, durante los siglos XII y XIII asistimos a un proceso en el que se impone la autoridad papal y se crea un derecho internacional,

---

<sup>17</sup> Sobre este proceso véase la obra colectiva *L'Age classique (1140-1378)*, Paris 1965. Son especialmente sugerentes la Introducción general de LE BRAS, p. 1ss; 559-68, y el estudio de CH. LEFEBVRE, espec. p. 133-66. También véase G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale. I* (Fliche-Martin 12/1), Tournai 1959, 45-124; K. F. MORRISON, *Tradition and Authority*, 342-60; Y. CONGAR, *Eclesiologia*, 72-93.

al que se asimilan todos los países, que lleva a que el papa se establezca como el auténtico legislador de Occidente. Es entonces cuando se produce una «romanización» de la Iglesia latina (incluso se intenta la de Oriente cuando en la cuarta Cruzada se crea un patriarcado latino en Jerusalén) y la uniformación de todos los países de la cristiandad, marginando o eliminando las autonomías locales y, en todo caso, subordinándolas a la voluntad, al menos tácita, del Papa. Desde Alejandro III tenemos una serie de grandes juristas en la Sede de san Pedro, cuya legislación suplanta la autoridad de los *Statuta sanctorum Patrum*. La tradición se convierte en un cuerpo de precedentes jurídicos que permiten sistematizar y dar continuidad al nuevo derecho.

Ya sabemos que en este tiempo la teología y el derecho canónico están estrechamente relacionados, tanto en sus materias, en su método y en sus autores como en el continuo trasvase de lo doctrinal a lo jurídico, y viceversa. La Iglesia se juridiza, el sobrenaturalismo ejemplarizante y platonizante de la época gregoriana deja paso a la preocupación por lo estructural y lo jurídico, y la Iglesia tiende a devenir una realidad institucional analizada en sí misma. Los «privilegios» y exenciones de los que disfrutaba la Iglesia en el primer milenio no sólo se amplían, sino que pasan a ser, en última instancia, concreciones que derivan de un «derecho divino», que se plasma en leyes y cánones, y no una concesión estatal. En esta línea se reinterpreta, por ejemplo, la antigua *Donatio Constantini*, que tantas veces surge en este tiempo para legitimar pretensiones papales.

La libertad de la Iglesia tiende a confundirse con los privilegios y derechos del estamento eclesiástico, y dentro de él la base está en la primacía legislativa del obispo romano.

Así por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XII (cuando el título de vicario de Cristo todavía no ha desplazado al viejo título de vicario de san Pedro y se concede gran importancia al poder de llaves como fuente de las pretensiones jurídicas del Papa) se tiende a juntar el título de «papa» con el de «apostólico», resaltando tanto la naturaleza jurídica del ministerio papal cuanto su función magisterial, legislativa y judicial. En cuanto maestro de la cristiandad es el único capacitado para determinar las leyes que aseguren el camino a la salvación. Lo «magisterial» (el conocimiento de la verdad, según la perspectiva sobrenaturalista de Gregorio VII) se complementa en lo legislativo y judicial, haciendo del papa el tribunal nato de apelación para toda la cristiandad<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. M. WILKS, *The Apostolicus and the Bishop of Rome*: JTS 13 (1962) 290-317; 14 (1963) 311-54.

El renacimiento del «Derecho Romano» permite la construcción del nuevo derecho, y desde Inocencio III invade el derecho eclesiástico. Este derecho romano puesto al servicio de la monarquía pontificia permite convertir el dominio laico sobre las iglesias propias en un «patronato»; defender las inmunidades eclesiásticas, transformando las viejas concesiones en derecho divino reconocido por las leyes; apelar a la soberanía popular para desligar a los súbditos de la obediencia al emperador, y, sobre todo, se trasladan las prerrogativas imperiales al papa (ya Graciano le aplica los términos del código civil que se aplican al emperador) para fundamentar jurídicamente su plenitud de potestad, su soberanía legislativa y su derecho universal de apelación y de jurisdicción<sup>19</sup>. La Iglesia tiende a devenir la diócesis universal del papa y la curia se configura según el modelo del gobierno central. El papa actúa en la Iglesia *quasi rex in regno suo*<sup>20</sup>.

