

# TEOLOGÍA

## SUMARIO

*Miguel Mascialino*: La ética en los Evangelios sinópticos — *Pedro Geltman*: Doctrina de Santo Tomás sobre bienes superfluos y problemas del mundo actual — *Eduardo Briancesco*: La teología de la fe en San Alberto Magno — *José L. Larrabe*: División de parroquias. Sus orígenes — NOTAS: *Carmelo J. Giaquinta*: La voz del Oriente a la hora del Concilio — *Jorge Mejía*: Nuevo descubrimiento de manuscritos en Palestina (Jordania) — *Américo Tonda*: Las secularizaciones de 1823.

# TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

José Cubas 2543 - Buenos Aires - República Argentina

TOMO I, N.º. 2

MAYO 1963

## LA ÉTICA EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Las categorías desde las que se hace *ética* en la Biblia, en toda la Biblia, no son las de naturaleza y finalidad, ni son consecuencia de una antropología, de una visión racional del hombre. La conducta en la visión bíblica está determinada por la situación de un grupo y de los individuos en un grupo elegido y hecho por Dios; una intervención de Dios en la historia establece un nuevo tipo de relación con Dios, un nuevo status, y exige una conducta que se le adecúe.

Los evangelios sinópticos participan de esa visión. Y el momento de la intervención de Dios se llama *Reino*, llegada del Reino; Reino que se aproxima o Reino que comienza. La ética en los sinópticos está en función del Reino.

El tema en los evangelios se desarrollará siguiendo las mismas etapas de la economía de la fundación y revelación del Reino. Hay una estructura común a los sinópticos, y está marcada por las etapas de la fundación del Reino en la actividad de Jesús. Esa historia es ya en parte elaboración de los autores de la comunidad primitiva, pero si queremos estudiar la ética en los sinópticos debemos leerlos tal como los tenemos hoy.

Las etapas en la fundación del Reino, a grandes rasgos (y será el esquema de este artículo), son estas:

1) Jesús retoma el mensaje de Juan Bautista, y proclama el hecho del Reino que se aproxima. Exhorta a la conversión como preparación al Reino, y hace presente al Reino por sus milagros y exorcismos, realidad y signo de la *salud*, que llega, y del mal, que es vencido: hechos escatológicos.

2) Jesús *enseña* (en oposición y rechazado por el judaísmo oficial y popular) cuál es el espíritu y la conducta que corresponde al Reino; cuál es *la voluntad de Dios*.

3) Al grupo reducido que acepta la proclamación sin escandalizarse y al que se concede conocer el misterio del Reino, Jesús revela el plan de Dios sobre Sí mismo, y sobre el Reino. Y ya el evangelio está bajo el signo de la cruz, cruz en Jesús, en los discípulos, y en el mismo Reino. En esta parte los sinópticos incluyeron, además, lo que se llama ahora el *discurso eclesiástico*, normas y consejos de Jesús sobre la organización y la conducta de los miembros de la futura comunidad presidida por los discípulos.

1) El comienzo de una *conducta cristiana* es en los sinópticos la conversión y la fe en el mensaje, la aceptación del mensaje de la llegada del Reino por Jesús. Conversión como preparación y porque llega el Reino. No se puede hablar de lo uno sin lo otro; son dos polos de lo mismo. La conversión no es atemporal ni individual; no es purificación para unirse con la divinidad u obtener la perfección, como lo sería para un griego. Es el aspecto negativo de lo que positivamente se nombra *Reino*. Conversión, penitencia, en cuanto prepara al ingreso al Reino, en cuanto es *preparación a la fe* en lo que Jesús proclama, es *quitar los obstáculos para que llegue la salvación*; es *dejar espacio para que entre Dios*, en el lenguaje psicologizante moderno. Hay una forma de ser que no deja lugar a Dios, y es la que hay que cambiar. (Saliendo del tema, porque no es estrictamente la perspectiva sinóptica, hay que decir que la conversión, como la fe en la proclama de Jesús y en Jesús que proclama, no es sólo comienzo de un estado, etapa que se supera y queda atrás; la conversión y la fé son, además, un estado permanente del que ya entró en el Reino. Porque en el Reino se crece, y cada etapa en el crecimiento está condicionada por más conversión y más fe. El arrepentimiento y la "penitencia" cristiana siempre están unidos al hecho escatológico del Reino).

La fe, en los sinópticos, sin tener la elaboración intelectual que recibirá a lo largo de la historia del pensamiento teológico, es elementalmente la misma cosa.

Hay que creer en la buena nueva, creer que Dios está interviniendo para traer la salud escatológica; hay que creer en lo que Jesús proclama. Así, fe no es lo que vulgarmente se entiende. *La aceptación de verdades reveladas por Dios*. Es antes que eso la aceptación de un hecho histórico: la intervención de Dios en el tiempo y como culminación de una preparación (en Israel). Es creer a Jesús que su afirmación de que el Reino, el Momento, llegó, es verdad; pero Jesús señala un hecho antes de enseñar verdades.

Jesús pertenece al objeto de la fe, según los sinópticos. Hay que creer a Jesús, pero además *en* Jesús. Hay que creer que el hecho coincide con Jesús mismo; su actividad es ya Reino, es salvación. Y eso aparece claramente en las narraciones de milagros.

Los milagros no son pruebas arbitrarias del poder de Jesús; son realización anticipada del Reino. Los milagros de Jesús no son simplemente hechos de poder; son poder que salva, poder de salud escatológica. Jesús en sus milagros da la salud física y espiritual, vence el mal; cura, resucita y exorciza, y unido al perdón de los pecados. Y eso es *La* salud escatológica. El Mal y el demonio son vencidos. La enfermedad y la muerte son destruidas. Eso es anticipación realista del *Cielo*, del Reino consumado.

Y antes de los milagros Jesús exige la fe; no simple fe en su poder taumatúrgico, sino fe en que, por su actividad, se da la salud escatológica, el Reino comienza a actuar.

2) En la siguiente etapa de la vida de Jesús según los evangelios sinópticos, aparecen las primeras hostilidades del judaísmo fariseo contra Jesús. Es en esta etapa donde encontraremos buena parte de lo que hoy llamamos ética: principios y normas de conducta en la relación con Dios y con el prójimo.

El sermón de la montaña, dejando de lado las bienaventuranzas, que son sólo el prólogo, es la afirmación de *lo nuevo en relación con lo viejo*, la nueva forma de conducta que responde al Reino en contraposición a la moral farisea.

Ese es el hecho fundamental que hay que entender. La *moral* que Jesús y la primitiva comunidad encuentran es la farisea. Con ella tropiezan y contra ella deben luchar. Lo positivo se afirmará en oposición a esa situación ya dada. (Al margen, es impresionante el lugar que ocupan los fariseos en la vida de Jesús y en la literatura sinóptica. Uno estaría tentado a decir que se les dio excesiva importancia. Polémicas, escenas de milagros, en que los fariseos son los oponentes y discursos de Jesús que se refieren a ellos, son una buena parte del material sinóptico. Si algún sentido tiene eso en la economía de la vida de Jesús, y alguno debe tener, tal vez habría que decir que el *fariseísmo* es siempre el gran peligro, hasta el fin de los tiempos, en todos los lugares donde se predique el evangelio). Por eso es necesario entender al fariseísmo para entender la *ética* de los evangelios. Sin salvedades ni matices, tal como se lo vivía en sus exponentes, no los más felices, y algo caricaturizado por sus oponentes podríamos describirlo así: La conducta en el plano religioso se debe entender como se concibe la relación entre sujetos, o mejor como la relación entre súbdito y autoridad en una sociedad de hombres; la estructura y la trama de la conducta está rigida por los mis-

mos principios con que se rige la conducta del individuo en una sociedad: el legislador impone una serie de normas fijas; la conducta se debe regir por esas normas; el que no las cumple es juzgado y condenado por el tribunal presidido por ese soberano; el que las cumple es *buen súbdito*, y goza de todos los bienes de esa sociedad. La Ley es estricta y se debe entender literalmente; el motivo de la Ley no entra en la Ley.

En una visión así, lo que no está legislado es *indiferente* (porque en ese cuadro lo que no está legislado no es ni bueno ni malo) la única forma de dar sentido a esos actos indiferentes es legislarlos también; la perfección absoluta sería la legislación total y precisa de cada acto de la vida.

Conjunción de visión jurídica según la cual acto bueno es aquel que cumple exactamente lo legislado, y deseo de perfección total que hace que todo deba ser legislado. Auténtico impulso religioso, en una estructura que no se le adecuaba. Desvirtuación de lo religioso al querer encuadrarlo exclusivamente en un marco jurídico, y desvirtuación de lo jurídico al querer aplicarlo a un campo para el que no está hecho. La religión judía era distinto a eso. Un profeta nunca hubiera definido todo el ideal de conducta por la ley escrita, sino por la viva voluntad de un Dios personal, que ama, se enoja y se alegra en la conducta de los suyos. La ley es entonces sólo una expresión, necesaria y mínima, de esa voluntad de amor exigente.

Pero toda función tiende a exagerar su importancia y a invadir todos los otros campos, si no es frenada por las otras funciones. Hay una función que es la de legislar, en toda institución. Es importante; pero no lo es todo. Cuando el que tiene la función de legislar pasa a tener la autoridad suprema en toda la sociedad, tenderá a interpretar jurídicamente todos los otros valores. Y los fariseos fueron eso, los legisladores que pasaron a ser los jefes de la comunidad; y dieron al culto, a la vida social, a la piedad personal, a la relación personal con Dios, una estructuración jurídica que ahogaba la vida. Cuando el auténtico espíritu religioso del fariseísmo primitivo fué desapareciendo (y en los que fue desapareciendo), lo único que quedó fueron las formas inadecuadas en las que se había expresado, lo único que quedó fue la ley y lo reglamentado; no hay ya *espíritu* que obligue donde no llega la legislación. Por eso se multiplican las leyes, no se quiere dejar nada a la libre inspiración en las circunstancias nuevas; por eso era posible ser *justo* y cumplir la Ley, satisfaciendo al mismo tiempo la ambición y la avaricia, mientras se cumpliera *la letra*.

Frente a esa moral Jesús afirma: al ley es perfecta, pero si se va a la raíz; la expresión farisea de la ley traiciona la Ley. Lo *nuevo* es: las normas no bastan, hay que ir más allá, a la perfección

total; el que cumple sólo con lo estrictamente prescripto peca tanto como el que transgrede lo explícitamente mandado. No hay muchos mandamientos, sino uno sólo: ser perfectos como el Padre es perfecto; o: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a si mismo. Y esas no son leyes, sino *espíritu* de una ley. Todo se resume en la *obligación* de amar a Dios y al prójimo. La forma de cumplirlo lo dirán las circunstancias y la capacidad del que pertenece al Reino.

Después, Juan y Pablo, dirán lo mismo más elaborado. Para el *salvado* no hay ley; sólo hay un principio que es el Espíritu; conducta cristiana es la forma de obrar que brota de esa nueva forma de vida animada por el Espíritu, es *obra del Espíritu*. Más tarde la comunidad primitiva (y ya el mismo Jesús) pondrán normas, dictarán leyes, establecerán tribunales. Porque una comunidad de hombres en el tiempo no puede vivir sin normas y leyes. Pero tendrán otro sentido, serán la expresión de lo mínimo que se exige para que alguien pueda seguir perteneciendo parcial o plenamente a la comunidad; será sólo mínimo, más allá de lo cual sigue la exigencia sin límites de la imitación de Dios. Nunca esas leyes podrán expresar totalmente y de una vez para siempre la *perfección cristiana*.

3) En la tercera etapa de su actividad, Jesús revela el misterio del Reino al grupo de los que creyeron, a la pequeña grey de los que no se escandalizaron.

Y entonces lo *ético* del mensaje de Jesús aparece bajo otra luz.

Parecería que hubiese como varios lenguajes éticos en el evangelio. Uno es el que se define en oposición, pero con el lenguaje y desde los presupuestos fariseos. Y hay otro más explícitamente escatológico. Frente al fariseísmo Jesús habla como si la ética fuera la conducta ideal a seguir en esta vida para ser perfecto y ganar la vida eterna; la escatología, la espera tensa hacia la futura consumación del plan de Dios en el tiempo, no se niega, como no la negaban los fariseos, pero queda como obscurecida, se acentúa el aspecto de "*en esta Tierra*" para el Cielo.

Otro lenguaje, más escatológico, pone toda la ética bajo el signo de la escatología. Hoy diríamos *bajo el signo de la esperanza*, si se entiende esperanza con el Nuevo Testamento como forma y estado de vida en tensión y a la espera de lo final. Entonces las *virtudes* del Reino son la vigilancia y la paciencia; vivir como corresponde a quien está esperando: atento, soportando sin cansarse la espera; el que espera algo fundamental en su vida, juzga todo con esa luz, si lo conduce o no a ese término; el que espera vive ya, en cierto sentido, anticipadamente lo que vendrá; ya obra en función de eso, como corresponde a eso. La oración es otra actitud que aparece en

el evangelio en este contexto; la oración del que está en el Reino es expresión de esa tensión escatológica: es en sí misma vigilancia y paciencia, y es anticipación. Se ora como una manera de recordar y hacer viva esa esperanza, como una manera de volver a dar sentido, hacia el futuro, a la vida. La oración da fuerza a ese futuro como motivación suficientemente poderosa para no distraerse en lo presente. Se ora y se obra como quien está en camino.

Al grupo de los que aceptaron el mensaje del Reino sin escandalizarse, Jesús revela ahora el misterio del Reino.

La condición para recibir esa revelación es ser de los pequeños. Dios eligió a los pequeños, a los pobres; pero a su vez hay que hacerse pequeño para ser de los dichosos llamados a poseer el Reino, a recibir su revelación.

Habría que decir que existe la misma relación entre *pequeñez* y conocimiento del misterio, que la que hay entre conversión y fe. Lo mismo pero en distintos planos. Ser *pequeño* es preparación y condición para ser depositario de los secretos. Pero de nuevo, no hay que entender conocimiento del misterio como pura percepción intelectual. Conocer el misterio es penetrar en los secretos designios de Dios que se refieren a su plan salvífico, y por eso mismo participar de esa salvación.

Probablemente las bienaventuranzas, que están puestas como prólogo al sermón de la montaña, y entonces parecen pertenecer a otra etapa de la vida de Jesús, pertenezcan en realidad a esta etapa; porque *pequeños* y *pobres de alma* son prácticamente sinónimos; hoy lo llamaríamos *humildad*: no creerse superiores a los demás, reconocer la propia indigencia y la necesidad de Dios y del otro; por eso la paz y la pacificación, la serenidad.

El contenido de la revelación de misterio, lo que sólo los apóstoles recibieron de Jesús, se podría resumir así: el Reino no se manifiesta en todo su poder inmediatamente (parábolas del Reino). El Mesías de ese Reino no triunfará inmediatamente, sino que deberá pasar por la pasión y la muerte. El Reino se desarrollará lentamente, en medio de dificultades. Jesús resucitado vendrá al fin como Señor y Juez.

Y hay una ética que corresponde al estado de iniciados en el misterio del Reino, hay una ética que corresponde a ese modo *misterioso* del Reino: los que forman parte del Reino corren la misma suerte del Reino y de Jesús; su suerte, hasta la Parusía, es la persecución y la muerte, el tomar la cruz como Jesús.

Por otra parte, cuando Jesús habla de la futura comunidad, en el discurso eclesástico, la gran ley que da es la de ser pequeños. La autoridad sea como el más pequeño; el más pequeño sea el más grande y así sea tratado.

La ética de los sinópticos como se ve, no es un tratado estructurado como ciencia. El mismo género de los evangelios lo hace imposible. Ni siquiera hay un lenguaje unitario para la ética. Según el punto de vista varía la visión. Uno es el lenguaje como respuesta al fariseísmo, otro como revelación al grupo de los que creen. Y en el segundo, uno es el que lo define todo en función de la Parusia, y otro el que tiene en cuenta la vida de una comunidad en el tiempo. (Y ni siquiera los hemos enumerado todos; probablemente habría que hablar de una *ética con color sapiencial*, con cosas parecidas a normas de buen vivir...).

Esta diferencia de puntos de vista en la doctrina de los sinópticos no aparece sólo en este tema. Es típico de todo el evangelio, y hay que decir que es típico en la vida y las enseñanzas de Jesús. Pablo o Juan tienen, hasta cierto punto, una teología homogénea y coherente porque son *teólogos, pensadores que reflexionan sobre los hechos desde una concepción intelectual*. Jesús no es teólogo en este sentido. Jesús hace presente un hecho nuevo; su misión no fué dar una elaboración intelectual sino comunicar un hecho. Usa palabras, evidentemente, usa conceptos para expresarlo, pero se sirve de todas las formas.

Si se nos permite entender *ética* como el comportamiento que responde a una naturaleza de hombre, a los valores que corresponden a una situación de hombre, se podría resumir la ética de los sinópticos así:

La entrada al *nuevo estado* a la nueva naturaleza y situación, que es el Reino, exige la conversión y la fe.

La condición para penetrar de lleno en el Reino es la *pequeñez*, la pobreza de alma, la humildad.

Pero conversión, fe y pequeñez son además de condiciones de entrada, estado normal y espíritu que anima establemente la conducta.

La norma del miembro del Reino es la caridad, el amor a Dios y al prójimo; sus exigencias son sin límites, y su ideal la misma perfección de Dios, el mismo amor con que Dios ama.

Del hecho que el Reino no llegue a su consumación inmediatamente, conforme al plan de Dios, se sigue el estado de *paciencia en la tribulación*, y vigilancia; vivir en la esperanza.

MIGUEL MASCIALINO

# DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE BIENES SUPERFLUOS Y PROBLEMAS DEL MUNDO ACTUAL

## I. LA DOCTRINA TOMISTA

Lo superfluo de los ricos es lo necesario de los pobres. Poseer bienes superfluos es pues poseer el bien de otro<sup>1</sup>.

Todo lo que Dios nos da más allá de lo necesario, no nos lo da para nosotros, nos lo ha dado para distribuirlo. Si nos lo guardamos, nos guardamos el bien de otro<sup>2</sup>.

Estos textos de San Agustín podrían ser ampliados y comentados con otros de San Basilio<sup>3</sup>, San Ambrosio<sup>4</sup>, o San Gregorio Magno<sup>5</sup>. Son la expresión de una doctrina tradicional en la Iglesia que se prolonga a través de largos siglos y que culmina en la sistematización teológica de los siglos XII y XIII y en especial en la doctrina

<sup>1</sup> S. Agustín, *In Ps. 147, 12*; M. L. XXXVII, col. 1922.

<sup>2</sup> S. Agustín, *In Ps. 219 de tempore*; M. L. XXXVIII, col. 1087.

<sup>3</sup> *Homil. 6 in Luc., 12, 18*; M. G. XXXI, col. 275. Citado por S. Tomás en la II-IIae., a. 5, ad 2: "Si fateris ea tibi divinitus provenisse (scilicet temporalia bona), an iniustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae bravissimè decoretur? Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris quot dare valeres".

<sup>4</sup> *Serm. 81, super Luc. 12, 18*; M. L. XVII, col. 613-614: "Pasce fame morientem; quoniam si non paveris, occidisti".