Evidentemente, esta nueva organización del primado, que supone de hecho un cambio fundamental respecto a las instituciones, teología y pretensiones del primado en la Iglesia antigua, no se producen sin discusiones, resistencias y enfrentamientos tanto a nivel intraeclesial como extraeclesial, aunque en el régimen de cristiandad imperante esta división resulta inadecuada. En lo que respecta a las relaciones entre el papa y el emperador, se dan dos grandes corrientes: la hierocrática, que pretende subordinar el emperador al papa, y la que propugna una distinción entre ambos y una delimitación de los poderes<sup>21</sup>.

En la corriente hierocrática destaca Honorio Augustodinensis, en el que prevalece una teología veterotestamentaria que justifica la simbiosis entre lo temporal y lo espiritual; Hugo de San Víctor, que defiende el derecho de intervención de lo espiritual sobre lo temporal; Juan de

<sup>19</sup> G. LE BRAS, *Le droit romain au service de la domination pontificale*: Rev. Hist. de droit fr. et étranger (1949) 388-98.

<sup>20</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *In sentent. Petri Lombardi IV*, Dist. 20, q. 1, art. 4, sol. 33. Cf. F. KEMPF, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III*, Roma 1954, 296.

<sup>21</sup> Sobre las corrientes de este tiempo en las relaciones Papa-Emperador, véase: A. M. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX*, en *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Roma 1954, 1-26; M. MACCARRONE, *Potestas directa e potestas indirecta nei teologi del XII e XIII secolo*, ibídem, 27-48; Y. CONGAR, *Eclesiología*, 105-15; W. ULLMANN, *Die Machtstellung...*, 553-98; F. KEMPF, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III*, 181-231; *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt*, en *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959, 139-48; *Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert*: Historisches Jahrbuch 79 (1959) 104-23; H. HOFFMANN, *Die beiden Schwerter im hohen Mittelalter*: DA 20 (1964) 78-114; H. G. WALTHER, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveranität*, München 1976, 19-24; 33-64.



Salisbury, que tiene una concepción ministerial del poder real; y sobre todo el influyente Bernardo de Clairvaux, que subraya la soberanía papal y tiende a traducir su plenitud de *potestas* en términos jurídico-administrativos con multitud de exenciones, apelaciones y envío de legados que progresivamente van minando la autoridad episcopal. Bernardo de Clairvaux es importante por el influjo que ejerce en Inocencio III, y aunque defiende que el papa tiene las dos espadas, es decir, poder espiritual y temporal, critica la mundanización del papado, en el que muchos reconocen «más a Constantino que al sucesor de Pedro»<sup>22</sup>.

En realidad no se puede establecer una delimitación clara entre teólogos y canonistas propapales y «monistas», o favorables al emperador y «dualistas». El mismo Graciano es dualista, así como el movimiento canónico del siglo XII, en el que la mayoría de los decretistas tienden a sostener una autonomía de lo temporal. Y papas como Inocencio III u Honorio III tienen una postura dualista según la cual el poder imperial no es asumido por el papal. Pero incluso en estos autores se notan tendencias monistas e hierocráticas, que son las que desde el primer cuarto del siglo XIII llevan al predominio progresivo de canonistas hierocráticos y de papas que no sólo reivindican una potestad indirecta en los asuntos temporales como Inocencio III, sino una auténtica potestad directa en lo temporal, como Inocencio IV o un Bonifacio VIII. En cualquier caso, la configuración monárquica del papa en la Iglesia se impone de forma plena en la mayoría de los teólogos y canonistas y es doctrina ya consolidada en el siglo XIII, a pesar de la resistencia episcopal y de autores favorables al emperador. De la misma forma se tiende a extender su poder temporal. La figura de Inocencio III puede servir como exponente de la nueva síntesis después de la reforma de Gregorio VII.

#### b) *Inocencio III* (1198-1216)

Inocencio III es el nuevo reformador de la cristiandad en un momento crítico en que ésta se encuentra amenazada tanto por la herejía como por la disolución y corrupción moral. El es el papa que aprovechando las líneas de acción de sus antecesores (Alejandro III, Gregorio VIII, Lucio III y Celestino III) va a ofrecer, exactamente como Gre-

---

<sup>22</sup> «Non negabis: ne cujus sedem tenes, te neget haeredem. Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus, vel sericis; non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus septus ministris. (...) In his successisti, non Petro, sed Constantino. Consulo toleranda pro tempore, non affectanda pro debito»: S. BERNARDO, *De Consideratione IV*, III, 6 (PL 182, 776).

gorio VII, una síntesis programática en que recoge la evolución teológica y canónica de su tiempo<sup>23</sup>.