<sup>5</sup> *Regulae pastorales, Lib. III, 21*; M. L. LXXVII, col. 87: "Admonendi sunt qui nec aliena appetunt, nec sua largiuntur, ut sciant sollicitè quod ea de qua sumpti sunt, cunctis hominibus terra communis est, et idcirco omnibus quoque alimenta communiter profert. Incassum ergo se innocentes putant, qui commune Dei munus sibi privatum vindicant; qui cum accepta non tribuunt, in proximorum nece grassantur, quia tot pene quotidie perimunt, quot morientium pauperum apud se subsidia abscondunt. Nam cum quaelibet necessaria indigentibus ministramus, sua illis redimus, non nostra largimur; justitiae debitum potius solvimus, quam misericordiae opera implemus".

de los grandes escolásticos como San Alberto Magno y Santo Tomás<sup>6</sup>. Lo que los Padres trataron en forma general, con un criterio más bien pastoral, sin pretender una precisión científica, lo encontramos recogido, organizado en sistema, en las enseñanzas del Doctor Angélico. El tema de los bienes superfluos aparece principalmente en el estudio de la obligación de la limosna, aunque se encuentra difuso también en otros tratados.

Los principios de Santo Tomás sobre el tema deben ser entendidos a la luz de su concepción sobre la destinación de los bienes de la tierra.

Recordemos que Santo Tomás suele distinguir tres clases de bienes: Bienes espirituales, bienes del cuerpo y bienes exteriores.

Así dice en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo: *quia homo est id quod est inquantum rationalis et intellectum habens; ideo bona ei, inquantum homo est, principalia, sunt ea quae sunt secundum rationem bona, ut virtutes, in quibus natura intellectiva perficitur... Sunt autem secundario modo bona rationis, quae ad opus virtutis organice et instrumentaliter deserviunt, ut sanitas corporis et res exteriores. Hujusmodi autem non sunt simpliciter bona rationis, sed secundum aliquam mensuram, prout scilicet ad opus virtutis adjuvant; unde Philosophus dicit in x Ethic. c XIII quod superabundantia divitiarum, quae ad opus virtutis impedit, bona fortuna dicenda non est, sed mala*<sup>7</sup>.

La salud del cuerpo y los bienes exteriores deben servir instrumentalmente para el ejercicio de la vida virtuosa; de modo que su ausencia puede ser una traba seria para el desarrollo de esta vida, así como también su exceso o sobreabundancia. Entendemos así cual es el valor que tienen los bienes materiales; deben contribuir al desarrollo total de la persona en sus valores morales e intelectuales y deben estar encaminados a la santificación del alma.

Por eso, porque están relacionados con la vida del espíritu y con el fin último del hombre, por eso enseña el doctor angélico que son comunes por destinación, o sea que Dios los ha destinado para todos los hombres, para que todos se puedan valer de ellos, para que todos puedan usarlos y realizar así su destino eterno.

Todo hombre por ser creatura racional participa de alguna manera del *dominium* que Dios tiene sobre las cosas creadas. Este *dominium* es común a todos y notemos que la palabra no es usada en el sentido romano de apropiación individual sino que significa un

<sup>6</sup> DOM LOTTIN: *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. III, páginas 299-313.

<sup>7</sup> II Sent., Dist. 36, q. 1, a. 1.

poder dado a todos los seres de naturaleza superior sobre los de naturaleza inferior. Por este *dominium* el hombre participa en el gobierno divino sobre el mundo, participa de alguna manera en su divina providencia sobre las cosas colaborando con Dios en dirigir las hacia su fin<sup>8</sup>. A este *dominium* común y universal corresponde una *potestas utendi*. Usar de alguna cosa es dirigirla, aplicarla a su fin. Santo Tomás emplea este término referido al gobierno providencial de Dios sobre todos los seres creados<sup>9</sup>.

Dios tiene una *potestas utendi* y emplea esta *potestas* respecto a los ángeles y demonios: *potestas utendi: ad dominium pertinet divinae maiestatis, cui daemones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit*<sup>10</sup>. La *potestas utendi* de Dios está relacionada directamente con el *dominium* que tiene sobre todos los seres inferiores. Ahora bien, el hombre, que participa de algún modo en el *dominium* divino, tiene también una *potestas utendi* sobre todas las creaturas inferiores a él.

Establecido que hay un *dominium* común y una *potestas utendi* derivada del mismo, Santo Tomás considera legítima la subdivisión de los bienes y su posesión privada.

Esta división y apropiación de los bienes es conveniente para el recto orden de la comunidad, pero no puede ir contra un derecho anterior a ella y que es común a todos los hombres. *Secundum naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus*<sup>11</sup>.

Para que esa división sea adecuada es necesario que se realice equitativamente. Y aquí entra a jugar la justicia distributiva que es la que debe velar para que esa subdivisión de los bienes materiales sea tal que teniendo en cuenta la proporción según las personas cuide que a nadie le falte lo que le es necesario.

Esta justicia distributiva debe estar siempre subyacente en todos los intercambios que se realizan entre los hombres, debe regular constantemente todas las transacciones de la justicia conmutativa

<sup>8</sup> Cf. SPICQ: *Somme theol.* (Ed. de la Rev. des jeunes): *La Justice*, II, páginas 273-302.

<sup>9</sup> Cf. SPICQ: *La notion analogique de dominium et le droit de propriété*, en R. Sc. Ph. Th., 20 (1931), 52-76. IDEM: "Notes de lexicographie philosophique medievale: dominium, possessio, proprietas, chez St. Thomas et chez les juristes romaines", en R. Sc. Ph. Th., 18 (1929), 269-281.

<sup>10</sup> II-IIae., q. 96, a. 2, ad 3.

<sup>11</sup> II-IIae., q. 66, a. 7.

teniendo en cuenta el conjunto de las personas de la comunidad y el conjunto de los bienes<sup>12</sup>.

La distribución ha de hacerse de tal manera que los bienes de que dispone la sociedad se subdividan en forma proporcional considerando las personas en sus distintas funciones dentro de la misma. *Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate*<sup>13</sup>.

Para Santo Tomás, además, hay distintos tipos de sociedades posibles según la clasificación aristotélica: monárquica, aristocrática, o democrática; sus formas corrompidas, tiránica, oligárquica o demagógica y formas mixtas o combinadas.

En cada tipo de sociedad la proporción de la distribución ha de ser diferente. *Quae quidem principalitas in aristocrática communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter*<sup>14</sup>.

Advirtamos que la *principalitas* en una democracia es *secundum libertatem* o sea que las funciones principales pueden ser ejercidas por todos los hombres libres y entonces el criterio en la distribución no puede ser ni la riqueza, ni la nobleza, ni la virtud sino la simple función social.

El olvido de la función de la justicia distributiva es la causa de grandes males y desórdenes. En la concepción liberal de la economía se la desconoce casi por completo. Incluso muchos teólogos católicos a partir del siglo xvi han relegado la función distributiva para los gobernantes solamente y llegaron a considerarla como perteneciente a una justicia de segundo orden porque no obliga a la restitución<sup>15</sup>.

Como lo ha demostrado el P. Dognin O. P., el concepto tomista de justicia distributiva no se refiere únicamente a las obligaciones del gobernante, sino que interviene también en todas las transacciones de la conmutativa, como su alma, dando vida a las relaciones entre los hombres, evitando los excesos y los abusos, regulando las reparticiones y redistribuyendo constantemente, ya que los bienes y las personas están en continuo cambio y exigen ese reajustamiento.

Los dos aspectos que hemos mencionado: legitimidad de la apropiación privada, pero destinación común de los bienes, aparecen resumidos en el texto citado por León XIII en la *Rerum Novarum*:

<sup>12</sup> Cf. DOGNIN: *La justice distributive*, en R. Sc. Ph. Th., 39 (1955), 18-37.

<sup>13</sup> II-IIae., q. 61, a. 2.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. DOGNIN: *La notion thomiste de justice*; en R. Sc. Ph. Th., 45 (1961), 601-640. IDEM: *Economie, jugement distributive et usage commun des biens*; en R. Sc. Ph. Th., 46 (1962), 217-241.

*Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat... Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum* <sup>16</sup>.

Es lícito que el hombre posea cosas propias en cuanto a la *potestas procurandi et dispensandi*; pero en cuanto al uso el hombre no las debe tener como propias sino como comunes.

La *potestas procurandi et dispensandi* se entiende facilmente; es lo que hoy llamamos propiedad privada. Indica una facultad sobre las cosas, un poder que permite cuidar, *procurare*, como cuida un administrador de las cosas del amo; aquí el amo, el *dominus*, es Dios <sup>17</sup>. Hacer que estas cosas cuidadas rindan su fruto, aprovechar y gozar de ese fruto para sí y para los suyos, y dispensar, o sea distribuir según las necesidades y según se considere conveniente.

Es la gestión, dirección o administración principalmente de la tierra que es la primera fuente de riqueza en la Edad Media.

En cuanto a esto, pues, los bienes exteriores pueden ser tenidos como privados. Pero en cuanto al uso deben ser tenidos como comunes. Aquí ya no se trata de la *potestas utendi* común, sino de la aplicación de esta *potestas* consecuencia de la subdivisión de los bienes.

Este texto desorienta a primera vista. El uso de las cosas parece ser lo más privado e incommunicable. Usar una casa, usar para alimentarse el trigo acumulado en el granero, son acciones estrictamente privadas, pero lo que aquí se quiere decir es justamente que ese uso no puede olvidar el destino común de los bienes, que debe ser un utilizar y un consumir de modo distributivo, no llevado por la concupiscencia y la ambición, es decir de tal modo que siempre se tenga presente las necesidades del prójimo: *ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum*.

Debe ser un uso guiado por la intención abierta hacia la comunidad, dispuesto a servirla; por eso en Santo Tomás las expresiones que se refieren a lo que hoy llamamos propiedad privada, tienen implícita siempre una referencia al destino común de los bienes. Así habla de la *proprietas dominii* o sea de la apropiación o subdivisión de lo que ha sido dado a todos; o bien de la *proprietas possessionum* <sup>18</sup>; Santo Tomás nunca usa la expresión derecho de propiedad (*ius proprietatis*) como la usamos modernamente.

<sup>16</sup> II-IIae., q. 66, a. 2.

<sup>17</sup> Cf. BOUVIER: *Le precepte de l'aumône*, Montreal, 1935.

<sup>18</sup> Cf. DOGNIN: *Economie, jugement distributive et usage commun des biens*, loc. cit.

Puede aclarar este concepto de la gestión o administración privada y del uso que debe ser tenido como común, la consideración de la organización económica de la Edad Media que Santo Tomás sin duda tiene en cuenta al elaborar su doctrina.

Ahora bien, en la Edad Media no hay propiedad privada en el sentido estrictamente individualista de la economía liberal. Sobre la misma tierra tienen ciertos derechos y en distinto grado de participación el rey, el señor feudal, el vasallo y el siervo; además existen una gran cantidad de servicios colectivos; hay lugares de pastoreo común, se prohíbe cercar los campos y la propiedad en general no tiene un sentido tan exclusivista como el que le da el derecho romano.

En el siglo XII los juristas se plantean el problema sobre quien es el verdadero dueño de la tierra, el que tiene el *dominium eminens*, (el señor) o el que tiene el *dominium utile* (el vasallo). Las categorías del derecho romano no encajaban plenamente en la estructura medieval<sup>19</sup>.

Podemos entender entonces que para Santo Tomás esta estructura se prolongara teológicamente hasta referirla a Dios mismo: éste es el que tiene el *dominium eminens* sobre todas las cosas y además también el *utile* en su grado máximo. El rey, el señor feudal, el vasallo, tienen en distintos grados de participación, el *dominium utile* en cuanto que Dios les ha conferido como a seres racionales el participar en su gobierno y providencia sobre el mundo.

Estos principios generales son los que sirven de base a la doctrina sobre la comunicación de los bienes superfluos que Santo Tomás desarrolla en especial al tratar sobre la obligación de la limosna.

Encontramos un amplio desarrollo del tema en especial en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, tratado de la penitencia. La doctrina expuesta en la Suma Teológica no ha variado fundamentalmente, pero es más breve y menos explícita<sup>20</sup>.

En el IV Sent. Dist. XV q. II: *de elemosyna*, art. 1, q. 4, se pregunta si la limosna cae bajo obligación de precepto.

Para responder distingue las necesidades que puede tener el hombre con respecto a las riquezas: puede haber cosas que son de absoluta necesidad y otras de necesidad condicionada.

Lo primero es aquello, *sine quo non potest aliquis esse et vivere*<sup>21</sup> lo que sobra de aquí es llamado *superfluum vitae*.

<sup>19</sup> Cf. AUBENAS: *La conception de la propriété depuis les invasions germaniques jusqu'à la revolution. Propriété et communauté*. Ed. Economie et Humanisme, París, 1947.

<sup>20</sup> Textos fundamentales: IV Sent. Dist. 15, q. 2: II-IIae., q. 32.

<sup>21</sup> IV Sent. Dist. 15, q. 2, a. 1, qa. 4, ad 4.

Lo segundo es aquello, *quo indigemus ad honeste vivendum, vel decenter secundum statum nostrum*; lo que sobra de aquí es llamado *superfluum status*.

La respuesta es: *Et ideo praeceptum legis ad hoc obligat ut illud quod superest alicui post subventionem perfectam sibi et sibi conjunctis, respectu utriusque necessitatis, in eleemosynas expendat ad subveniendum aliis respectu utriusque dictarum necessitatum*; y concluye: *et ideo dicitur communiter quod dare eleemosynam de superfluo cadit in praecepto*.

Notemos que se trata de una obligación estricta. Dar limosna aquí no tiene el sentido que comunmente solemos darle hoy de acción supererogatoria. Existe para Santo Tomás también una limosna supererogatoria que es la que da no de lo superfluo sino de lo que es de alguna manera necesario. Pero cuando se trata de repartir lo superfluo, la limosna es obligatoria y se peca gravemente contra un precepto si no se cumple.

Nos preguntamos qué entiende Santo Tomás por bien superfluo.

Lo *superfluum vitae* no ofrece dificultad: es aquello que sobra, una vez satisfechas las necesidades absolutas o primarias. Y son de necesidad absoluta las cosas sin las cuales no se puede vivir, *esse et vivere*; entendemos: alimento, vivienda, vestido. Si faltan, el hombre está en extrema necesidad.

Lo *superfluum status*: es lo que sobra, una vez satisfechas las necesidades, *ad decenter vivendum secundum statum nostrum*; ha de considerarse según la concepción de la época de los distintos *status* sociales.

Santo Tomás distingue fundamentalmente dos *status*: el *status libertatis* y el *status servitutis*, el estado social de los hombres libres y el de los siervos. Además está el *status religiosorum* y el *plebanorum*; el *status clericorum* y el *status monachorum*. Excluye explícitamente de la noción de *status* la diferencia de rico y pobre, tener título de nobleza o ser plebeyo.

Así en la II IIae., q. 183, art. 1, c., dice: *ea quae de facili variantur et extrinseca sunt non constituunt statum, puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi*.

Lo *superfluum status* es pues lo que sobra, después de satisfechas las necesidades que hacen digna la vida de un siervo o de un hombre libre, un clérigo o un monje.

En cuanto a la determinación concreta de las cosas que pueden ser superfluas en cada estado, Santo Tomás se niega explícitamente a entrar en detalles de casuística. Dice que en estas cosas aún agregando mucho no se puede asegurar que no se trate de algo necesario y aún quitando mucho siempre puede quedar lo suficiente para llevar

una vida digna. En última instancia queda librado a la prudencia de cada uno el determinar lo que es necesario para él y lo que es superfluo, teniendo en cuenta sus obligaciones y las personas que tiene bajo su cuidado y manutención.

Pero advierte que si bien el criterio debe ser amplio, tampoco puede ser mezquino, de modo que el temor del futuro incline a guardar lo que no se necesita: *neque oportet occasionem futurae necessitatis praetendere ultra probabilia signa necessitatis; quia est superflua sollicitudo, quam Dominus prohibet Math. 6, 31*<sup>22</sup>.

Considerando que se da lo superfluo, se da la obligación. Se da la obligación de comunicar todo lo superfluo, no una parte o un porcentaje del mismo como lo afirmaron muchos teólogos posteriores<sup>23</sup>. Esta obligación es de justicia; constituye un *debitum legale*. *Per rerum divisionem et appropriationem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, "ex naturali iure" debentur pauperum sustentationi*<sup>24</sup>.

Este *debitum ex naturali iure* sin duda no tiene nada que ver con la justicia conmutativa que rige las relaciones entre los particulares; si no, se llegaría al absurdo de afirmar que el que guarda lo superfluo está robando.

Los autores en general están concordes en afirmar que se trata de la justicia legal o general (Bouvier, Lottin)<sup>25</sup>. Santo Tomás dice: *Tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare*<sup>26</sup>. Lo que significa que se trata de una obligación que tiene el individuo respecto a la comunidad y que el legislador puede intervenir sancionando leyes para urgir el cumplimiento de esta obligación.

Así lo ha entendido Cayetano comentando este texto: el gobernante debe urgir el cumplimiento de la obligación y si el rico no cumple con ella puede y debe quitarle la riqueza superflua de la

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Para Santo Tomás todo lo superfluo se debe al prójimo. Los moralistas del siglo pasado introdujeron tablas de porcentaje y con ellas determinaban la proporción de lo superfluo que había obligación de repartir. Véase BOUVIER, op. cit., y los manuales de moral, v.g. FERRERES, ZALBA, etc.

<sup>24</sup> II-IIae., q. 66, a. 7.

<sup>25</sup> BOUVIER: Op. cit. DOM LOTTIN: *Bulletin de theologie ancienne et medievale* 1935-36. Véase además BESIADÉ: *La justice generale d'après S. Thomas: Melanges thomistes - Bibliotheque thomiste*, n. 3.

<sup>26</sup> II-IIae., q. 118, a. 4, ad 2. Cf. SPICQ: *L'aumône: obligation de justice ou de charité?* Melanges Mandonet n. I. Se trata, según Spicq, de una obligación de justicia en cuanto emana de la existencia de lo superfluo. Pero no es de justicia comunicar lo superfluo a tal persona determinada fuera del caso de extrema necesidad. La comunicación en concreto a un individuo emana de la caridad. De este modo en la acción de la limosna entran las dos virtudes, pero bajo distintos aspectos.

cual era administrador delante de Dios: *Non apparebit difficile quod habens de superfluo nec volens sponte impertiri indigentibus potest a principe cogi ad subventionem indigentium... tamquam auferendo dispensationem divitiarum commissam diviti ab ipso indigno. Nam iuxta sanctorum doctrinam divitiae superfluae non sunt diviti nisi ut dispensatori concessae a Deo, ut habeat meritum bonae dispensationis... Et ideo indigentibus fit iniuria non dispensando superflua, quam iniuriam princeps, qui custos iusti est, "ex officio auferre potes et debet", si constat evidenter*<sup>27</sup>. Se dirá que si se cumplieran estas prescripciones pronto desaparecerían los ricos.

Este es justamente el ideal deseable de sociedad que propone Santo Tomás comentando a Aristóteles, cuando trata de probar en la Lect. X del Libro IV del comentario a la Política que la ciudad ideal es la que no tiene ciudadanos demasiado ricos ni demasiado pobres; lo que por otro lado es perfectamente coherente con lo que hemos dicho sobre el destino espiritual de los bienes terrenales y sobre la traba que puede significar el exceso de bienes así como su ausencia<sup>28</sup>.

Notemos que hasta ahora no hemos hablado de la extrema necesidad. Es que para Santo Tomás los bienes superfluos son por sí mismos un título de obligación. Basta que se posean para que la obligación exista de comunicarlos al prójimo, de comunicarlos en su totalidad, sin reservarse nada y esto aunque no se de la extrema necesidad del prójimo: *etsi pauperes extremae necessitatis non compareant*<sup>29</sup>.

La extrema necesidad es considerada como un caso especial, el caso límite que puede presentarse. Si alguna vez el prójimo llega a estar en extrema necesidad, entonces hay obligación de darle lo que necesita aunque uno no posea bienes superfluos, (se entiende de lo *superfluum status*, pues uno no puede normalmente poner en peligro la propia vida y la de los suyos para socorrer al prójimo):

<sup>27</sup> CAYETANO: In II-IIae., q. 118, a. 4, ad 2.

<sup>28</sup> Cf. SPICQ: *Le droit de propriété*; Somme Theologique: La justice II. Hace notar que para Aristóteles y Santo Tomás cierta nivelación proporcional de las riquezas es la regla misma de la justicia y que esto es coherente con el ideal bíblico manifestado en la legislación del A. T. en la ley del jubileo. Además, los Sumos Pontífices en sus encíclicas sociales consideraron siempre como un mal gravísimo la desproporción desorbitada entre las riquezas de unos pocos y la miseria de grandes muchedumbres. JUAN XXIII considera que las desigualdades deben atenuarse lo más posible. Así dice en la *Mater et Magistra*: "Es necesario vigilar atentamente y emplear medios eficaces para que las desigualdades económico-sociales no aumenten, sino que se atenúen lo más posible". II, 13. Ver, además, II, 12, y Pío XI: *Quadragesimo anno*, II, 2.

<sup>29</sup> IV Sent. Dist. 15, q. 2, a. 1, q. 4, ad 4.

*dare eleemosynam de superfluo, cadit in praecepto; et similiter etiam dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; dare autem de eo quod est necessarium secunda necessitate non autem de eo quod est necessarium necessitate prima, quia hoc esset contra ordinem caritatis*<sup>30</sup>.

Se trata de casos independientes en los cuales hay obligación; de dos títulos de obligación: uno, el caso general de la existencia de lo superfluo; el otro, caso límite, el de la extrema necesidad.

Y hay que recalcar claramente que son dos títulos de obligación independiente, pues esta doctrina se oscureció y fué mal interpretada a partir del siglo xv.

A partir de esa fecha encontramos teólogos que deformando el pensamiento de Santo Tomás hablarán de dos títulos conjugados de obligación; o sea que consideran que la obligación solamente se da cuando se unen los dos casos simultáneamente: hay bienes superfluos y hay extrema necesidad; si no se dan las dos circunstancias conjugadas, la obligación no existe; con lo cual la misma queda totalmente diluída.

El P. Goreux s. j. ha demostrado cual fue el verdadero pensamiento de Santo Tomás, cómo éste fue auténticamente interpretado en este tema por Cayetano, quien reaccionó contra los que en su tiempo deformaban la doctrina tomista, y cual fué el origen de esas deformaciones. En este punto ya no puede haber ninguna duda<sup>31</sup>.

Queda por aclarar cuales son las características de la obligación en el caso de la *extrema necessitas* o como es llamada en otra parte la *urgens necessitas*; la distinción entre necesidad extrema, grave y común es desconocida por Santo Tomás y solamente es introducida posteriormente.

Cuando se da la *extrema necessitas* las cosas se vuelven comunes. *Quando alius est in status extremas necessitatis, efficiuntur sibi omnia communia. Unde etiamsi per violentiam vel furtum acciperet, non peccaret*<sup>32</sup>.

Cuando alguien carece de los elementos necesarios para vivir, sin los cuales el hombre enferma y muere, en ese caso tomar las cosas por violencia no es pecado porque ya no hay propiedad, *efficiuntur sibi omnia communia*, para el que está en esas circunstancias.

Vuelve a entrar en juego la doctrina sobre la destinación común de los bienes. La apropiación de los mismos no puede ir en contra de la vida de los hombres, para lo cual éstos han sido dados

<sup>30</sup> IV Sent. Dist. 15, q. 2, a. 1, q. 4, corpore.

<sup>31</sup> GOREUX: *L'aumône et le régime des biens*; en Nouvelle Rev. Theologique, 59 (1932), 117-131 y 241-254.

<sup>32</sup> IV Sent. Dist. 15, q. 2, a. 1, q. 4, ad 2.

a la humanidad. Por eso cita la frase lapidaria de San Ambrosio: *Pasce; si non paveris, occidisti*. Si no alimentas al necesitado, eres su asesino. Se trata de lo necesario para el individuo y para todos los que tiene bajo su custodia.

La extrema necesidad no es considerada en un sentido meramente individual. Santo Tomás considera el caso en que el necesitado toma algo para sus padres necesitados.

En esta misma cuestión<sup>33</sup> se pregunta sobre el momento en que en este caso entra a regir la obligación. Cuando aparezcan signos probables de extrema necesidad futura: *quando apparent signa probabilia extremae necessitatis futurae, nisi ei subveniatur... non enim expectanda est ultima necessitas, quia tunc forte non posset juvari natura jam fame vel siti consumpta*.

La obligación de ayudar al prójimo entra en vigencia ni bien se dan signos probables de extrema necesidad, no se ha de esperar a que la necesidad se presente, pues entonces puede ser demasiado tarde.

Resumiendo: para Santo Tomás los bienes de la tierra han sido dados al hombre para que le sirvan instrumentalmente para desarrollar su vida espiritual. Por eso tienen un destino común; son para todos los hombres, pues todos están igualmente llamados al fin sobrenatural.

El que posee riquezas es un simple administrador delante de Dios. Por lo tanto, si ciertamente tiene una potestas procurandi et dispensandi, ésta está limitada por un uso común y distributivo. De allí se sigue que si posee bienes superfluos que no necesita para sí, tenga la obligación grave de comunicarlos al prójimo. Esta es una obligación de justicia, hasta el punto que los gobernantes pueden exigir su cumplimiento por la ley.

En el caso de extrema necesidad los bienes se vuelven comunes. Hay obligación de sustentar al necesitado aunque no se tengan bienes superfluos. Si esto no se realiza, el necesitado puede tomar para sí y para los suyos, aun por la violencia, lo que necesite.

## II. LAS CIRCUNSTANCIAS MODERNAS.

Las circunstancias han cambiado ciertamente. Santo Tomás escribía en una sociedad feudal, organizada muy simplemente, en que se desconocía el valor del capital, en que se consideraba el dinero como infructuoso y se prohibía el préstamo a interés; en que no

<sup>33</sup> IV Sent. Dist. 15, q. 2, a. 1, q. 4, ad 4.

había grandes maquinarias y el único instrumento de producción era prácticamente la tierra.

Aplicar la misma doctrina a nuestra época parece imposible. No es de extrañar que muchos teólogos la abandonaran a principios del siglo XVI, precisamente cuando las circunstancias económicas habían cambiado, y que otros se confundieran en su aplicación desvirtuándola en la práctica.

Sin embargo, si las circunstancias han cambiado, los principios no pueden haber cambiado, a no ser que afirmemos que nunca fueron verdaderos.

En realidad, ningún teólogo jamás negó la validez de las verdades enunciadas por Santo Tomás respecto al uso de los bienes terrenales. Solamente en la aplicación disentían, y los Sumos Pontífices fundaron toda su doctrina social sobre textos de Santo Tomás<sup>34</sup>.

Hoy esas verdades han sido estudiadas muy a fondo por muchos autores, y cada vez son más los que comprenden que no sólo siguen teniendo vigencia teórica, sino que en la práctica de su aplicación depende la solución de los grandes problemas que aquejan a nuestro tiempo.

Veamos en primer lugar las características principales de las nuevas circunstancias en lo que se refiere a nuestro tema.

Jacques Leclercq ha hecho notar que una de las características de nuestra civilización es la abundancia de medios económicos y técnicos que permiten una producción en gran escala y cantidad; tomada la humanidad globalmente, nos encontramos por primera vez en la historia con una civilización para la cual no es un imposible concretar la aspiración de asegurar un mínimo de bienestar a todos los hombres<sup>35</sup>.

Lo que en la Edad Media no podía ni ser soñado porque no había medios técnicos, hoy puede realizarse: la humanidad cuenta con los medios para producir bienes materiales en abundancia suficiente como para que a nadie le falte. Si todavía hay grandes poblaciones que padecen de hambre y miseria, no se trata ya de un problema de producción, sino de un problema de repartición<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Santo Tomás es el único teólogo escolástico que es citado en las encíclicas sociales. Tanto León XIII, como Pío XI, Pío XII y Juan XXIII fundan sus enseñanzas sobre la doctrina de Santo Tomás. Un conocimiento profundo de la mente de los Sumos Pontífices en sus documentos sociales exige el estudio de Santo Tomás.

<sup>35</sup> JACQUES LECLERCQ: *Le chrétien devant l'argent*. París, 1957; hay versión castellana (Colección: Yo sé, Yo creo).

<sup>36</sup> Se entiende tomando a toda la humanidad como un conjunto; si se consideran a las naciones en forma aislada, es evidente que el problema de la pro-

Actualmente la humanidad tiene que enfrentarse con el problema de la distribución de los bienes; es el problema de los países subdesarrollados en relación a los más desarrollados, el de los sectores menos favorecidos en cada nación frente a los más prósperos.

La producción con los medios técnicos con que hoy contamos puede ser suficiente para que vivan en relativo bienestar todos los hombres del globo terráqueo; incluso hay países para los cuales es un problema grave la superproducción.

Recalquemos que se trata de una circunstancia totalmente nueva. En la Edad Media el hambre y la miseria se producían por falta de producción, y aun repartiendo todo lo existente, el hambre era una fatalidad insuperable. Hoy, si se rompieran ciertas barreras entre las naciones y se intensificara el sentido de responsabilidad solidaria, el hambre podría desaparecer rápidamente, así como prácticamente ya están en vías de desaparecer ciertas pestes y epidemias.

La doctrina de Santo Tomás vuelve a tener nuevo brillo en este mundo nuevo; puede ser el aporte cristiano que dé luz y oriente la solución de un nuevo problema técnico de otro orden: el problema de la distribución.

Las naciones deben encontrar una técnica de distribución que contemple las normas de la justicia. Todas las crisis sociales no son otra cosa que los intentos, los tanteos que realiza el hombre por descubrir un aparato técnico en forma de instituciones, leyes, organización, formas de intercambio comercial, etc., que permitan una mejor distribución y aseguren la paz y armonía social.

Frente a las nuevas circunstancias el concepto de limosna se amplía enormemente. El punto de vista medieval pasa a segundo plano. No se trata solamente de una acción limitada por la que se puede solucionar la situación de algunas personas. En la Edad Media no se podía solucionar la situación social de grandes muchedumbres. Esto no se imaginaba como posible. Hoy, por el contrario, la planificación social, la organización, pasa a primer lugar.

Las palabras de Cristo (Mt. 25, 34-43): alimentar a los hambrientos, vestir a los desnudos, se pueden cumplir hoy en forma totalmente nueva por medio de una estructura social que permita una mejor distribución.

ducción está muy lejos de estar resuelto. Pero hay un deber de solidaridad humana que debe romper las barreras. Véase *Mater et Magistra*, III, 42: "Hay naciones en que se producen bienes de consumo y sobre todo productos agrícolas con exceso; mientras hay otras en que grandes sectores populares luchan contra el hambre y la miseria: razones de justicia y de humanidad piden que las primeras vengán a socorrer a las segundas". Es la doctrina de los bienes superfluos aplicada a las relaciones internacionales.

Las afirmaciones tradicionales sobre la limosna vienen a corresponder a lo que hoy llamamos redistribución de los bienes.

Otro de los aspectos que caracterizan a nuestra civilización y que la distinguen fundamentalmente de la medieval es el de la abundancia de los medios de confort.

En otro tiempo la vida era muy simple y primitiva tanto para el rico como para el pobre. La diferencia se daba en la comida, en el vestido y en la casa. Pero tanto el rico como el pobre debían iluminarse a vela o aceite, tenían que realizar viajes sumamente largos e incómodos, sufrían el calor y el frío por igual, padecían de las enfermedades y epidemias cuya causa desconocían, poseían muy escasos medios de información y de cultura.

Hoy el progreso ha hecho cambiar radicalmente las condiciones de vida.

Además, cada vez cobran mayor importancia la instrucción, la higiene y la previsión social.

Actualmente, un mínimo de instrucción es absolutamente indispensable para poder desenvolverse en la vida y ganar el sustento.

Lo mismo puede decirse de la higiene y de los medios que preservan de la enfermedad o la atacan a tiempo para eliminarla.

En ciertos países más avanzados la previsión social y los seguros en todas sus formas y modalidades crean condiciones óptimas para asegurar al hombre contra el infortunio y permitirle en todas las circunstancias previsibles una subsistencia humana.

En este mundo nuevo, en que las condiciones de vida son tan diferentes, cabe interrogarse sobre el sentido que pueden tener las enseñanzas de Santo Tomás sobre la extrema necesidad y sobre los bienes superfluos.

Empecemos por analizar la extrema necesidad.

Para Santo Tomás se da extrema necesidad cuando se carece de lo necesario para vivir, o sea, cuando no se tiene aquello sin lo cual el hombre enferma y muere.

Considerando las circunstancias modernas, parece que podemos afirmar que las fronteras de lo que puede ser considerado de extrema necesidad se han ensanchado enormemente.

Hoy no sólo debe considerarse de necesidad primaria o absoluta el alimento, el abrigo, la vivienda; sino también la higiene, los medios que preservan la salud y los que atacan la enfermedad.

Hoy sabemos que no solamente lleva a la enfermedad y a la muerte la falta de comida, sino que también la subalimentación, la que carece de las calorías necesarias o de las vitaminas y minerales indispensables.

Hoy sabemos que la falta de higiene, la vivienda insalubre, húmeda o sin ventilación, son un factor de mortandad infantil y que en muchas regiones el porcentaje enorme de niños que muere antes del primer año se debe a estas causas<sup>37</sup>.

Por eso, hoy el progreso nos pone frente a una paradoja notable. Es evidente que el mundo ha mejorado sus condiciones materiales; pero también que son mucho más hoy los hombres que padecen extrema necesidad y que, por lo tanto, la obligación que la misma engendra es hoy día más urgente.

Al conocer mejor los medios de combatir la muerte y la enfermedad, es mucho mayor la responsabilidad de poner en uso esos medios.

Al conocer mejor las leyes que rigen la vida y las cosas necesarias para mantenerla, se agranda el número de los objetos indispensables y, por lo tanto, también la indigencia de los que no los poseen.

La caridad cristiana tiene un campo totalmente nuevo en que ejercerse; una nueva forma de asistir al enfermo es poner los medios para que las enfermedades sean prevenidas, la medicina esté al alcance de todos y nadie carezca de los medicamentos necesarios.

En cuanto a la obligación de asistir a los que están en esta situación, parece que también aumenta si se considera otro aspecto.

Santo Tomás decía que no había que esperar hasta el último momento; que la obligación urgía ni bien había signos probables de extrema necesidad futura: *non enim expectanda est ultima necessitas quia tunc forte non posset juvari natura*<sup>38</sup>.

Hoy los signos probables de extrema necesidad se pueden diagnosticar con toda precisión; la medicina preventiva y la encuesta sociológica muestran claramente dónde y por qué se da la extrema necesidad.

En otro tiempo podía valer como excusa la ignorancia. Hoy los medios de información penetran de tal manera nuestra vida y acercan de tal modo la vida de unos hombres con la de otros, que ya nadie puede alegar ignorancia. La extrema necesidad de un asiático hoy está más cerca nuestro de lo que podía estar en otra época la de un campesino respecto a su señor. ¿Qué diremos, pues; de la necesidad de los cinturones de miseria que rodean hoy a las grandes ciudades?

Agreguemos a esto el aspecto necesidad de instrucción.

La instrucción ha venido a ser una necesidad económica y puede

<sup>37</sup> Cf. LEBRET: *Suicide ou survie de l'Occident?* París, 1957. Versión castellana abreviada en: *El drama del Siglo*.

<sup>38</sup> IV Sent. Dist. 15, q. 2, a. 1, q. 4, ad 4.

decirse que el hombre está necesitado hoy de instrucción como lo está de pan o de vestido. El que no tiene un mínimo de conocimientos es un hombre desplazado, y a medida que avanza la civilización, la capacidad técnica va siendo tan importante como los brazos y las manos, sin los cuales no se puede trabajar y ocupar un lugar digno en la sociedad. La instrucción, en muchos casos, se vuelve un bien vital, algo de primera necesidad.

Si el que carece de instrucción mínima es como un hombre que carece de manos para trabajar, se comprende que la gravedad de la situación del padre que no puede mantener la educación de sus hijos, se hace cada vez mayor a medida que el mundo se tecnifica, y que esta situación está muy cerca de la extrema necesidad.

Si la extrema necesidad ha ensanchado sus fronteras, en el sentido que hoy son mucho más las necesidades primarias con las consecuencias de responsabilidad más aguda por el mayor conocimiento y la abundancia de los medios técnicos, veamos qué se puede decir hoy sobre los bienes superfluos.

Veremos que también aquí la frontera se ha ensanchado: las necesidades secundarias también han aumentado su campo, por eso no tan fácilmente se puede considerar superfluo lo que en otro tiempo podría serlo.

Aunque en la antigüedad los hombres se iluminaban a vela y recurrían al agua de pozo, no por eso podremos considerar hoy la luz eléctrica y el agua corriente como un bien superfluo. Estos bienes, sin los cuales ciertamente se puede vivir, son, sin embargo, de necesidad segunda, pues son los que justamente hacen que se pueda vivir *decenter secundum statum*, para usar la frase de Santo Tomás.

Lo mismo digamos de ciertos medios de información y cultura, como la radio y el cine, o ciertos mecanismos para aliviar las tareas del hogar, mejorar el transporte o facilitar el descanso.

Si queremos emitir un juicio valorativo sobre los mismos, será útil recurrir a los principios enunciados.

La subordinación de los bienes exteriores a su fin espiritual nos hará comprender que hay un aspecto positivo en el confort, en cuanto que ciertos objetos de la técnica moderna pueden facilitar la elevación del espíritu a las cosas superiores, liberando al hombre del peso y la opresión de situaciones materiales desfavorables. Pero que también puede haber un peligro: cuando sobreabunda lo exterior, lo interior puede quedar ahogado, y la prudencia cristiana buscará también aquí el justo medio que caracteriza la virtud.

Estos bienes no serán considerados superfluos si se usan con discreción y teniendo en cuenta la subordinación de los fines.

Sí, en cambio, lo serán si su uso, en lugar de ayudar, entorpece y embota el espíritu.

Santo Tomás, sabiamente, rehusa entrar en detalles casuísticos. La prudencia cristiana dirá a cada uno lo que es superfluo para él, y cada caso será distinto según las necesidades.

Sin embargo, puede haber un aspecto nuevo dadas las circunstancias modernas. Si la información, la ciencia y la técnica hacen que de alguna manera la extrema necesidad de los pobres esté hoy siempre presente junto a la riqueza de los poderosos, entonces nunca será justificable el lujo excesivo ni los gastos extraordinarios en objetos de utilidad dudosa, por más que en algún caso, considerado aisladamente y sin referencia al medio social general, podría parecer que se trata de comodidades y bienes que en sí no son superfluos.