Lo más significativo del cambio de imagen del primado podemos encontrarlo en el título de vicario de Cristo, que expresa su síntesis de realeza y sacerdocio según el modelo de Cristo y que hace desaparecer el viejo título de vicario de Pedro, que él nunca utiliza. Gregorio VII tenía una mística petrina, según la cual era el mismo Pedro el que actuaba en él; ahora Inocencio III concibe su título de forma mucho más jurídica y menos espiritualista. No se trata de que represente a Cristo como icono o imagen suya, sino más bien de un poder, el de Cristo, que éste transmite a su vicario (título que a partir de ahora se irá imponiendo progresivamente como monopolio papal)<sup>24</sup>.

Este título de vicario de Cristo se complementa con el de la «plenitud de potestad» (concepto heredado de Bernardo de Clairvaux) sobre toda la Iglesia. Su plenitud de potestad se expresa en una soberanía inmediata y directa sobre toda la Iglesia. Este concepto sirve para limitar la autoridad de metropolitans y obispos, defendida en todo el primer milenio<sup>25</sup>. Manda a los obispos en virtud de su juramento de obediencia (*in virtute obedientiae districte praecipimus*)<sup>26</sup> y considera a éstos con una solicitud parcial o delegada (que se expresa en el hecho de que sólo él puede celebrar diariamente bajo palio). Inocencio III se considera con un poder ilimitado sobre el derecho eclesiástico humano, pero acepta la limitación de «derecho divino» y está dispuesto a someterse a las consultas y discusiones sobre la tradición en caso de duda. Tiene poder para aplicar el derecho de economía en el caso de traslados de obispos (prohibido por la tradición antigua) o en el caso de «ordenaciones absolutas» (también prohibidas).

<sup>23</sup> Sobre Inocencio III, véase F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III*, Roma 1954, espec. 280-314; H. TILLMANN, *Papst Innocenz III*, Bonn 1954, espec. 15-38; Y. CONGAR, *Eclesiología*, 115-19; M. PACAUT, *La Théocratie*, 137-62; G. LADNER, *The concepts of «ecclesia» and «christianitas» in their Relation to the idea of papal «Plenitudo Potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII*, en *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Roma 1954, 57-76.

<sup>24</sup> M. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, 104-24; S. KUTTNER, *Universal Pope or Servant of God's Servants: The canonists, papal titles, and Innocent III*: *Revue de droit Canonique* 32 (1981) 109-35.

<sup>25</sup> Las prerrogativas de los metropolitans y obispos respecto al primado papal son defendidas tanto en la Iglesia Antigua como en el Alto Medievo. Cf. J. A. ESTRADA, *El episcopado en el Alto Medievo (siglos VI-X)*. *Anotaciones históricas*: EE 62 (1987).

<sup>26</sup> Citado por W. ULLMANN, «recensión de F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III*»: *The Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955) 235. También cf. K. PENNINGTON, *Pope and Bishops*, Pensilvania 1984, 43-74.

Es un gran centralizador de la Iglesia<sup>27</sup>, vincula estrechamente al papa las nuevas órdenes mendicantes (obliga a san Francisco de Asís a hacerle un juramento de fidelidad similar al de sus obispos suburbicarios) y establece normas unificadoras para todas las órdenes. La misma aprobación pontificia de las reglas tiende a sustraerlas a las competencias de los obispos. Pero, por otro lado, intenta regular los múltiples abusos que se han dado en los pontificados anteriores con los recursos a Roma y busca robustecer la autoridad episcopal sobre las iglesias locales en lugar de multiplicar sus intervenciones. Es uno de los grandes creadores del nuevo derecho pontificio, y de sus 483 decretales, 464 entran en el código posterior de Gregorio IX<sup>28</sup>.

En lo concerniente al poder temporal defiende una concepción dualista, en la que lo espiritual está sobre lo temporal, y compara la autoridad pontificia y la potestad real (con la diferencia implícita a los mismos términos de autoridad y potestad en el derecho romano) con el poder del sol y de la luna. Inocencio III defiende una concepción ministerial del poder real y busca la cooperación de reyes y emperadores (por ejemplo, en las cruzadas contra los herejes cátaros o contra los infieles). Su plenitud de potestad es la última fuente de su poder temporal por la realeza de Cristo. De ahí que reinterprete la donación de Constantino como el reconocimiento imperial de su superioridad espiritual o que aluda al traslado del imperio por obra del papa como el fundamento de su intervención y derecho de examen a los candidatos al trono alemán, así como para recordar que la elección imperial reposa en última instancia en el poder papal que es el que ha trasladado el imperio. Esta misma actitud es la que le lleva a justificar su intervención en asuntos temporales «en razón del pecado», ya que como juez último de la moralidad pública y privada puede y debe intervenir cuando lo exijan las circunstancias. El poder de llaves determina su jurisdicción tanto secular como espiritual<sup>29</sup>.

Esta síntesis teológica supone no sólo la realización, en buena parte, de los principios establecidos por Gregorio VII, sino también un paso más. El proceso de configuración imperial del papado, y del paso de lo espiritual-sacramental a lo jurídico-potestativo, sigue adelante. La eclesiología, que todavía no existe como tal tratado, se politiza en la misma

---

<sup>27</sup> Cf. M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, 223-227; A. MATANIC, *Papa Innocenzo III di fronte a S. Domenico e a S. Francesco*: *Antonianum* 35 (1960) 508-27.

<sup>28</sup> Cf. CH. LEFEBVRE, *L'Age classique (1140-1378)*, París 1965, 145-47.

<sup>29</sup> Cf. P. A. VAN DEN BAAR, *Die Kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani*, Roma 1956, 103, 99-111.

medida en que la visión del mundo se eclesializa. Por parte papal se tiende a una simbiosis cada vez mayor entre *ecclesia* y *christianitas*, en la que la primera es el núcleo de la segunda. Y paralelamente a esto se va dando un proceso de secularización en la sociedad que va preparando el nacimiento de las nuevas y fuertes monarquías francesa, inglesa y española mientras el emperador está concentrado en las discusiones con el papado. Un paso más en esta evolución del papado se da en la síntesis de Bonifacio VIII, ya preanunciada y preparada con Inocencio IV a mediados del siglo XIII.

No podemos olvidar que desde la potestad indirecta de Inocencio III a las pretensiones de potestad directa de Inocencio IV hay continuidad: la de una concepción unitaria de la cristiandad, en la que el reconocimiento de la distinción entre el ámbito espiritual y el temporal está limitado por la exigencia de someter lo temporal a lo espiritual y de encauzarlo todo hacia lo celestial. Esta concepción siempre da ventaja al papa sobre el rey, ya que en ella no es posible hablar de la autonomía del orden temporal y de un poder real de derecho natural al margen de lo eclesial. Esta concepción no es posible en este régimen de cristiandad, de ahí que Inocencio IV (1243-1254) pueda reclamar una potestad directa en lo temporal, que emana de su plenitud de potestad, basada en el sacerdocio y realeza de Cristo, según la cual el papa puede deponer a los reyes como Cristo, y es quien tiene las dos espadas (aunque tenga prohibido ejercerlas). De él dependen los reyes, e incluso su poder de jurisdicción llega a los infieles, a los que puede castigar cuando violan el derecho natural.

No cabe duda de que estas pretensiones de Inocencio IV nunca se dan en Inocencio III, pero no podemos olvidar que éste se considera la cabeza suprema de la cristiandad y el garante y juez de la moralidad pública. Ya he indicado que el título de vicario de Cristo, cuyo monopolio papal es la mejor expresión de su diferencia cualitativa respecto a los obispos y reyes, es el que mejor expresa su propia concepción «como faraón de Dios, constituido entre Dios y los hombres como mediador; más acá de Dios y más allá de los hombres; menor que Dios pero mayor que los hombres, que juzga a todos y no es juzgado por nadie»<sup>30</sup>. Desde esta perspectiva no cabe duda de que Inocencio IV, y en última instan-

---

<sup>30</sup> INOCENCIO III, *Sermo II «In consecratione Pontificis maximi»*: PL 217, 658 A. Sobre las derivaciones hierocráticas del título en la concepción de Inocencio III, cf. H. G. WALTHER, *Imperiales Königstum...*, 52-64. A esto se añade las pretensiones que derivan de su título «apostólico» (no como Vicario de Pedro, título que nunca emplea, sino como «sucesor de Pedro»). Cf. M. WILKS, *The Apostolicus and the Bishop of Rome*: JTS 13 (1962) 299-317.

cia Bonifacio VIII, no hacen más que sacar las últimas consecuencias a una teología existente mucho antes de ellos.