Para Santo Tomás la presencia de la extrema necesidad obligaba a renunciar aun a lo que no es superfluo. La extrema necesidad, extendida en el mundo de hoy a grandes multitudes, obliga a una vida moderada y sobria a todos los sectores de la población.

Santo Tomás habla de lo *superfluum status*, dando a entender que en cada *status* hay una cantidad de bienes necesarios y otros que no lo son. Muchas veces se interpreta este *status* traduciéndolo como rango social. Según el rango social, habría un límite distinto en lo superfluo.

Me parece que esta interpretación no es del todo exacta. En las obras de Santo Tomás jamás se emplea el término *status* para designar lo que hoy llamaríamos rango social; lo excluye explícitamente en el texto que hemos citado anteriormente, II-IIae., q. 118, a. 3<sup>99</sup>. *Status* se refiere a la diferencia entre siervos y libres o entre clérigos y laicos, y no a la jerarquía social fundada en las funciones o en el dinero.

En el comentario a la Política, IV, Pol., lect. 3, cuando habla de las funciones sociales las llama *gradus*; pero Santo Tomás nunca dice *superfluum secundum gradum*.

Parece, pues, que cuando se trata de hombres libres, el límite de lo superfluo no tiene diferencias rígidas, sino solamente funcionales.

Así, en IV, Politicorum, lect. 10, nos dice que el ideal es que los gobernantes no sean ni ricos ni pobres; y en el comentario a la Ética, cap. V, lect. 11, habla de los honores del rey como de un salario que le proporciona el pueblo por su trabajo y que debe contentarse con eso, rechazando el afán de lucro.

Esto nos lleva a pensar que en el concepto de Santo Tomás, en una sociedad donde los hombres son libres, las diferencias en los

<sup>99</sup> Cf. DEFERRARI, BARRY, MCGUINNESS: *A lexicon of Saint Thomas Aquinas*.

bienes de que deben disponer se debe basar fundamentalmente en la función social. En una sociedad donde no hay estamentos, vivir *decenter secundum statum* es disponer de los bienes necesarios a la función y es superfluo lo que no corresponde a esa función.

En este punto es interesante mencionar el criterio que pone Häring sobre los bienes superfluos. Häring rechaza el criterio de vida según su rango. Es una norma que frecuentemente ha sido mal usada, dice: *Pues la experiencia lo prueba, los ricos en general aceptan difícilmente la idea de que deben reajustar su tren de vida de acuerdo a la miseria general. Es contrario a la justicia social que una clase reivindique como exigido por su rango un "standard" de vida lujoso, mientras que grandes sectores de la población viven en la indigencia. Lo peor sería que la teología moral reforzara todavía esta conciencia errónea con una doctrina discutible sobre la vida según su rango*<sup>40</sup>.

El criterio que propone es una norma relativa y aproximativa; es la relación entre los bienes que se tienen por una parte y la medida de la miseria en juego por la otra. Cuando los bienes que se poseen y el tren de vida que se lleva resultan claramente desorbitados en relación a la miseria general, este tren de vida, según Häring, tendrá que ser reajustado de acuerdo a esa miseria, y esos bienes tendrán que ser determinados como superfluos.

Me parece que es una forma moderna de enunciar los principios que hemos considerado. Una diferencia de riqueza exorbitante, lujo excesivo por un lado y miseria desesperante por el otro, no puede ser aceptable para la moral cristiana<sup>41</sup>.

Aquí se presentan simultáneamente los dos títulos de obligación: sobreabundancia y necesidad extrema. La última, como caso límite, despierta y pone en evidencia la existencia de lo superfluo para aquellos que no lo han advertido antes.

Pero, podrá preguntarse: ¿qué hacer con lo superfluo? Repartirlo entre centenares de mendigos, como hacían muchas veces los señores en la Edad Media, es absurdo: sería despilfarrar la riqueza, que, en cambio, invertida, podría fructificar y beneficiar a todos<sup>42</sup>. Además, Santo Tomás, cuando habla de bienes superfluos, no piensa como hoy en los bienes de capital. Se puede hacer un bien mucho mayor invirtiendo el dinero y creando fuentes de trabajo.

Ciertamente, la solución no está en malgastar las riquezas re-

<sup>40</sup> HÄRING: *La loi du Christ*, t. III: La charité fraternelle et les besoins temporels du prochain, pág. 159.

<sup>41</sup> Es lo que condenan Pío XI y JUAN XXIII en los textos que hemos mencionado, notas 28 y 44.

<sup>42</sup> Cf. DIMONT: *Charity, Almsgiving*; en: *Hastings: Encyclopedia of religion and ethics*.

partiéndolas en forma absurda. Lo importante es que éstas sean puestas al servicio de la sociedad. Que si los bienes superfluos se invierten en alguna industria, los frutos de la misma vayan realmente a manos de los que trabajan en ella y no queden retenidos.

Muchas veces se crean fuentes de trabajo por medio de inversiones, pero las fuentes de trabajo se deben entender como fuentes de vida y de vida digna. No basta dar trabajo, si el mismo esclaviza en lugar de liberar.

En la época de Santo Tomás el principal medio de redistribución de la riqueza era la limosna; hoy hay otros medios para hacerlo, pero siempre la obligación subsiste.

Leamos a Pío XI en la *Quadragesimo anno*: "El que emplea grandes cantidades en obras que proporcionan mayor oportunidad de trabajo, con tal que se trate de obras verdaderamente útiles, practica de una manera magnífica y muy acomodada a las necesidades de nuestros tiempos la virtud de la munificencia, como se colige sacando las consecuencias de los principios establecidos por el Doctor Angélico".

La justicia distributiva no es función exclusiva del estado, sino que los particulares han de practicarla, mirando siempre en el uso de los bienes al bien común y recordando que todos los hombres tienen los mismos derechos a la vida, y a una vida digna según su función.

Pero según los principios enunciados, podemos afirmar que para Santo Tomás también al gobernante le cabe un papel fundamental. Hoy el estado cuenta con medios que no estaban a su alcance en otros tiempos. Tiene a su disposición amplias posibilidades para cuidar de la justicia en la distribución de las riquezas.

Los bienes superfluos de los particulares, en muchos estados modernos se redistribuyen por medio de los impuestos. Un buen régimen impositivo, que contemple las necesidades de las clases populares y que grave a las grandes fortunas, puede contribuir enormemente a un orden de justicia y de paz.

La redistribución se realiza también hoy por otros métodos. Ciertos servicios públicos, en los estados más avanzados, constituyen una forma de ejercicio de la justicia distributiva hasta ahora no sospechada.

Así, la instrucción y la salud se han vuelto cuestión pública. Los estados comprenden que se trata de bienes de primera necesidad y que, por lo tanto, todo ciudadano tiene por igual derecho a ellos.

Lo mismo digamos de las formas de seguros y previsión social; son bienes necesarios y el estado debe procurar que a nadie falten.

Las naciones modernas pueden, además, redistribuir lo superfluo por medio de subsidios, favoreciendo así a los sectores más necesi-

tados de la producción, o a determinadas instituciones, ayudando por la reducción de precios en servicios públicos a obreros o a estudiantes.

Esto no excluye la posibilidad de tomar en ciertos casos medidas más enérgicas, cuando la necesidad sea urgente. Recordemos que se trata de obligaciones de justicia legal: puede haber leyes que obliguen a dar lo superfluo y puede haber sanciones y expropiaciones, como lo afirmaba Cayetano.

El P. Vermeersch dice que: *la comunidad posee sobre lo superfluo el mismo derecho que en la extrema necesidad un indigente puede ejercer sobre cualquier bien. El indigente tiene derecho a tomar y por lo tanto adquirir; la comunidad puede reclamar lo superfluo y adquirirlo por su órgano legítimo (el estado) en cuanto el bien común se encuentre afectado* <sup>43</sup>.

Estas circunstancias dolorosas en que grandes bienes se encuentran retenidos por unos pocos, mientras que las muchedumbres padecen miseria, son por desgracia una realidad en muchas partes del globo, como lo señala Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra* <sup>44</sup>: *Una profunda amargura embarga nuestro ánimo ante el espectáculo inmensamente triste de innumerables trabajadores de muchas naciones y de enteros continentes, a los cuales se les da un salario que les somete a ellos y a sus familias a condiciones de vida infrahumana. . . . En algunas de esas naciones la abundancia y el lujo desenfrenado de unos pocos privilegiados contrastan de manera estridente y ofensiva con las condiciones de extremo malestar de muchísima gente*

No se trata en estos casos de actos aislados de injusticia, sino de toda una situación injusta, de un estado de injusticia.

A los cristianos corresponde sentir sus entrañas conmovidas ante la muchedumbre hambrienta y, como Jesús, proveer a sus necesidades por los medios técnicos modernos que Dios puso al alcance del hombre para su bien y que, como instrumentos de la tierra, están destinados a servir para elevar el alma hacia las cosas del cielo.

PEDRO GELTMAN

<sup>43</sup> VERMEERSCH: *Crise sociale et théories réformistes*; citado por Danielou en *Etudes*, 217 (1933), 165-181.

<sup>44</sup> *Mater et Magistra*, II, 12.

# LA TEOLOGÍA DE LA FE EN SAN ALBERTO MAGNO \*

## II. EL DINAMISMO DE LA GRACIA EN LA FE Y SU PREPARACIÓN RACIONAL

Para introducirnos en este segundo aspecto de la teología medieval de la fe, tomaremos como punto de referencia las diversas exégesis de la definición de la Epístola a los Hebreos dadas por los predecesores de Alberto, lo que nos permitirá descubrir los respectivos puntos de vista acerca del problema que nos ocupa, mostrando simultáneamente su conexión con la doctrina del párrafo precedente.

Tanto Guillermo de Auxerre como Alejandro de Hales y Felipe sostienen que la definición paulina no se aplica sino a la fe formada, especialmente en razón de la partícula "substantia", lo que, por otra parte, no les impide detenerse sobre todo en el análisis del término "argumentum". Cada uno de estos autores presenta sus matices peculiares, aunque en el fondo se trata para todos ellos de explicar de manera conveniente el origen de la certeza de la fe infusa sin destruir o falsear el proceso suprarracional de este singular acto cognoscitivo.

*Guillermo de Auxerre*, que había hecho de la fe formada la única verdadera fe (por oposición a la fe informe), atribuye a dicha definición la virtud de expresarla enteramente, de modo que los diferentes términos no son sino aspectos de la misma realidad. Los artículos de la fe son "principia per se nota", es decir que el intelecto, bajo la luz de la gracia, encuentra en ellos la causa de su adhesión: Dios<sup>67</sup>. Pero este maestro interior no se revela como un objeto de

\* Continúa del número anterior, págs. 35-54.

<sup>67</sup> *Summa Aurea*, III, tr. 3, c. 1, q. 1, fol. 131 v: "Quarto modo dicitur fides argumentum non apparentium propter articulos fidei, qui sunt principia per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem. Fides enim, quia soli veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam, quare credat eis, scilicet Deum, sicut in alia facultate intellectus in hoc principio «omne totum est maius sua parte» causam invenit, per quam cognoscit illud; quoniam si in theologia non

especulación, ni como un puro testigo que garantiza los artículos; más bien se debe decir que El se ofrece obscuramente como fin último, beatitud de la inteligencia, pues recordemos que es en cuanto tal que Dios debe ser “estimado” por ese curioso intelecto especulativo de Guillermo, enteramente concebido para satisfacer a las exigencias de su teoría.

En tal perspectiva, es natural que el proceso racional que conduce a la verdadera fe le sea exterior e insuficiente. Más aún, se debe exigir su renuncia a fin de que la gracia pueda acabar su obra, llevándonos hasta el nivel de la fe-virtud<sup>58</sup>.

La posición de *Alejandro de Hales* es enteramente diferente. Siendo para él la fe informe sobrenatural y esencialmente idéntica a la fe formada (aunque separable si le falta la afección correspondiente), explica los términos de la definición paulina (la cual no se aplica en su totalidad sino a la sola fe formada) de modo que el “ar-

essent principia, non esset ars vel scientia. Habet ergo principia scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota non extrinsecus aliqua probatione indigentia. Sicut enim hoc principium «omne totum...» habet aliquantam illuminationem per modum naturae illuminantis intellectum, ita hoc principium «Deus est remunerator omnium bonorum» et alii articuli habent in se illuminationem per modum gratiae, qua Deus illuminat intellectum...». *Ib.*, c. 2, q. 3, fol. 135 vb: “...Ad tertio obiectum dicimus, si etiam praelato suo haeresim credit quicumque simplex, nec excusatur, quoniam nec si angelus de caelo praedicet hoc, sic est credendum ei; quoniam *quilibet habet prope se supremum praelatum scilicet Deum*, de quo debet dicere: *Audiam quid loquatur in me Dominus. Hunc praelatum principaliter et maxime debet sequi quilibet christianus, quantumcumque potest. Quod si fecerit, non decipietur ab aliis praelatis...*”. Sobre Dios “magister interior”, cf. IV (sin ulteriores divisiones), 254 va.

<sup>58</sup> II, tr. 11, a. 1, q. 4, fol. 65 ra: “Ad hoc quod aliquis credat credulitate formata, oportet quod abneget semetipsum, i. proprium sensum et carnis intellectum obsequium Christi ad oboediendum Deo et primae veritati, et quod nulli rationi innitatur, sed soli auctoritati primae veritatis. Et si ei fiat aliqua argumentatio quantumcumque apparens in contrarium, cuius etiam causam phantasie non statim prima fonte cognoscat, debet eam reputare paralogismum: et qui sic ducitur, movetur supra se”; y fol. 65 rb: “Sed ut vere et plene credat, necesse habet soli veritati primae purae et nudae penitus inhaerere nullam certitudinem extrinsecam requirendo. Quod non potest nisi gratia fidei illustretur”. Estos dos textos juntos muestran la unidad de los dos momentos: renuncia a la propia inteligencia y apoyo en la Verdad Primera. Guillermo ha marcado al mismo tiempo la distinción y la continuidad de las dos gracias: la gracia precedente o “praeambula illuminatio ad veram fidem” (II, tr. 26, c. 1, q. 2, fol. 84 ra) que logra en nosotros esa abnegación de la inteligencia natural, y nos dispone por lo mismo a la iluminación misteriosa del maestro interior, segunda gracia que realiza en nosotros la “aestimatio” del bien divino. Pero no ha de verse aquí una alusión a la relación de la gracia con la fe informe, contrariamente a lo que parecen pensar tanto P. ROUSSELOT, “*Remarques sur la notion de foi naturelle*”, *Recherches de Sc. Religieuse*, 1913, pág. 11, como G. ENGLHARDT, “*Die Entwicklung...*”, l. c., pág. 224 y n. 26.

gumentum” es la expresión de la certeza esencial de la fe, y que, por lo tanto, se encuentra también en la fe informe. En la medida en que sus textos, relativamente poco numerosos y no muy desarrollados, permiten ver claro, Alejandro parece concebir el carácter inmediato del conocimiento de fe, fruto de la iluminación divina, como una imposición de la verdad de los artículos<sup>59</sup>, por medio de los cuales Dios se nos comunica y se hace conocer, más aún, y si se nos tolera la expresión, como una especie de “evidencia” de la existencia cierta de las verdades propuestas<sup>60</sup>, conocimiento sin embargo oscuro, pues se trata de Dios o de las realidades divinas que se comunican a nosotros a través de conceptos y de enunciados humanos, es decir, a través de los artículos<sup>61</sup>.

En *Felipe el Canciller*, que parte igualmente de lo que hemos llamado la diferencia entre esencia y virtud —aspectos intelectual y afectivo en el interior de la fe—, el análisis del término “argumentum” ocupa igualmente el primer lugar y da la significación del proceso de la fe. Esta análisis, de largo desarrollo, toma sin embargo otro cariz. Uniendo sus exposiciones, tan sugestivas como profundas, sobre los roles respectivos de la Verdad Primera y del hábito de fe, por una parte, y, por otra, sobre la certeza de la fe “ex informatione conscientiae”<sup>62</sup>, el Canciller nos propone su doctrina,

<sup>59</sup> Glossa, III, d. 26, n. 2 (A), pág. 312: “Dicendum quod triplex est certitudo: una quae opponitur dubitationi et acceptioni per medium, cuiusmodi acceptio est in fide, scilicet *sine medio: unde articuli se ipsis certi sunt...* (et est certitudo ipsius *intellectus...*”.

<sup>60</sup> Ib., d. 20, n. 26 (L), pág. 243: “Fides enim *de articulo (est) credens quod sic est*, non attendens possibile vel necessarium”. Cf. en el mismo sentido: in I, d. 37, n. 18, pág. 371: “Dicendum quod aliud est intellectu sumi et aliud intellectu capi. Quod enim fide creditur, ad istud non pertingitur, sed attingitur. Quod enim intellectu capitur, in ipsum habet posse intellectus. Et praeterea, si *sciamus in genere dicere: «est ubique praesentialiter»*, etc., non est in potestate nostra explicare”; ib., d. 3, n. 12-II, pág. 423: “. . . Item, in eodem (Isidorus in lib. de Trin. Sententiae I c, 3 n.), «Intelligibiliter quodam miro modo Dei essentia sciri potest, *dum esse creditur*». Quis sit iste mirus modus, Aug., 1. «De videndo Deo», ostendit: «cum absens putatur, videtur, cum praesens est, non videtur». Et ratio est dicti, ut dicit Aug. in eodem: «Creduntur illa quae absunt nostris sensibus, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur»; sicut si non possemus aliquem cognoscere videndo, et alius probus homo, qui eum melius cognosceret, diceret nobis: *hic est et crederemus...*”.

<sup>61</sup> II, d. 23, n. 12 (A), pág. 205: “Est cognitio *aenigmatica*, ut illa quae est *per fidem in via*. Est etiam cognitio apprehensiva, quam habebimus in patria, quando videbimus...”, et passim. Sobre los artículos de la fe, cf.: III, d. 34, n. 1, b (A), págs. 404 y en especial ib., d. 24, n. 2 (AE), pág. 285: “. . . Dicendum quod erit eadem res in visione quae nunc est in fide; sed in visione non erit per modum articuli, quoniam *articulus respicit fidem*, sed res ipsa respicit visionem”; ib., d. 25, n. 18 (L), pág. 308, etc.

<sup>62</sup> Summa de bono, fol. 78 vb y ss. (citado por ENGLHARDT, ib., pág. 436): “Respondeo: Quaedam faciunt certitudinem ex luce sua, quae tam manifesta est,

según la cual la fe se impone por vía de evidencia moral. Dicho de otra manera, Dios, Verdad Primera, cuando y porque infunde el hábito de fe se manifiesta como el maestro interior que nos impulsa a creer, dando la evidencia de la obligación moral de adherir a la revelación. De esta manera, el paralelismo entre conocimiento natural y conocimiento de fe que G. de Auxerre había introducido para esclarecer el proceso de la fe, toma un sentido original, propio de Felipe, a quien no sería posible ni legítimo arrebatar ese mérito.

En cuanto a la actividad racional preparatoria, el Canciller, al igual que su colega de Hales, sigue la posición tradicional que no ve en el conocimiento "per signa" más que simples manuducciones tendientes a facilitar el acceso a la fe, sin llegar en ningún modo a causarla.

Teniendo cuenta de lo que precede, la posición de *San Alberto Magno* aparecerá bastante complicada, aunque singularmente interesante. El examen del detalle de sus textos nos conduce a estudiar separadamente y con la mayor atención posible cada uno de los elementos del problema que tratamos.

### 1. *El problema de la iluminación de la fe*

Para Alberto, como para sus predecesores, la fe no es el resultado de una reflexión discursiva, de cualquier manera que se la conciba, es decir ella no es una conclusión silogística racional, un "probatum", sino más bien, un "probans", un "principium"<sup>63</sup>. Y nuestro autor explicitará aun más su pensamiento diciendo, de manera semejante a G. de Auxerre, que la fe es argumento por analogía o similitud: "ad similitudinem argumenti quod dicitur principium"<sup>64</sup>.

quod velit nolit assentit mens, ut in universalibus: omne totum est maius sua parte. Sic non de fide, cum lux eius sit in aenigmate. Sed hanc virtutem potius habet ex informatione conscientiae... Si Prima Veritas fidem inspiraverit, ita rectificat et informat, quod sicut quis velit nolit consentit huic: omne totum est maius sua parte, et hoc propter suam lucem et evidentiam, ita velit nolit, si habet fidei habitum, artatur ad consentiendum et ita sentiendum. Et quod habet istud per lucem, habet istud per conscientiae informationem, quia ita formata est conscientia et artatur, quod contra se ipsam iam negaret, cum (agregar: non) ita sentiat. Et de adulto loquimur. Et quia sic artat et arguit mentem, argumentum dicitur quasi artans vel arguens mentem...".

<sup>63</sup> II, d. 5, a. 6, ad ob. 1: "Ad hoc quod obicitur in contrarium, dicendo quod credere doemonum est sicut conclusio et non sicut principium: coguntur enim ex ipsa apertione veritatis, sicut protervus ex violentia demonstrationis. Et ideo non loquitur de illo Augustinus (homo non potest credere nisi volens): sed potius de illo quod est sicut argumentum non apparentium, de quo tractatur in III lib. Sententiarum".

<sup>64</sup> Cf., III, d. 23, a. 18, ad Q. I, sol., ad 1 y 2. Y habría que agregar todos

Ahora bien, habiendo visto en la primera parte de nuestro artículo que el rasgo original de Alberto consiste precisamente en la unidad operada, en el interior de la esencia de la fe, de una doble actividad (intelectivo-afectiva) y de la doble iluminación proporcionada en el plano habitual<sup>65</sup>, debemos preguntarnos por consiguiente cómo ha logrado él sintetizar esos dos aspectos, lo que nos conducirá directamente al problema del modo de obrar de la gracia en la fe.

Y, en efecto, no hay más que leer el *artículo 18* de la dist. 23, enteramente consagrado a la definición de la Epístola a los Hebreos, para comprobar que Alberto hace entrar el análisis de ambos términos (substantia-argumentum) en el interior de la *fides in se*", rasgo por el que nuestro teólogo parece volver a Guillermo de Auxerre, por encima de Alejandro y de Felipe. Ciertamente, Alberto afirma, al principio del texto, que el Apóstol no ha querido dar una definición de la fe "*in se et secundum substantiam*". Pero esto no significa en modo alguno que él considere esta virtud de un punto de vista meramente accidental (como si no se tratara que de la fe formada, por ejemplo). San Alberto quiere dar a entender que va a encarar la fe, como lo había hecho ya en el *artículo 3* de la misma distinción, con relación a los efectos que produce en el creyente: "*secundum quod consideratur in subiecto per effectum quem efficit in ipso*". Con más precisión todavía, el art. 3 dice: *proprium effectum quem habet in credente*".

Por otra parte, varias veces en el transcurso del art. 18, el maestro de Santo Tomás tiene ocasión de desarrollar su pensamiento. Ahí leemos:

• En el cuerpo del artículo, que es cuestión de dos efectos que se siguen (*effectus sese consequentes*)<sup>66</sup>, dualidad que, en las respuestas del artículo, San Alberto explicará en razón del sujeto psicológico de la fe, sujeto "*diversificatum*", según sus propias palabras<sup>67</sup>, es decir, concerniendo tanto a la inteligencia como a la afectividad;

• Y sobre todo, un poco después, cuando él analiza de qué manera la fe es "*argumentum*" (ad Quaest. I), la respuesta ad 5 afirma:

*"Non ordinantur partes diffinitionis illius secundum quod magis substantiales sunt fidei, sed potius secundum quod consequuntur se, non tempore,*

los textos donde Alberto afirma la diferencia entre ciencia y fe: *ib.*, a. 1 y 2; a. 17; d. 24, a. 4, ad 6, et passim. En cuanto a Guillermo de Auxerre, es la tercera explicación que da de la partícula "*argumentum*": III, tr. 3, c. 1, q. 1, fol. 131 v. Cf. también su Praefatium, fol. 2 ra.

<sup>65</sup> Cf., a. 10, citado pág. 50.

<sup>66</sup> La exposición del art. 18 es más metódica y sigue el orden natural de los efectos, lo que no sucede en el art. 3.

<sup>67</sup> Cf., *ib.*, ad 2 y, sobre todo, ad 3.

sed *natura in subiecto*. Prius autem natura ex parte subiecti est locari in nobis sperandum, quam assentire per coniunctionem conscientiae: sicut prius est intelligere quidem quod dicitur per sermonem, quam assentire illi per credulitatem”.

He aquí entonces lo que Alberto pretende decir: en la definición de la Epístola, es el orden de los elementos que no responde a la cualidad substancial de los actos, pero esa substancialidad se encuentra allí presente<sup>68</sup>, cosa tanto más verosímil cuanto que Alberto introduce explícitamente la palabra “assensus” que, como sabemos, representa para él la esencia misma de la fe<sup>69</sup>. Y como todo su desarrollo del tema muestra que él refiere el asentimiento al término “argumentum”, podemos legítimamente concluir que este último expresa a sus ojos la parte esencial de la fe, o más bien, para emplear sus mismas palabras, el aspecto “magis substantialis”.

Queda por destacar todavía que nuestro autor se dispone a encerrar los dos aspectos mencionados del lado del creyente, lo cual se nos antoja mucho más interesante ya que debe llevarlo a explicar en detalle los rasgos psicológicos de la fe (su lado humano diríamos quizás con más propiedad), en otros términos, cómo la luz de la fe trabaja en el sujeto para hacerlo creer.

De acuerdo al conjunto de expresiones reunidas acerca de este tema en los dos artículos en cuestión (aa. 3 y 18), los efectos parecen ser los siguientes:

a) La fe hace ver (facit videre) el “credibile” o “creditum”<sup>70</sup>; ella da la *ciencia de la verdad de la credibilidad*, y ello a causa de la influencia de la luz simple que es una semejanza de la Verdad Primera<sup>71</sup>. Esta “*ostensio*” produce un cierto consentimiento (ali-

<sup>68</sup> Por lo demás, no se ve a qué otro acto podría referirse fuera de los dos mencionados. En el ad 4, al objetante que lo acusa de incluir el término “sperandum” como objeto “per se” de la fe, San Alberto responde: “etiam illa obiectio non concludit nisi de actu, qui est operatio virtutis et primo et proprie: quia illi respondet obiectum secundum rationem ut visioni visibile, et *fidei credibile*: sed non concludit de actu qui est effectus in subiecto...”. Parece evidente que este aspecto se encuentra esencialmente unido al asentimiento de fe.

<sup>69</sup> Ib., d. 23, a. 2, ad 4; a. 8, ad 1; a. 10; d. 24, a. 4, y passim. Se debe notar que nuestro autor no parece distinguir entre “assensus” y “consensus”.

<sup>70</sup> Cf., a. 18, ad Q. I, ad 4. Ver también IV, d. 16, a. 51: “...Rerum autem sperandarum per quod scilicet res sperandae subsistunt in nobis, est fides secundum actum suum fundamentum: quia *ipsa primo aperit oculos ad sperandas res videntas, et consentit eis quod sint*: et per hoc fundat eas in nobis”.

<sup>71</sup> Cf., d. 23, a. 3: “...ideo dicuntur in ipsa (fide) creduli habere simplicem veritatis scientiam, idest, simplum (sic!) *lumen, quod facit aliqualiter scire veritatem credibilis articuli*... in eo autem quod est simplex lumen simile Veritati Primae, *dat simplicem scientiam veritatis credibilium*”; y también en el ad 6. En el mismo artículo, ad diffinit. Hugonis, ad 2, se lee: “per lumen quod procedit a Verbo”.

quem consensum) <sup>72</sup>, y verifica el contenido del término "*substantia*" <sup>73</sup>.

b) A la "ostensio" sigue el *asentimiento*. A él se le atribuyen las palabras "consensus" (sin otro agregado), "argui", y verifica el contenido del "*argumentum*" <sup>74</sup>. Ahora bien, siendo el asentimiento sumamente cierto y firme (*certissimum et fortissimum*) <sup>75</sup>, el conocimiento que se sigue de él lo será del mismo modo, sin que con todo llegue a la evidencia. Permanece "in speculo et aenigmate" <sup>76</sup>.

Esto supuesto, es de notar que el aspecto afectivo, bajo la dependencia de la luz simple, precede al aspecto intelectual y se relaciona con la visión de la credibilidad, más exactamente de la verdad de la credibilidad del artículo (*veritas credibilis vel credibilium*). Llegados a este punto, debemos unir dicha doctrina con la del *artículo 17*, veraderamente capital para toda esta cuestión. El se relaciona con el problema de la certeza de la fe, afirmando lo siguiente:

"Fides est certior omni arti et demonstratione, quadam certitudine. Est enim certitudo duplex, scilicet certitudo veritatis intellectivae, et veritatis affectivae quae est secundum pietatem, ut dicit Apostolus ad Titum. Certitudo veritatis intellectivae: aut est in primis illius scientiae in qua est veritas illa, aut in demonstratis ex primis, aut ex his quae per prima et vera acceperunt fidem. *Certitudo autem veritatis quae est secundum pietatem, supra rationem est: et ideo non trahit certitudinem a principiis rationis, sed potius a lumine, quod est simile Primae Veritatis, quod est simplex quasi aperiens oculos, ad videndum Primam Veritatem, sicut lumen oculi incidens oculo, aperit ipsum ad accipiendum quod offertur: et haec est certitudo ex lumine fidei informante conscientiam, et convincente per affectum de veritate credibilitatis, et quod tendendum sit in ipsum quod creditur, etiam extra metas rationis propriae: et haec est certitudo fidei: et ideo sanctus sciens disciplinas mathematicas, potius abnegat, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quam negat veritatem fidei*".

Aparece en consecuencia que la certeza propia de la verdad afectiva ((llamémosla certeza afectiva) es:

- El efecto de la luz simple semejante a la Verdad Primera, que otorga la capacidad de ver.
- Más todavía, la luz informa la conciencia, y, por medio del afecto, convence de la verdad de la credibilidad y de la obligación de

<sup>72</sup> Cf., a. 18: "...quorum unus (effectus) est, quod res aeternas ostendit, et ita per aliquem consensum ponit eas in fidei...".

<sup>73</sup> Cf., a. 18, y también el pasaje citado en la pág. 82 donde se encuentra la expresión: "locari sperandum".

<sup>74</sup> Cf., a. 18, solutio y ad 2: "*arguit ipsum de consensu non apparentium*"; ad Q. I, ad 4 y 5: "assentire".

<sup>75</sup> Cf., a. 3, solutio.

<sup>76</sup> *Ib.*, ad 2, 3 y 4. He aquí algunas expresiones sobre este conocimiento: "aliqua tenet veritatem" (ad 2); "cognitio aliqua" (ad 4); "articuli incipiunt apparere in fide" (a. 18, ad Q. I, ad 3).

tender hacia el objeto de fe, aun superando los límites de la razón natural.

Salvo error de nuestra parte, nos parece que Alberto trata aquí, al menos primariamente, del primero de los aspectos antes designados, es decir, de la visión (la "ostensio"), o como se nos explica mejor en este texto, de la acción informante de la luz sobre la afectividad (= aspecto voluntario del intelecto afectivo), a fin de que ésta pueda convencer al intelecto del valor de verdad del artículo que le es propuesto. En otras palabras, para que la inteligencia consienta y, por lo mismo, tienda más allá de la razón<sup>77</sup>.

Este último aspecto concierne a la inteligencia, que, por este acto de *asentimiento y tensión*, se une a su fin propio, la Verdad Primera. Notemos a este efecto que es bastante difícil distinguir entre "assensus" y "tensio", lo que engendra a veces la tentación de reducirlos a un solo acto. En efecto, con relación a ellos se habla del intelecto y de la Verdad Primera "ut verum est proprie"<sup>78</sup>, y es sumamente arduo discernir dos actos que muchos textos parecen confundir o identificar<sup>79</sup>. Sea de ello lo que fuere, nosotros aceptamos como cierto que, hablando propiamente, la palabra "tensio" no tiene, a los ojos de Alberto, un sentido afectivo en su aplicación a la fe. Es más bien una tendencia intelectual, es decir, de la parte intelectual del intelecto afectivo, que tiene en su base, como motor y principio determinante, el elemento afectivo<sup>80</sup>, el cual le da además su certeza, tal como lo acabamos de ver<sup>81</sup>.

En fin, es quizás en el curso de su *distinción 24* que Alberto Magno se explica de manera más precisa sobre nuestro tema. Tres respuestas admirables (*ad 3, 5 y 6*) del artículo 4 nos proponen, al completarse mutuamente, la exposición más acabada de la doctrina del maestro de Santo Tomás.

<sup>77</sup> Cf. también III, d. 26, a. 1, ad 5: "...in virtute theologica est difficultas penes elevare animam extra se et supra se; sicut fides elevat rationem ut abneget se, et supra se tendat in verum quod non sit probare...".

<sup>78</sup> Ib., d. 23, a. 8, ad ult. quaest. Cf., a. 10, que insiste sobre el aspecto intelectual. Es el intelecto que debe "tendere ut coniungat".

<sup>79</sup> Compara el contenido del a. 10 con el del a. 18, ad Q. I, ad 5, donde la misma realidad es expresada por "assentire per coniunctionem conscientiae". Cf. igualmente III, d. 35, a. 10, ad 3, citado pág. 44, n. 36.

<sup>80</sup> Cf., a. 7, item quaeritur, ad 5 (cf. pág. 46, n. 41, y pág. 47, n. 42).

<sup>81</sup> Cf., a. 17, en la página anterior con su comentario. De lo dicho se desprende que en ningún modo podría reducirse el elemento intelectual de la esencia de la fe a la "cogitatio" como parece creerlo B. Duroux ("*La structure psychologique de l'acte de foi chez saint Thomas d'Aquin*", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1954, págs. 281-301), refiriéndose a Alberto (pág. 296). Y esto no sólo porque, según hemos visto, la "cogitatio" no entra en la esencia de la fe, sino que "dato non concessio" que entrara, aún quedaría la "tensio" como elemento intelectual, y por cierto el principal.

Primero las citaremos a fin de sacar luego las conclusiones que se imponen.

Ob. 3: "...dicit Augustinus, quod sequens membrum vim sui habet in articulo: cum igitur *ab habitu sit motus in credibile, videtur potius fides qua credimus habere rationem articuli*, quam fides quae est id quod credimus".

Ad 3: "...motus fidei incipit a veritate articuli, et non ab habitu: *veritas enim articuli facit habitum sui similitudine in anima, et facit illum tendere in eandem veritatem*: ut sic sit *motus mobilis a prima veritate incipiens, et per articulum primae veritatis in eandem tendens*, ut concludatur circulus egredientis radii ab aeterno in temporalem animam iusti, et per veritatem articuli in aeternam veritatem: sicut dicit Dionysius, in lib. I de caeleste hierarchia...".

Ob. 5: "...si (articulus) dicitur arctatio *per modum inclinationis naturae, sicut virtus arctatur ad actum et obiectum*: tunc potius convenit fidei qua creditur, quam fidei quae creditur".

Ad 5: "...arctatio ista est *per medium luminis simplicis, a quo procedit lumen fidei quod est habitus*: et ideo articuli veritas secundum naturam prior arctat".

Ob. 6: "...si dicitur arctatio *per modum veritatis apertae, quae convincit intellectum, iterum falsum est...*".

Ad 6: "...hoc argumentum procederet si arctaret *secundum complexionis habitudinem*: dictum est autem supra, quod non, sed potius *in modum naturae convincentis ex vi luminis simplicis doni (sic!) ipsum intellectum, ut tendat in id quod credit*".

Tratemos de obtener la síntesis del pensamiento de Alberto quien en el transcurso de estos textos parece destacar tres etapas o pasos en el proceso de la fe.

1. — El punto de partida se encuentra en la Verdad Primera, o más bien en *la Verdad del artículo*. Con otras palabras, y recordando lo que hemos visto, se trata aquí nuevamente de la "ostensio credibilis", de la visión de la cosa que debe ser creída (credibilis vel creditum), de la verdad de su credibilidad, aunque insistiendo mucho más del lado verdad que del lado credibilidad. Es, en efecto, el *valor de Verdad de la cosa a creer* que parece imponerse al intelecto iluminado por la fe, y no la credibilidad en el sentido que estaríamos tentados de darle hoy.

¿Cómo se realiza esto? El ad 5 es muy claro. La "arctatio per modum naturae" es un fruto de la luz —"per medium luminis simplicis"—, de donde se concluye: "*et ideo articuli veritas... prior arctat*". Es, pues, bien claro que *la Verdad se manifiesta en la luz simple*.

2. — Ese mismo texto precisa también —y entramos en la segunda etapa— que el *hábito*, descrito como semejanza de la Verdad del artículo o, mejor aún según el ad 4, de la Verdad Primera, *procede* de la luz simple. Es bajo el influjo de la iluminación de la Verdad que el hábito *produce el asentimiento a los artículos*.

3. — A su vez, éstos permiten al creyente *tender* hacia la Verdad

Primera. De nuevo es posible constatar aquí la unión entre asentimiento (que hablando propiamente no es nombrado en estos textos) y la "tensio". El artículo es un medio para tender hacia la Verdad (ad 4: "et per articulum... tendens"). Volveremos sobre este aspecto un poco más abajo a fin de examinarlo en detalle.

Pero de todo este conjunto, que confirma nuestra interpretación precedente de la doctrina albertina, se puede fácilmente deducir:

a) La estrecha *relación entre Verdad Primera y luz simple*. Hemos podido constatar que se los emplea casi sin distinción, y no solamente aquí, sino más todavía en otros textos, donde la luz es llamada "*res*"<sup>82</sup>. Ahora bien, si se recuerda el texto de la dist. 23, a. 2, que describe a la Verdad Primera como "*res summa*", se concederá sin dificultad lo que acabamos de decir.