En resumen, desde la reforma gregoriana y concretamente desde Gregorio VII se ponen las bases tanto a la autoridad temporal de los papas, como líderes indiscutidos de Occidente, como a la monarquía espiritual del papa en la Iglesia. Los papas posteriores irán sacando consecuencias, derivaciones y concreciones a los principios de Gregorio VII, tanto en el orden temporal como en el espiritual. Así se construye una nueva eclesiología y una nueva visión del primado, que difiere sustancialmente de la eclesiología de la Iglesia Antigua y de la teología predominante en el Alto Medievo. Este proceso es posible en el contexto de la separación eclesial de Occidente y Oriente, con lo que las tradiciones de las iglesias orientales, que continúan manteniendo las de la Iglesia Antigua, dejan de servir de freno y de factor de equilibrio para la teología occidental, y concretamente para las pretensiones del primado.

Es verdad que no podemos achacar a Gregorio VII todo el desarrollo posterior. Lo que para él está motivado por la situación coyuntural de la Iglesia, sometida al dominio de los señores laicos y necesitada de una profunda reforma moral y estructural, se va a convertir luego en un programa sistemático, en una «ontología» del primado y de la Iglesia que sistematiza y desarrolla lo que en tiempos de Gregorio VII era coyuntural. Pero este desarrollo se mueve fundamentalmente en el marco propuesto por el mismo Gregorio VII, y se puede decir que él ha sido posiblemente el papa que más ha influido en la historia de la eclesiología.

No podemos tampoco olvidar las interacciones que existen entre la configuración temporal del papa como soberano pontífice, que disputa al emperador el liderazgo de la sociedad, y su impregnación del primado papal desde una perspectiva monárquica. En la misma época la figura del papa se «imperializa» y la teología del primado se «monarquiza». En toda época hay una interacción entre lo espiritual y lo temporal, ya que son las mismas personas las que viven en ambos ámbitos, pero mucho más en la época que analizamos, en la que la simbiosis entre lo espiritual y lo temporal, lo católico y lo occidental, y lo eclesial con lo romano alcanza su apogeo.

### c) *Algunas cuestiones pendientes*

Actualmente un mayor conocimiento de este proceso histórico suscita nuevas interrogantes y cuestiones. No cabe duda de que el Concilio Vaticano II no puede englobarse dentro de la dinámica de este desarro-

llo, a diferencia del Vaticano I, que lo culmina, y que más bien marca el final de la época que comenzó con el segundo milenio.

Nos encontramos ahora con la necesidad teórica y práctica de des-hacer parte del camino emprendido para proceder a una reconversión del papel y de la significación del primado en la Iglesia. No es la idea misma del primado la que se cuestiona; quizá nunca como hoy haya tenido el primado del papa mayores posibilidades de aceptación y de un consenso eclesial, incluidas muchas confesiones e iglesias cristianas. Pero esta asimilación y aceptación del primado pasa inevitablemente por una reconversión organizativa y por una reconfiguración que está en la línea contraria a la que se dio al imponerse como monarca eclesiástico.

Por un lado, esto exige un replanteamiento de los últimos residuos temporales que siguen subsistiendo de la época de la soberanía temporal del papa. Estamos muy lejanos de la condena del papa Pío IX a los que proponían que «la derogación de la soberanía civil de la Santa Sede serviría mucho al bienestar y la libertad de la Iglesia»<sup>31</sup>. Hoy hay un proceso en la Iglesia que lleva a cuestionar las reminiscencias temporales del papado, y esto mismo es lo que inspira algunas de las reformas de Pablo VI y Juan Pablo II en la línea de delimitar mejor el primado espiritual del papa en la Iglesia y su papel en los asuntos temporales. Hay que seguir avanzando en esta línea y tal vez este sería un posible tema a tratar en la Iglesia, sea en un Sínodo episcopal, en un Concilio futuro o en algún otro ámbito de discusión. Tras la impregnación imperial de la figura del papa hay que proceder a una reconversión evangélica que elimine los elementos que todavía persisten de su poder temporal y que enturbian y se mezclan con su primado eclesial.

Pero es también la figura del papa, como primado de la Iglesia universal, la que necesita una reestructuración y replanteamiento. Lo exige así la pretendida y buscada unidad de todas las iglesias (que no será posible mientras se mantenga el modelo actual), la sensibilidad de los tiempos y mentalidades actuales, el mayor conocimiento que tenemos de las tradiciones de la Iglesia y de las causas históricas, teológicas y socioculturales que llevaron a la configuración monárquica del papado en un contexto centralizado y uniformizante. Lo exige también la situación de la Iglesia católica en la actualidad, que supera el ámbito de Occidente y busca inculturarse en otras culturas y contextos.