Se puede legítimamente concluir entonces que la luz simple, aun siendo sin duda algo creado<sup>83</sup>, es sin embargo, en cuanto semejanza de la Verdad (o del Verbo, como Alberto dice en otra parte<sup>84</sup>), un efecto enteramente singular de Dios, una participación tan alta y sublime de la deidad, que ella refleja en cierta manera la Verdad Primera en sí misma<sup>85</sup>.

b) Esta luz *informa la conciencia*, fórmula que, según parece,

<sup>82</sup> Cf., *Mystica Theologia*, Quaestio Prooemialis, ad 1: "...haec autem scientia... potius est ex quodam lumine divino, quae non est enuntiatio per quam aliquid firmetur, sed *res quaedam convincens intellectum*, ut sibi super omnia adhaereatur..."; In Epist. VII Dionysii, § 1, F, dub., pág. 907 a: "...veritas Sacrae Scripturae... manifestatur quodam simplici lumine divino, quod est *quaedam res informans conscientiam* ut sibi consentiatur...".

<sup>83</sup> Cf., I, d. 3, a. 3, ob. 1: "Utraque est per posterius: quia per causatum cognoscere causam per posterius est cognitio. Similiter *primam veritatem accipere in luce fidei infusa per posterius est*: quia Prima Veritas est potior et cognoscibilior illa: et quidquid est in habitu infuso est a prima veritate secundum rem...".

<sup>84</sup> Cf., pág. 82, n. 71 (ult. texto). Ver igualmente: De divinis nominibus, c. 7, ad 8, fol. 191 vb: "Fides per se suo lumine nota est. Illud tamen lumen non redundat ex habitudine terminorum sicut in primis principiis rationis, sed est *influzum a prima veritate, quod est similitudo ipsius*". Ver ciertas fórmulas análogas acerca del don de ciencia: III, d. 35, a. 4, y del don de inteligencia: ib., a. 9.

<sup>85</sup> I, d. 17, a. 6, ad 2: "Deus videtur hic a nobis in specie suae similitudinis quae est effectus gratiae eius in nobis, et *ille effectus gratiae non est effectus communis*". Más precisamente, con relación a la fe, la luz es llamada "indivudicable" y "indistabile", pues tiene la Verdad Primera, a la que conduce, como sujeto, fin y *ejemplar*: III, d. 23, a. 18, ad Q. 2 (citado en parte, pág. 53, n. 52), y d. 24, a. 11, ad 1: La imagen de la gracia "similis est beatitudini" (sobre la fe y la caridad). Alberto se coloca así, y la acentúa quizás un poco más, en la línea de sus predecesores, especialmente Guillermo de Auvergne (*Opera*, Orleans, 1674: De Fide, c. 1, pág. 6, col. 1-2, y c. 2, pág. 9, col. 1. Cf., también: De legibus, c. 1, pág. 21, y De virtutibus, c. 20, pág. 184, etc.) y Felipe el Canciller (cf. *Summa de bono*, fol. 83 va y 85 va, citados por ENGLEHARDT, l. c., pág. 347 y n. 15).

debe interpretarse en San Alberto de la siguiente forma: la luz divina informa todo el proceso de la *razón práctica* que desemboca en su *conclusión natural: el acto de conciencia*<sup>86</sup>. Toda la actividad afectiva descrita anteriormente nos parece situarse en el interior de ese mecanismo moral, del que el afecto forma parte esencialmente. El influjo de la iluminación se hace sentir a través de las dos potencias, acentuándose más del lado afectivo<sup>87</sup>.

La finalidad de esta información por medio de la facultad apetitiva es la de convencer a la inteligencia para que dé su asentimiento a la verdad divina que se le ofrece, y tienda luego hacia ella como hacia el objeto de su felicidad, superando los límites de la razón natural. Sin embargo, el único modo de obtener este resultado es que la luz en cierto modo manifieste esa Verdad de la que es la sublime participación: "convincit de veritate credibilitatis", como dice el a. 17, o "credibilis", según los aa. 3 y 18<sup>88</sup>.

Con todo, como no se trata de una evidencia, esa "ostensio" no puede sino atraer a la voluntad y moverla a imperar el asentimiento de la inteligencia. Dicha "credibilidad" aparece por lo tanto como esencialmente sobrenatural y afectiva, respondiendo enteramente a la certeza afectiva que nos describe el a. 17: "per lumen et per affectum movere".

c) Acentuemos todavía más el *aspecto obscuro* de esta manifestación. Para Alberto se trata, en efecto, de un "lumen obumbratum"<sup>89</sup>, o más bien, de un "lumen indeterminatum"<sup>90</sup>, que exige

<sup>86</sup> II, d. 24, a. 14: "...conscientia est proprie conclusionis quae sequitur ex maiori synderesis et minori rationis...". Leer todo el texto. Así se verá la unión entre razón y afectividad, y se constatará que Alberto conserva la misma posición que Felipe con relación al caso de los herejes y su conciencia: cf. O. LORTIN, "Synderèse et conscience", Psychologie et Morale XII-XIII siècles, II/1, págs. 210-221 (esp. 213-215); una exposición más sintética en A. SCHNEIDER, "Die Psychologie Alberts des Grossen", Beitr. z. Gesch. der Phil. u. Theol. des M. A., 1906, II Teil, págs. 500-505.

<sup>87</sup> I, d. 3, a. 3: "...Secunda differentia (inter cognit. naturalem et fidem) est in principiis, in quibus accipitur cognitio ipsa: quia illa in naturali cognitione sunt principia per se nota...: sed in fide est lumen infusum quod informando conscientiam, rationem convincit magis ex amore quodam voluntatis, quam ex probatione rationis: hoc enim est argumentum non apparentium quod illuminat ad credibilia accipienda... Quinta et ultima differentia est ex parte subiectorum: quia fides est in intellectu affectivo, etiam informis, licet quidam contradicant... Licet enim fides informis sit, tamen ipsa est magis voluntaria quam rationalis, et est allicitiva timoris servilis...". Cf. también III, d. 23, a. 2, ad 4.

<sup>88</sup> Esperamos con interés la edición crítica del comentario para certificarnos del valor y del tenor exacto de estas expresiones. El texto de IV, d. 16, a. 49, dice: "lumen intellectus infusum fundatum in veritate credendorum".

<sup>89</sup> Cf., III, d. 24, a. 2, q. 2. Leer también: ob. 1 y ad 3.

<sup>90</sup> Cf., ib., d. 23, a. 15; I, d. 1, a. 15, ad q. 2; Myst. Theol., Quaestio Prooemialis, y I, 1, dub. 1. En sentido algo diferente: IV, d. 16, a. 52, ad 1.

en consecuencia la determinación exterior por la doctrina, y que, en segundo término, debe traducirse en un acto complejo, ya que él da la inclinación a consentir y este consentimiento pide la complejidad de su objeto<sup>91</sup>.

Más precisamente todavía, la determinación es compleja "in artículo". Ello significa que no se trata del proceso por el cual se llega al "assensus", proceso que excluye formalmente todo carácter complejo<sup>92</sup>, sino solamente de la manera de significar al objeto al cual se da el asentimiento. En efecto, la realidad que es objeto de fe, es simple en sí misma, lo cual vale no sólo de Dios considerado en su ser propio, sino también del artículo de fe (llamado "res complexa"), ya que Alberto se niega a considerarlo como un mero enunciado<sup>93</sup>. Es decir que, así como habíamos encontrado más arriba una íntima ligazón entre la luz y la Verdad Primera, así también encontramos ahora una estrecha unión entre esta última y el artículo. Ello se debe a que, en el fondo, nos encontramos siempre frente a la Verdad Primera que se comunica a nosotros por medio de sucedáneos de un carácter singular. Y si en primer lugar era cuestión de la luz en el orden de la causa eficiente, en este momento se trata del artículo en el dominio de la causa material, o, si se prefiere, de los objetos. La Verdad Primera es en verdad sujeto de todos los artículos, que, en último análisis, no son sino "connotata" que expresan la Verdad Primera<sup>94</sup>.

d) La determinación del artículo será igualmente necesaria para permitir la tendencia intelectual hacia el objeto de la beatitud intelectual<sup>95</sup>. La Verdad Primera, en efecto, no es solamente "ratio movens" o sujeto de los artículos, sino también la más sublime de las verdades, y por lo mismo, el fin de la facultad intelectiva<sup>96</sup>.

De este modo se cierra el círculo. Se partió de la Verdad Primera, que, mediante la luz que la manifiesta, engendra el hábito ordenado a producir el consentimiento del artículo de fe y a permitir por ese camino la tendencia hacia la soberana realidad que ellos representan y ocultan simultáneamente<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Ib., d. 24, a. 5 (per totum).

<sup>92</sup> Ello se sigue del hecho que la fe no es una conclusión "per viam rationis": pág. 25, nn. 1 y 2, y agregar: d. 23, a. 18, ad q. 4.

<sup>93</sup> Ib., d. 24, a. 5, ad 4: "...enuntiabile meo iudicio non est articulus, sed res complexa ordinata ad omne tempus"; d. 25, a. 5, ad 3: "...quod hoc penes quod attenditur articulorum diversitas, quod est quasi connotatum in quo veritas hoc modo et non alio exprimitur...". Cf. también III, d. 35, a. 9, ad Q., ad 1 y 2 (In articulis...).

<sup>94</sup> Cf., III, d. 25, a. 5, ad 3 (nota anterior).

<sup>95</sup> Cf., ib., a. 2, ad 2.

<sup>96</sup> Cf., d. 23, a. 2, ad 4, y d. 35, a. 10, ad 3 (citado pág. 44, n. 36).

<sup>97</sup> A la luz de esta doctrina, extractada de las tres respuestas del a. 4 de la

Digamos para terminar este primer punto que la teoría de Alberto, aunque utiliza fórmulas y ciertos aspectos de la doctrina de Felipe el Canciller (*certitudo ex informatione conscientiae*), nos parece más contemplativa que la de su predecesor, a causa de la íntima unión —en el sentido explicado— de la inteligencia y la afectividad<sup>98</sup>. En último término, se trata para San Alberto del *valor de Verdad que se impone al creyente y le seduce como el objeto de su felicidad intelectual*. El doctor de Colonia se convierte de este modo en pariente intelectual de Guillermo de Auxerre, cuya influencia en este punto nos parece superar con mucho a la de los otros contemporáneos.

## 2. Una teoría dualista de la "credibilidad"

En este último punto de nuestra investigación la doctrina del gran dominico nos obligará a una atención especial en razón de la novedad que Alberto parece aportar sobre el tema. En efecto, luego del importante artículo que A. Lang le ha consagrado recientemente<sup>99</sup>, debemos analizar con detenimiento que lugar reserva nuestro teólogo a la "fides suasa" en la génesis de la fe divina, cuyo carácter exclusivo y, por así decir, absorbente, acaba de ser puesto en relieve. Ella sola es en verdad esencial; todo el resto, aunque contribuyendo en cierto modo a su perfección<sup>100</sup>, pasa a segundo rango, o bien, para emplear la expresión de Alberto, es accidental. Nuestro problema entonces es prácticamente el siguiente: ¿qué significa ese "accidental"?

a) Sin duda se encontrarán en él expresiones equivalentes o iguales a las de sus predecesores: "rationes inducentes"<sup>101</sup>, "manuducentes"<sup>102</sup>, "persuasiva"<sup>103</sup>, o bien, "alludentes ad iucunditatem"<sup>104</sup>.

Todas esas fórmulas son evidentemente opuestas a la "probatio" y al "consensus", es decir que ellas no llegan a probar suficiente-

d. 24, comprendemos quizás el problema que nos planteaba el texto de la "solutio" del mismo artículo (citado pág. 53). La causa formal ahí mencionada equivaldría al segundo momento (b) aquí descrito, mientras a) correspondería a la eficiencia, d) a la finalidad, y se agregaría en cierto modo la causalidad material representada por c).

<sup>98</sup> De este modo, nosotros creemos estar de acuerdo con la interpretación dada por G. ENGLHARDT en su artículo sobre Alberto Magno, "*Das Glaubenslicht...*", l. c., pág. 373.

<sup>99</sup> Cf., el artículo citado pág. 35, n. 4.

<sup>100</sup> Cf., III, d. 23, a. 7.

<sup>101</sup> Cf., d. 23, a. 1, ad 4; d. 24, a. 1. También III, d. 3, aa. 13 y 16.

<sup>102</sup> Ib., d. 23, a. 3, ad diffin. Hugonis, ad 4.

<sup>103</sup> Ib., a. 13, ad 3 y a. 19. Cf., d. 3, aa. 13 y 16.

<sup>104</sup> Ib., d. 23, a. 8, ad 1 y 2; d. 24, a. 1.

mente las verdades que se deben creer ni a producir el consentimiento: ellas contribuyen únicamente a facilitarlos<sup>105</sup>.

El tipo de conocimiento engendrado por esos motivos o signos se asemeja, según nuestro maestro, a la opinión<sup>106</sup> y a la conjetura<sup>107</sup>. En fin, dicha opinión se dirige tanto a la actividad intelectual que precede al acto de creer como al que sigue al asentimiento<sup>108</sup>.

b) Sin embargo, no podemos satisfacernos con tales expresiones, pues encontramos también términos análogos, si no los mismos, aplicados *al caso de los demonios*: “persuasio ex posteriori, ex probabilibus...”<sup>109</sup>, aunque en algún otro texto se hable de coacción<sup>110</sup>.

c) Por lo mismo, no nos extrañará encontrar a veces, aplicados directamente a la fe “ex auditu”, acentos enteramente nuevos en el terreno de la credibilidad. Citemos los principales, y ante todo, aquel a que hemos aludido en nuestro párrafo anterior acerca del “credere Deo”, en donde habíamos creído encontrar la introducción accidental a la fe a través de los signos<sup>111</sup>:

“... Fides enim innitur primae veritati: haec enim accipitur in signo vel in seipsa. Et voco signum, *signum expressum infallibile, sicut est verbum quod scitur esse Dei verbum*. Si in signo innitur: tunc est credere Deo, hoc est credere veracem qui dicit, sive loquatur in Scriptura, sive in corde, sive in revelatione, sive per creaturas, dummodo *infallibiliter sciatur esse verbum Dei...*”.

“... Aliam etiam distinctionem ponit Petrus in Itinerario Clementis, scilicet quod *fides non exigit probationem, nisi ut probetur verus esse Propheta qui tradidit eam*: si enim verus ille exstiterit, *absque dubio omnia quae docet, vera erunt quamvis quaedam earum propter sui altitudinem non intelligantur...*”<sup>112</sup>.

<sup>105</sup> Cf., III, d. 3, a. 13; d. 23, a. 19; d. 24, a. 1.

<sup>106</sup> Cf., ib., d. 23, a. 3, ad diffin. Hugonis, ad 4; d. 26, a. 7, ad 4; d. 34, a. 1, ad ult. La d. 24, a. 1, ad 11, habla de “consensus improbabilis” (?). Leer también I, d. 2, a. 1 (opinio iuvata rationibus); d. 42, a. 6 (verum in signo proportionatur opinioni); II, d. 7, a. 5 (distingue causa y signo); d. 18, a. 5 (entre signo y prodigio).

<sup>107</sup> Cf., I, d. 15, a. 7, sol. y ad 2; III, d. 18, a. 9.

<sup>108</sup> *Ante assensum*: I, d. 2, a. 1; d. 16, a. 4, ad 1 y 2; d. 19, a. 13; III, d. 3, aa. 13 y 16; d. 23, a. 2, ad 4; a. 17; d. 24, a. 10, ad 3 y 4; d. 25, a. 4, ob. 1 y sed c. 6; IV, d. 15, a. 8; d. 31, a. 8, diff. 2. *Post assensum*: III, d. 23, a. 1, ad 4; a. 2, ad 1; a. 8, ad 1 y 2; d. 24, a. 1.

<sup>109</sup> Cf., III, d. 23, a. 6, ad q. 1 y 2. Cf. también III, d. 18, a. 9 (demonios y hombres).

<sup>110</sup> Cf., ib., d. 23, a. 6, ad q. 2, sol. y ob. 2 (la ocasión parece ser traducida por “persuasio ex posteriori”); II, d. 5, a. 6, ad ob. 1; d. 7, a. 4. Lo mismo ocurre en el caso de los condenados, como se puede ver en III, d. 9, ad q. 1.

<sup>111</sup> Cf., III, d. 23, a. 7 (citado “in extenso”, pág. 45).

<sup>112</sup> Ib., d. 24, a. 1. Notar igualmente en II, d. 18, a. 2, ad q. 2: “... sicut fides facit abnegare proprium posse rationis, ita congruum est ut operetur in ea posse divinum: et ideo *etiam Philosophi dixerunt, quod Propheta surgens fidem*

“...et illam (remissionem peccatorum) oppugnat id quod dicitur impugnatio veritatis agnitae, ut si scires articulum fidei verum esse, et diceres falsum ex malitia: vel si per opera scires vera esse miracula et divina, et diceres ex malitia in Beelzebub esse facta...”<sup>113</sup>.

“...Sed blasphemia in Spiritum Sanctum ponit actum inhonorationis *Spiritus Sancti agniti in opere ostendente ipsum, sicut fuit opus miraculi* in expulsis daemonibus, quia *sicut digitus Spiritus Sancti demonstravit*, et tamen attribuebant contrario Spiritui, scilicet Beelzebub...”<sup>114</sup>.

No hemos hecho más que citar los textos puesto que nos parecen suficientemente claros como para detenernos a examinarlos largamente. San Alberto habla en ellos de la etapa que precede la fe y muestra el poder de los motivos que nos conducen a ella. Los términos empleados a ese respecto son claros y vigorosos: se trata de signos infalibles que logran hacernos conocer “absque dubio” la verdad de la misión divina del Profeta, y por lo mismo del origen divino de la palabra predicada. Se agrega, además, que esta “*probatio*” es exigida por la fe. ¿Es, pues, necesario destacar todavía cómo semejante lenguaje aparece resueltamente novedoso con relación a los autores precedentes? La conclusión se impone.

d) Todos esos elementos nos inclinan entonces a tomar muy en serio la interpretación de A. Lang, quien ve en Alberto al precursor y aun al fundador de la concepción moderna de la Teología Fundamental o Apologética<sup>115</sup>. El doctor de Colonia ha realmente innovado sobre ese punto de la teología de la fe, y cuando nos dice que los signos, especialmente los milagros, son una “*via ad finem*” a manera de “*probatio*” (sea para llevar a la fe o para confirmarla), es necesario comprender al go bien diferente de lo que las mismas expresiones significaban en sus predecesores<sup>116</sup>.

*verborum suorum non habet probare nisi per miracula: et ideo etiam Prophetæ signa dederunt, sicut Is., 7, 11...*”.

<sup>113</sup> Cf., II, d. 43, a. 4. Leer también ib., ad q. 1, ad 1.

<sup>114</sup> Ib., d. 43, a. 6. Cf., ib., a. 7, donde se distingue claramente entre infidelidad con relación a la divinidad de Cristo y el pecado contra el Espíritu Santo “*quoad opera quæ fuerunt argumentum virtutis Spiritus Sancti*”, y que los judíos negaron por malicia. Comparar con I, d. 48, a. 7, y III, d. 18, a. 9.

<sup>115</sup> Cf., I, c., págs. 368/9 y 372/3.

<sup>116</sup> Cf., en especial: I, d. 16, a. 2, ad 5 con a. 3, ad 2. Además: ib., d. 42, a. 2, ad q. 1; II, d. 7, a. 10, ad q. 3, sed c. 1 y 2. Con relación al milagro, es necesario tener en cuenta los detalles siguientes: a) es “*signum omnipotentiae*”: II, d. 7, a. 10; IV, d. 13, a. 6, ad 3; b) el milagro, que Alberto no distingue enteramente de lo “*mirabilis*”, supera el poder de la razón (II, d. 1, a. 8), pero no en cuanto al conocimiento de la causa que lo produce, sino en cuanto a la modalidad de su acción: II, d. 18, a. 2, ad q. 2; a. 3, ad diffin. 1, ad 1, ad 6 y ad q. 2; a. 5; III, d. 23, a. 13, ad 3; c) produce en los espectadores la estupefacción: I, d. 16, a. 2, ad 2 y 3, pero dicha admiración es tal que hace desistir de toda inquisición ulterior: II, d. 18, a. 2, ad q. 3 (diferencia con la admiración de la sabiduría); Epist. Dion. VII, §2, F. ad dub. (911 b). La comparación de estos

e) Queda sin embargo por ver hasta dónde llega la fuerza probativa de los signos en el pensamiento de Alberto. Pues a pesar de los que acabamos de afirmar, no podemos dejar de creer que, al menos de hecho y con referencia a los hombres, ese conocimiento por signos no es suficiente a los ojos de nuestro teólogo para engendrar una certeza absoluta. Tres consideraciones concurren a mostrarlo.

- Primeramente porque, según el maestro de Santo Tomás, los demonios también pueden hacer milagros, “ex potestate Dei”, y también los hombres perversos<sup>117</sup>, y porque, aun cuando él se esfuerza por mostrar la posibilidad de discernir su origen<sup>118</sup>, dejar entender a veces que, en último término, sólo la fe divina preserva del error<sup>119</sup>.

- Luego, porque acerca de los Apóstoles y de su actitud con relación a Cristo, Alberto confiesa sin escrúpulos que su fe “ex auditu” no bastaba para hacer desaparecer la flexibilidad del asentimiento dado<sup>120</sup>.

- En fin, porque, al menos en determinados textos, afirma abiertamente que, en la preparación a la fe, el elemento decisivo es la voluntad, que debe estar dispuesta a recibir la luz de gracia, y no ya precisamente la razón, como si tratara de proporcionarle el mayor número posible de pruebas valederas y decisivas<sup>121</sup>.

textos con los paralelos de San Buenaventura y Santo Tomás (in I Sent., d. 16) permite constatar claramente las diferentes posiciones doctrinales a este respecto entre Alberto y sus dos grandes contemporáneos.

<sup>117</sup> Cf., II, d. 7, a. 8, ad 3; d. 18, a. 2, ad q. 1, ad 4; d. 7, a. 10, ad q. 3, sed c. 1 y 2; De Incarnatione, tr. 5, q. 2, a. 1, ad 6 (pág. 214 de la ed. Münster, 1958).

<sup>118</sup> Cf., II, d. 7, a. 10; IV, d. 13, a. 6, ad 3: es necesario considerar todas las circunstancias del milagro, no solamente el hecho aislado. Ver también I, d. 16, a. 3, ad 2.

<sup>119</sup> II, d. 7, a. 7: “...bene credo quod *fidem firmam habenti non nocet fascinatio*, nec nocere potest ars magica, nec facit aliquid ex his quae de talibus timentur...”.

<sup>120</sup> I, d. 16, a. 4, ad 2: “...Unde etiam Apostoli qui *ante flexibiles erant in assensu, cum haberent fidem per auditum verbi*, postea confirmati sunt, cum haberent assensum per inspirationem Spiritus Sancti missi in eos...”.

<sup>121</sup> III, d. 24, a. 1 (...ut facilius consentiat ei, cui tamen per affectum est inclinatus et paratus assentire); Epist. Dion. VI, B., (pág. 901 a): “...prius erat eis ostendenda virtus Dei, ut sic allicerentur... quia ad fidem non convertuntur per coactionem rationis, sed per voluntatem, et ideo sunt alliciendi ad amorem veritatis: quamvis contrario modo sit procedendum quando veritas cogit per demonstrationem...”; Epist. VII, § 2, B. (pág. 901 a), ad dub.: “in asserenda fidei veritate non sunt introducendae rationes philosophicae: sed probatur tamquam ex priori ex inspiratione Spiritus Sancti, tamquam vero ex posteriori ex miraculis, quae divinam ostendunt potentiam et philosophiae veritatem..., sed sicut secundariae induci possunt, et sunt maxime utiles contra philosophos...”. Cf., II, d. 22, a. 1, ad 3: la humildad de la Virgen antes de su consentimiento de fe, se opone a la soberbia de Eva: tipo de verdadera disposición para creer.

Sin embargo, este último punto puede encontrar una respuesta satisfactoria en la orientación general del pensamiento albertino sobre el tema. Pues, aun teniendo en cuenta cuantas restricciones hemos hecho para matizar su doctrina, permanece sin embargo en pie que el maestro de Santo Tomás parece haber dado la mayor fuerza posible a la fe "ex auditu", cristalizada en el "credere Deo". El empleo de fórmulas tajantes acerca del carácter cierto del resultado de la encuesta que precede a la fe divina lo constata, lo mismo que la introducción de la autoridad del Pseudo-Clemente como para apoyar la innovación aportada<sup>122</sup>. Y todo esto es tanto más llamativo cuanto él mismo expresa en otros textos, con una vehemencia superior a las de sus predecesores, el carácter accidental de la fe "ex auditu" con relación a la verdadera fe, la cual da su asentamiento a la Verdad Primera "propter se"<sup>123</sup>.

Frente a esta dualidad de elementos doctrinales, pensamos poder legítimamente inferir que Alberto Magno alcanza el más alto grado de esa posición "dualista", que P. Rousselot había creído discernir, a principios de siglo, en los autores medievales que precedieron a Santo Tomás<sup>124</sup>.

En efecto, cada uno de los tipos de fe puede concluir, al menos de derecho, en su orden propio; es su relación que es accidental. Y si tal explicación nos recuerda sin duda la de varios teólogos modernos, debemos sin embargo añadir que, en el fondo, ella difiere, pues la credibilidad sobrenatural, tal como la concibe Alberto, no se identifica con la de nuestros contemporáneos. La fe divina es la comunión al conocer y más aún al ser divino, sublime participación por la que se alcanza el valor de la Verdad en el mundo de la fe y se tiende hacia ella como hacia nuestra felicidad intelectual. El testimonio de Dios en cuanto tal no entra en consideración en ese acto substancial de la fe, sino la "res summa", Verdad Suprema y Realidad Transcendente que se nos manifiesta y comunica por la luz

<sup>122</sup> Citado en I, d. 16, a. 6, q. 1, ad 2; II, d. 7, a. 10 y q. 1, a. 3; III, d. 24, a. 1; Ep. Dion. VII, 2, B. Sobre el *Itinerarium Clementis*, que no es otra cosa que las *Recognitiones Clementinae*, PG., I. 1190 C, O. Lottin dice que es conocido por Rolando de Cremona y por un maestro parisiense del manusc. de Douai 434, al menos en lo que se refiere al libre albedrío: *Psych. et morale*, I, pág. 120, n. 1. Leer A. Lang, l. c., págs. 361/2, que asigna a dicha autoridad gran importancia en la exégesis de Alberto.

<sup>123</sup> III, d. 23, a. 7; d. 24, a. 4. Ver también ib., d. 3, aa. 13 y 16, la aplicación concreta al caso de la Virgen en la Anunciación. Comparar con *De Incarnatione*, tr. 2, q. 1, a. 1, ad 2 (págs. 172/3), y a. 5, ad 1 y 2 (pág. 176). Sobre la naturaleza del "assentire", leer también: *De sacramentis*, tr. 5, pág. 1, q. 3, a. 1, ad 8 (pág. 58), y *De Resurrectione*, tr. 4, q. 8, a. 6, § 2, ad 1 (pág. 279).

<sup>124</sup> Cf., "*Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*", *Recherches de Science Religieuse*, 1913, págs. 1-36. Es curioso constatar que el P. Rousselot no se extiende para nada sobre nuestro autor.

interior, al mismo tiempo que se nos expresa por medio de los artículos, a fin de hacernos tender hacia la posesión total<sup>126</sup>. El testimonio de Dios pasa entonces al rango de supuesto necesario del asentimiento, objeto del “*credere Deo*”, término cierto y racionalmente adquirido de la “*fide ex auditu*”<sup>126</sup>.

Agreguemos en fin, para concluir esta última parte de nuestro trabajo, que las consideraciones precedentes parecen valer tanto en la etapa de la preparación a la fe, como en el estado de posesión de la misma<sup>127</sup>. En ningún caso la fe preliminar es esencial, sino accidental a la verdadera fe, que se basta enteramente a sí misma, bien que ella reciba una cierta ayuda de la “*fides suasa*” (que en verdad no lo es más), la cual tiene como tarea facilitar el asentimiento y contribuir así al “*optimus status fidei*” del que hablamos al comienzo de nuestra exposición sobre Alberto, al comentar el artículo 7<sup>128</sup>.

Al término de este estudio propongamos brevemente tres observaciones que nos parecen condensar lo característico del aporte albertino a la historia de la teología de la fe del siglo XIII.

1. — En primer término, Alberto, genio sistemático, trata de estructurar los elementos dispares del tratado para darles una cierta jerarquía y valor en el conjunto. Y, si está lejos de haber alcanzado la claridad y equilibrio de lo que será por ejemplo, la obra de Santo Tomás, el solo hecho de llamar la atención al comienzo de su tratado sobre los problemas esenciales de la teología de la fe muestra la orientación de su pensamiento a la que permanece fiel en todo el trascurso de su desarrollo.

2. — Esa precisión sistemática se expresa en cuanto al contenido en una afirmación vigorosa del carácter esencialmente virtuoso de la fe —“*in genere virtutis ex se*”—, posición que lo relaciona con Guillermo de Auxerre, el cual lo había precedido por ese camino más de veinte años antes. El se singularizará, sin embargo, insistiendo mucho más en el carácter especulativo del asentimiento de fe, y en la originalidad de ese “*Veritas-Res*”, objeto propio de la fe divina.

3. — En último término, Alberto Magno se apartará de todos los antecesores que hemos visto en lo que toca al problema de la génesis de la fe, pues no ha vacilado en dar a la preparación racional

<sup>126</sup> Si quisiéramos aplicar a la posición de Alberto categorías introducidas posteriormente en la teología de la fe, diríamos quizás que, para él, el objeto de la fe es la “*Veritas Prima in essendo*”, ante todo y formalmente. Por ese lado su teoría se aparenta a la que A. STOLZ (*Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Studia Anselmiana, I, 1933) ha creído encontrar en Santo Tomás: cf. sobre “*die subsistierende Wahrheit*”, pág. 110.

<sup>126</sup> Cf., pág. 49.

<sup>127</sup> Cf., pág. 90, n. 108: ante y post assensum.

<sup>128</sup> Cf., pág. 45.

una consistencia, una importancia y una eficacia que en vano encontraríamos anteriormente.

El presente estudio que finalizamos encuentra su plena confirmación y su total claridad cuando se compara la referida doctrina con la de San Buenaventura y la de Santo Tomás. Establecer tales relaciones es una obra que escapa a nuestras intenciones actuales, pero que quizás podamos dar a conocer en otra oportunidad.

EDUARDO BRIANCESCO

# DIVISIÓN DE PARROQUIAS

## Sus orígenes

### *Introducción*

El presente trabajo es la primera parte de un estudio histórico-conciliar y canónico-pastoral acerca de la creación de nuevas parroquias. Más concretamente, se refiere a la división de las mismas, dirigiendo primordialmente la atención a las causas por las que han de llevarse a cabo.

Y quiere presentar el origen, primeras vicisitudes, su evolución y progreso, hasta llegar a su estado actual y perspectivas que ofrece este tema en la doctrina de la Iglesia.

El itinerario a seguir y los medios a utilizar en la investigación del trabajo quedan sugeridos con lo que acabamos de decir: es preciso remontarse a las fuentes mismas para estudiar directamente la doctrina de los Concilios particulares, del Tridentino y de los grandes autores que precedieron y siguieron a este Concilio.

Que las cuestiones eclesiológicas y pastorales ocupan el primer plano de las ciencias sagradas no se ocultan a quien pulsa el latido más actual de la Iglesia y sintoniza con los tiempos conciliares que vivimos.

Y si lanzáramos una mirada retrospectiva hacia el pasado de la Iglesia, encontraríamos ese mismo cuidado en acertar con las funciones eclesiales; la misma solicitud en querer llevarlas a la práctica en el campo de las almas.

Decía a este respecto aquel gran Pontífice que se llamó Benedicto XV, precisamente en la Bula con que dividía una parroquia numerosa y erigía una nueva en la Urbe:

Inter officia Ecclesiae propria hoc sane primum obtinet locum, spirituali christifidelium bono in universo catholico orbe opportune providere [...]. Cum igitur in aliqua [...] regione incolarum frequentia crescat, ibi etiam circumscriptionum ecclesiasticarum numerus est augendus, ut animarum cura inter plures divisa pastores, facilius et salubrius exerceri possit, A.A.S., XII (1920), 25-26.

Y a renglón seguido, en el mismo volumen, se repite una dis-

posición similar de Benedicto XV, también de división parroquial por el mismo motivo, donde el Pontífice urge —consciente de la ejemplaridad del Obispo de Roma respecto de otros obispos y diócesis del mundo— la puesta en la práctica de esta misma solicitud eclesiástico-pastoral:

Nihil Sedi Apostolica antiquius fuit, quam diligenter curare ne auxilia spiritualia christifidelibus unquam deficerent. Huiusmodi Romanorum Pontificum sollicitudinem praecipue haec alma Urbs experta est, ubi cum in aliqua regione, vel intra vel extra moenia posita, incolarum frequentia creverit, ibi etiam novas parochias Pontifices erexerunt, eo sane consilio ut spiritualibus necessitatibus fidelium ibi degentium opportune provideretur, ibid.

## I. CONCILIOS FRANCO-GERMANOS

*Desde el Concilio de Toulouse (843-844)  
hasta el Papa Alejandro III (1159-1181)*

El primer documento histórico hasta ahora conocido como referente a las causas de divisiones parroquiales se remonta hasta mediados del siglo IX, concretamente al Capitular y Concilio de Toulouse, del año 843 o bien 844<sup>1</sup>.

Hasta el siglo IX raramente se erigieron nuevas parroquias por división; es ésta la sentencia del preclaro autor Zorell, quien demuestra su tesis con abundancia de datos<sup>2</sup>.

Hasta esa época —mediados del siglo IX— las parroquias rurales abarcaban dimensiones territoriales más bien extensas, incluso de varios pueblos, comprendiendo bajo su jurisdicción varios oratorios e iglesias menores<sup>3</sup>.

En la historia de la Iglesia significa este período la llegada de nuevas concepciones políticas, eclesiásticas y culturales. La órbita geográfica donde se mueven los acontecimientos religiosos pasa del Mediterráneo al centro de Europa. La evangelización continúa entre los pueblos germanos, alcanzando una gran intensidad desde el siglo VIII al XI<sup>4</sup>.

Estudiando atentamente la geografía eclesiástico-religiosa de la época que nos ocupa, es fácil constatar la gran tendencia Carolingia

<sup>1</sup> HARDOUIN, J., *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum* (12 voll., Parisiis, 1714-1715), IV, 1459-1460.

<sup>2</sup> ZORELL, *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit*, en *A. f. k. KR.*, 82 (1902), pág. 270.

<sup>3</sup> KURTSCHIED, B., *Historia Juris Canonici. Historia Institutorum* (2 ed., Romae, Officium Libri Catholici, 1951), pág. 284.

<sup>4</sup> FLORISTAN, C., *Parroquia, Comunidad Eucarística* (Madrid, Christus Pastor, 1961), pág. 54.

a crear una armonía entre las instituciones religiosas, sociales, económicas y políticas.

En lo que a la constitución territorial de las parroquias se refiere, constatamos tres tipos distintos:

- 1º La parroquia formada por un grupo de *villae*.
- 2º La parroquia idéntica a la *villa*.
- 3º La *villa* dividida en varias parroquias.

El primer tipo de parroquia se observa más bien en los comienzos del siglo IX en los pueblos franco-germanos, a juzgar por varios textos capitulares de la época, que recoge H. Leclercq<sup>5</sup>; y se nota una tensión socio-religiosa hacia el logro del tercer tipo de configuración parroquial.

La división de parroquias supone que éstas están previamente delimitadas en cuanto a sus fronteras. A este respecto son muchas las disposiciones Carolingias que urgen dichas demarcaciones parroquiales, mandando que cada iglesia tenga sus términos bien claros y definidos para todos los efectos, incluso para las décimas; que cada Obispo describa a sus presbíteros la extensión y características de los lugares que les asigna<sup>6</sup>.

La grandeza cristiana del emperador y sus muchos, excesivos cuidados para con la Iglesia, implantando reformas que no eran propias de la autoridad civil, aunque sí excelentes y aun necesarias, hacían que ni el Papa ni los Obispos alzasen su voz en contra ni soñasen en irse a la mano<sup>7</sup>. Al contrario, Capitulares como el que vamos a citar, fueron luego textualmente refrendados por el Concilio del mismo nombre.

#### EL CAPITULAR Y CONCILIO DE TOULOUSE (843-844)

Tratemos de descubrir todo el valor histórico-pastoral de aquella legislación, original en punto a división de parroquias, enmarcándola en su cuadro propio de tiempo y espacio y estudiando su contenido doctrinal a la luz del texto y contexto conciliares.

El sumario de doctrina y el orden a tratar, serán los siguientes:

- 1º Antecedentes histórico-canónicos;

<sup>5</sup> LECLERCQ, H., *Paroisses rurales*, en *Dict. Arch. Chr. et Lit.*, XIII-2, 2198.

<sup>6</sup> "Ut terminum habeat unaquaque ecclesia de quibus villis decimas accipiat". "Describat Episcopus suis presbyteris quanta et qualia loca ad regendum eis consignaverit", cf. *Monumenta Germaniae Historica* (M.G.H.), Sectio III (*Concilia*), II, 198.

<sup>7</sup> LLORCA, GARCÍA-VILLOSLADA, MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia Católica* (Madrid, B. A. C., 1953), II, pág. 105.

- 2º Intención y objeto legislativos;
- 3º Principios disciplinares;
- 4º Conclusiones de este Concilio.

### 1º. *Antecedentes histórico-canónicos*

Influyó no poco en la difusión y constitución parroquiales la aparición de oratorios privados e iglesias propias<sup>8</sup>, así como el culto y administración de sacramentos en los monasterios de monjes. Pero no fue ciertamente el punto de partida universal para la erección de parroquias.

Aumentó notablemente el número de estas capillas en el reino franco<sup>9</sup>. La población germana estaba dividida en muchos y pequeños poblados, sin que las ciudades fueran en aquella época —por regla general— populosas. El Concilio de Orleans (541) permitió decir misa en tales capillas y oratorios con la debida autorización del Obispo<sup>10</sup>. A partir de este Concilio se reguló con abundante legislación dicha autorización episcopal, así como el cumplimiento dominical de la misa por parte de los fieles en tales oratorios<sup>11</sup>.

Aunque en un principio hubo una tensión prohibitiva de administrar los sacramentos en ellos, algunos oratorios llegaron a adquirir categoría de verdaderas parroquias, según parece; en efecto, el Concilio de Orleans (541), en el c. xxvi, habla de: *si quae parocice in potentum domibus...*, y en el c. xxxiii: *si quis in agro suo aut habet aut postulat habere dioecesim*<sup>12</sup>. Y en el IX Concilio de Toledo (655), c. 2, se hace referencia a *ecclesiae paroeciales* construidas por privados en sus campos<sup>13</sup>.