---

<sup>31</sup> DS 2976. En esta línea se pueden consultar las críticas a los residuos de poder temporal que tiene todavía hoy el primado papal, propuestas por J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Para una reforma evangélica de la Iglesia*: Revista catalana de teología 11 (1986) 31-67.

El modelo actual del primado, no tanto desde una perspectiva teológica cuanto en su estructura, instituciones y formas de organización y gobierno, deriva directamente de la configuración monárquica del primado y de la eclesiología universalista y centralizada que se dio en el segundo milenio. Las reformas posteriores, y sobre todo las contribuciones de los concilios de Trento y Vaticano I, no sólo no cuestionaron este modelo, sino que lo completaron y perfeccionaron. En la actualidad, con la eclesiología de comunión, la teología de la colegialidad y el mayor influjo de las teologías y tradiciones de las iglesias separadas, se cuestiona globalmente la validez de este modelo, tanto a nivel teológico cuanto en su incidencia en la vida y praxis de la Iglesia. Los que defienden su supervivencia fundamental («aunque haya que cambiar alguna cosa para que nada cambie en lo esencial») suelen remitirse a la tradición de la Iglesia y a la necesidad de prolongar las funciones y atribuciones que ésta le concede. Con esto se desconoce no sólo la totalidad de la tradición de la Iglesia, que no puede identificarse ni reducirse a la que se ha dado en la época tridentina o después del Vaticano I, sino los elementos y causas históricas, eclesiales y sociales que posibilitaron esta tradición monárquica. En este sentido el Vaticano II ha abierto una serie de posibilidades y perspectivas que son todavía un programa a realizar. Esto también forma parte de lo que llevó a afirmar Pablo VI que el concilio Vaticano II es no sólo un punto de llegada, sino también un punto de partida<sup>32</sup>. Hay que reconocer que lo que se ha hecho en esta línea, con todo lo positivo que hay en ello, es todavía muy limitado y modesto respecto a las necesidades actuales y a las posibilidades que permite la tradición de la Iglesia y la reflexión teológica.

Por lo demás, sería un grave error el evaluar la fidelidad al papa e incluso la presunta catolicidad de un teólogo o cristiano, según el grado de identificación o de aceptación que tuviese respecto al modelo actual del papado que existe en la Iglesia. Esto supondría olvidar la lección que subyace a la pérdida temporal de soberanía de los papas. No son los obispos que buscaban que se definiera como necesaria e imprescindible en el Vaticano I los que han acertado con las necesidades de los tiempos y con las necesidades evangélicas, sino aquéllos que han visto en esta pérdida temporal una nueva oportunidad que libera a la Iglesia. Los mismos papas tardaron mucho tiempo en reconocer este hecho, y esta tardanza paralizó en gran parte la acción de la Iglesia du-

---

<sup>32</sup> «Los decretos conciliares más que un punto de llegada son un punto de partida hacia nuevos objetivos»: PABLO VI, *Carta al Congreso Internacional de Teología: Ecclesia 1311* (1966) 2301.

rante muchos años. Algo parecido puede ocurrir ahora cuando se plantea la necesidad de una nueva tipología del papado que respete su primacía en la Iglesia pero que lleve a ejercerla y estructurarla de forma diferente a la actual, que deriva del modelo monárquico. Mantener a toda costa este modelo y presentar esta actitud como una muestra genuina de fidelidad y catolicidad implicaría el desarrollar una teología del primado aislada de la eclesiología general y absolutizar un modelo histórico identificándolo con la función misma del primado en la Iglesia.

Por el contrario, es la fidelidad misma a la Iglesia la que exige una aceptación leal de la función primacial y al mismo tiempo capacidad crítica para distinguir entre esa función y sus formas históricas y para criticar las disfuncionalidades y anacronismos que existen actualmente como consecuencia de un desarrollo histórico y teológico unilateral, aunque tenga ya siglos de mantenimiento. El programa de Gregorio VII ha durado casi un milenio; hay que cuestionar su validez y preguntarse si es el modelo desde el que hay que presentar la figura y la función del primado papal cuando nos acercamos ya al final de este segundo milenio.