El Emperador Constantino había apoyado las edificaciones de oratorios privados para el culto, también privado, al mismo tiempo que prohibía la celebración de los divinos oficios en días festivos<sup>14</sup>. Pero debido al hecho de que los religiosos y monjes no estaban obligados —naturalmente— a dejar sus monasterios ni aun en tan señaladas festividades, a éstos se otorgaron facultades que se negaban a los demás oratorios. Y los fieles se aprovechaban de la oportunidad de la cercanía para oír misa en dichos monasterios.

<sup>8</sup> IDEM, *ibid.* BIDAGOR, R., *La "iglesia propia" en España*, en *Analecta Gregoriana*, IV (Roma, 1953), *passim*.

<sup>9</sup> KURTSCHIED, *op. cit.*, págs. 283-290.

<sup>10</sup> Can. 7: cf. MANSI, J. D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (Parisiis, 1901-1927), IX, 114.

<sup>11</sup> FELDHAUS, A. H., *Oratories* (Washington, The Catholic University of America, 1927), págs. 34-35.

<sup>12</sup> MANSI, IX, 117, 119.

<sup>13</sup> MANSI, XI, 26.

<sup>14</sup> *Novellae*, LVIII, 58; LXVII, 1, 2.

Esto no quiere decir que los monjes estuvieran privados de cura de almas: la tuvieron ciertamente. Dice a este respecto el Concilio de Maguncia (847) en su can. 14:

Nullus monachorum parochias accipere praesumat sine consensu Episcopi; de ipsis vere [vero] titulis in quibus constituti fuerint, rationem Episcopo vel eius Vicario reddant; et convocati ad synodum veniant<sup>15</sup>.

Los religiosos heredaban también capillas y oratorios que, andando el tiempo, adquirirían derechos parroquiales por razones de cercanía y mayor comodidad en el cumplimiento de los deberes dominicales de culto y recepción de sacramentos<sup>16</sup>. No obstante, siempre fue considerado como excepción el que los religiosos se dedicaran a regentar parroquias<sup>17</sup>. Y en todo caso las atendían por medio de vicario actual.

Desde la época merovingia se urge la puesta en práctica de los diezmos a favor de la parroquia y el párroco. Por este motivo se van multiplicando iglesias, principalmente en Francia, construidas con el fin de recabar beneficios. En el ambiente pastoral, la idea del *beneficium* fue cobrando fuerza por encima de la apostólica del *officium*. Y del ambiente pastoral pasó poco a poco a los estatutos canónicos<sup>18</sup>.

Por parte de muchos párrocos no había ningún interés en dividir las parroquias para no tener que distribuir los bienes beneficios; y así fue que llegó a tener cada una de estas parroquias incluso varios pueblos de pertenencia<sup>19</sup>.

Funk (1840-1907) demuestra ampliamente que, al reforzar Carlomagno (768-814) la obligación de las décimas y oblaciones a favor de los párrocos, lo hizo con propósitos de indemnizar a la Iglesia por las secularizaciones<sup>20</sup>. Ya anteriormente se habían realizado varios esfuerzos conciliares a fin de revalorizar la práctica de las décimas de los frutos, sin obtener eficientes resultados<sup>21</sup>.

En cambio, en tiempos Carolingios se logra ampliamente la efectividad y puesta en práctica de este mandamiento, tan eclesiástico como imperial, por parte de la feligresía en manos de sus respectivos párrocos, allí donde las parroquias están constituidas y delimitadas

<sup>15</sup> HARDOUIN, V, 11.

<sup>16</sup> DUCANGE, *Glossarium et Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis* (París, 1733), sub v., "Ecclesiae Paroeciales", V, 200.

<sup>17</sup> Can. 10, X, *de praebendis et dignitatibus*, III, V.

<sup>18</sup> FLORISTAN, C., *op. cit.*, pág. 53.

<sup>19</sup> IDEM, *Concepto que hoy tenemos de la parroquia*, en "Lumen" (Vitoria), VII (1958), pág. 100.

<sup>20</sup> FUNK, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (2 vols., Paderborn, 1921), I, 400.

<sup>21</sup> MANSI, IX, 951-952.

sus fronteras. Y a medida que las parroquias iban teniendo más vitalidad, sobre si ésta iba acompañada de cierta floración económica, resultaba más difícil su división, tanto por no herir los derechos de los feligreses como los adquiridos del párroco<sup>22</sup>.

Y donde las parroquias no estaban aún constituidas, los Capitulares Carolingios de las primeras décadas habían orientado a los fieles hacia el cumplimiento de esta obligación en el sentido de que hicieran efectivas las décimas y oblaciones "*allí donde son bautizados, donde oyen la divina palabra, reciben la imposición de las manos del Obispo y los demás sacramentos de Jesucristo*"<sup>23</sup>. Dando así relieve a la importancia de la costumbre en el comienzo mismo de esta legislación parroquial.

La misma línea preceptiva en el c. 18 del Concilio de Ravena (877) insistiendo en que cada fiel dé las décimas a aquel sacerdote a cuya parroquia pertenece: MANSI, XVII, 340. Por último, estas mismas leyes fueron confirmadas por León IV y Pascual II<sup>24</sup>. De tal forma que el uso efectivo de las décimas se halla en pleno vigor en tiempos del Concilio Meldense (845), cf. can. 62 del mismo: MANSI, XIV, 833.

Hasta el punto de que ante tal floración económica de las parroquias, este mismo Concilio Meldense previó la doble tentación de lucro y acepción de personas que podía cundir en el campo eclesiástico: de Obispo a párrocos y de éstos a los feligreses: peligros señalados abiertamente en el can 35 y 54 del mismo Concilio<sup>25</sup>.

El Concilio Aquisgranense II (836) está en la misma línea ambiental al advertir en el can. 1 del cap. I: *Ut nullus episcopale ministerium per ambitionem munerum attentare praesumat*; y en el can. 10: *Ne cupido placendi hominibus pulset*<sup>26</sup>.

Y no es difícil ver la conexión que esta insistencia conciliar de sobriedad guarda con el problema inicial de las causas canónicas de las divisiones parroquiales. Y es que al lograrse la abundante puesta en práctica de las décimas y oblaciones a favor de los párrocos, se abrieron las apetencias económicas de los Obispos y sus representantes: arcedianos, arciprestes, etc., quienes, de no acceder el párroco

<sup>22</sup> POGGIASPALLA, F., *La Diocesi e la Parrocchia* (Brescia, Morcelliana, 1960), pág. 100.

<sup>23</sup> *Monumenta Germaniae Historica*, Sectio II (*Capitularia Regum Francorum*), t. II (ed. A. Boretius et V. Krause, 1897), 82.

<sup>24</sup> JAFFE, PH., *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (2 ed., Leipzig, 1885-1888), 2599, can. 45, c. XVI, q. 1.

<sup>25</sup> MANSI, XIV, 826, 831.

<sup>26</sup> MANSI, XIV, 674.

a desprenderse del tanto por ciento asignado, amenazaban con dividir la parroquia, hubiera o no causa canónico-pastoral para la división. Dice a este propósito Imbart de la Tour:

L'intérêt des fidèles, les progrès de la religion ne suffissent pas à l'expliquer; ces mesures (divisions paroquiales) furent souvent inspirées par des motifs moins nobles que la salut des âmes. Surtout ce fut un intérêt fiscal qui les décida. N'oublions pas que chaque paroisse avait ses dimes et ses offrandes... En multipliant les églises, les évêques multipliaient donc les revenus. Quand une paroisse était "divisée", ils se gardaient bien de dégréver l'église à qui ils enlevaient une partie de ses habitants et de son patrimoine. Comme l'évêque, l'archidiacre rural trouvait son compte à ce démembrement <sup>27</sup>.

Dos soluciones se plantean —y se formulan de hecho— como remedio a esta situación abusiva: de tipo espiritual, la primera; disciplinar, la segunda.

La primera aparece en el can. 4 del cap. II del Concilio Aquisgranense II (836), donde podemos leer el propósito comunitario de sobriedad que para sí y para sus delegados formulan los Obispos allí reunidos. Dicen así:

Episcopi ministros non sectantes avaritiam per parochias suas constituent. Comperimus enim quorundam Episcoporum ministros, id est, chorepiscopos, archipresbyteros et archidiaconos non solum in presbyteris, sed etiam in plebibus parochias suae avaritiam potius exercere quam utilitati ecclesiasticae dignitatis inservire populiue salutí consulere. Quam negligentiam, imo eorum execrabile ac damnabile cupiditatis vitium omnes in commune deinceps vitandum statuimus <sup>28</sup>.

Y el propósito comunitario de sobriedad, tan realista como laudable de aquella Asamblea Conciliar, toma también medidas de orden disciplinar, mandando tener cuidado en adelante sobre dichos representantes episcopales, en evitación de los abusos arriba señalados <sup>29</sup>.

### 2º. *Intención y objeto legislativos del Concilio Tolosano*

La intención primaria, el objeto legislativo del Concilio Tolosano, refrendado por el Episcopado allí reunido, se ven claramente a través de sus títulos y de cuanto llevamos dicho. En efecto, es única la preocupación fundamental a que responde todo él: es un esfuerzo moderativo de la apetencia excesiva de los Obispos Carolingios (y de sus representantes) a las aportaciones, en metálico y en especie, de todos y cada uno de los párrocos; y evitar las multiplicaciones de parroquias si venían decretadas solamente en base a

<sup>27</sup> IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV-XI siècle* (París, 1900), págs. 103-104.

<sup>28</sup> MANSI, XIV, 680.

<sup>29</sup> MANSI, XIV, 680.

motivos de lucro, acepción de personas, sentimientos de venganza, nepotismo o simonía<sup>30</sup>.

Aunque el título que directamente aborda nuestro tema es el VII, sin embargo, es preciso encuadrarlo en el contexto de los demás enunciados para apreciar su exacto contenido. Dicen así dichos títulos Capitulares<sup>31</sup>:

- I. Ut Episcopi non aegre ferant quod presbyteri ad regem reclamantur.
- II. De annua praestatione quam presbyteri Episcopis debent.
- III. De modo quo inferri aut exigi praestatio illa debeat.
- IV. Qui modus Episcopis in circumitione parochiae sit tenendus et quae impensa a presbyteris praestanda.
- V. Ut Episcopi semel tantum quotannis impensam a presbyteris exigant, licet saepius circumeant.
- VI. Ut si parochiam non circumeant, impensam non exigant, et ut presbyteros in eorum domibus non gravent.
- VII. *Ut Episcopi presbyterorum parochias sine necessitate non dividant, et ut divisas parochias, impensae dividantur.*
- VIII. Ut Episcopi haec capitula non negligant.
- IX. Ut Episcopi synodos quotannis plures duabus presbyteris non imponant.

### 3º. Principios disciplinares

Los principios de doctrina disciplinar sentados en el íntegro título VII<sup>32</sup> y deducidos a la luz del contexto conciliar señalado, son los siguientes:

1. — Establece en primer lugar una disposición *prohibitiva* señalando a los Obispos qué motivos no son admisibles en punto a división parroquial, quedando ésta prohibida cuando obedecía el afán de lucro, del "*inhonesto y peligroso lucro*": *Ut Episcopi parochias presbyterorum propter inhonestum et periculosum lucrum non dividant.*

2. — No se añade cláusula invalidante para el caso en que quedara incumplida dicha primera disposición.

3. — La causa *exigitiva* de toda división parroquial debe provenir de las necesidades espirituales del pueblo: *si necessitas populi exegerit.*

4. — La enumeración de las causas *no es taxativa*, sino *exemplificativa*, ya que, después de señalar como tales "*la distancia, el peligro de las aguas, el de la selva a atravesar para llegar a la pa-*

<sup>30</sup> IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, loc. cit.

<sup>31</sup> HARDOUIN, IV, 1459-60.

<sup>32</sup> M. G. H., *Leges*, ed. Pertz, I, 379.

arroquia; la atención al sexo débil y a los niños así como a los débiles y enfermos por la dificultad de todos ellos en el acceso a la parroquia", hace mención de toda otra razón o necesidad:

Ut si longitudo, aut periculum aquae, aut silvae, aut alicuius certae rationis vel necessitatis causa poposcerit, ut populus et sexus infirmior, mulierum videlicet vel infantium aut etiam debiliū imbecillitas ad ecclesiam principalem non possit occurrere.

5. — *No es una ley meramente permisiva* la que se enuncia en la segunda mitad de este título VII, ya que éste no se contenta con señalar que la presencia de tales causas autoriza o faculta a los Obispos a proceder a una legítima división parroquial, sino que ésta queda *preceptuada* en los casos que allí se especifican, referentes a la utilidad y salvación de la feligresía. En efecto, prosigue dicho cap. VII en su segunda mitad:

Sin autem praefatae causae postulaverint, et populus non conductus, neque cupiditate vel invidia excitatus, sed rationabiliter acclamaverit, ut ecclesia illis fieri, et presbyter debeat ordinari; hoc Episcopi episcopaliter teste Deo in conscientiae puritate, cum ratione et auctoritate, sine intentione turpis lucri mature consilio canonico tractent et utilitati et saluti subiectae plebis quaeque agenda sunt peragant <sup>33</sup>.

Que se trata de división de verdaderas parroquias se deduce del párrafo final de ese mismo cap. VII: *Et secundum quod subtraxerit cuilibet presbytero de parochia, de dispensa quoque debita ab illo minus accipiat; et alteri qui quod dividitur a parochia suscipit, sub hac eadem mensura imponat, ibid.*

6. — El Concilio Tolosano considera la división de parroquias como "*remedio subsidiario*"; en efecto, deben intentarse, dice, otras soluciones, si verdaderamente son tales, antes de llegar a la división misma: *statuatur altare (oratorio); et si ita populo complacet et commodum fuerit, ne sine ratione scandalizetur, parochia maneat indivisa, ibid.*

7. — Esta legislación, original, regula la división de parroquias específicamente como tales, y no bajo el prisma genérico de división benéfical <sup>34</sup>.

#### 4º. Conclusiones...

Una legislación capitular tan perfecta; tan explícita enumeración de causas, condiciones y requisitos, no pudieron ser fruto de generación espontánea; hacen suponer, más bien, la existencia, la fuerza

<sup>33</sup> HARDOUIN, IV, 1459-60.

<sup>34</sup> Antes de pasar adelante es preciso notar que según esta legislación, la iniciativa privada, apoyada en razones pastorales, que acude a la competente autoridad en demanda de la división parroquial, no queda excluida con tal de que se haga "cum ratione et auctoritate", *ibid.*

y estabilidad de una “*costumbre*” previa y, en algún sentido, generadora de aquella primitiva legislación: en el sentido de que las comunidades parroquiales, que se fueron agrupando con espontaneidad en torno al Culto, Sacramentos y la Divina Palabra, pedían una parroquia más cercana a su núcleo, cuando la lejanía y además obstáculos naturales eran grave impedimento y dificultad seria.

Exigir seriamente las causas no significaba que se cerrara todo acceso a las divisiones parroquiales, sino solamente que, de no prevalecer las causas de división, prevalecía la unidad y posición adquirida de la iglesia anteriormente existente.

Los Capitulares Carolingios de las primeras décadas del siglo ix “*permitteron*” las construcciones de nuevas iglesias, capillas u oratorios, “*mandaron*” erigir nuevas parroquias, por división de las existentes, cuando aboga a favor una causa pastoral justa; cuidando en uno y otro caso, de no herir los derechos de las ya constituidas<sup>35</sup>.

En la interpretación de estos mismos “*derechos adquiridos*” de las parroquias anteriores, los Concilios franco-germanos hacen consideraciones más espirituales y pastorales —de acuerdo con la naturaleza misma de la institución “*parroquial*”—, a diferencia de la siguiente pre-tridentina, en la que prevalece la consideración “*beneficial*” de la parroquia; para luego purificarse definitivamente en la jurisprudencia moderna de la Iglesia, en la que triunfa del todo la consideración específica de la parroquia: baste aducir, como buen exponente de lo dicho, algún que otro testimonio de la misma:

Quum salus animarum suprema lex sit, proinde praesentes et reales populorum necessitates sunt attendendae et animadvertendum quod spiritualis iurisdictionis non est privata possessio, sed concessio superioris potestatis, data in bonum fidelium, quaeque a Superiore tolli aut moderari potest, non obstantibus sententiis, aut conventionibus quibus sancita fuerit, quoties bonum publicum hoc postulet, cf. A.S.S., XXI (1888), pág. 241.

Y la misma Sagrada Congregación del Concilio, al lanzar una mirada retrospectiva a la labor realizada en el seno de la misma, constata con cierto optimismo esta misma consideración espiritual y pastoral de la parroquia, al advertir que:

Notum est Piam Matrem Ecclesiam optime tenentem animarum salutem pro suprema lege, parochumque populo, non populum parochi dari, disciplinares suas ordinationes ad varias etiam temporum vices attemperasse, cf. A.S.S., XXV (1892), pág. 81.

Aducidos aquí estos testimonios, sólo a título de confirmación

<sup>35</sup> CAROLI I, *Capitulare ad Salz.*, can. 3; M. G. H., *Leges*, ed. Pertz, I, 124; CAROLI I, *Excerpt. Canon.*, can. 19, *op. cit.*, ed. Pertz, I, 190; HLUDOWIC ET HLOTHAR, *Capit.*, can. 6, *op. cit.*, ed. Pertz, I, 254; ANSIGISI, *Capit.*, lib. II, 45, *op. cit.*, ed. Pertz, I, 299; Concilium Moguntinum, I (847), can. 11; HARDOUIN, V, 10.

y mención de honor de aquella primitiva legislación conciliar franco-germana, volvamos nuevamente a ella, para constatar el equilibrio positivo con que se llegó a una fórmula sintética feliz en punto a división de parroquias, a fin de que la objeción difícil de salvaguardar los derechos de las parroquias existentes no obstaculizara la división de éstas, cuando fuere necesaria por imperativos pastorales <sup>36</sup>.

La prohibición, tajante en un principio, de que las iglesias ya constituidas no sean privadas de sus décimas y posesiones, adquiere en el Concilio de Maguncia (847), en su can. 11, una salvedad que denota progreso y flexibilidad jurídica en la línea parroquial que venimos explicando: *Ecclesiae antiquitus constitutae, nec decimis nec aliis possessionibus priventur pro novis oratoriis "sine consensu et consilio episcopali"* <sup>37</sup>.

Pero para que esta salvedad, que era un margen de confianza a favor de los Obispos, no degenerara en abusos, fue necesario marcar una procedura más bien rígida y eficaz para salvaguardar la estabilidad de las parroquias y párrocos a quienes los Obispos arrancaban territorios y bienes sin causas o por causas no justas y hasta intereses bastardos: económicos, acepción de personas, sentimientos de venganza, nepotismo, simonía <sup>38</sup>.

El Concilio de Toulouse confirmó la potestad de los Obispos, de crear nuevas parroquias por división; es el Obispo quien juzga de la existencia y valor de las causas para llevarla a cabo; pero le obligó al mismo tiempo, a pedir consejo: *mature consilio canonico tractent*; comenta Tomasino este canon Tolosano y dice:

Concilii Tolosani anni 843 decreto confirmatur episcoporum potestas tum ad novas parochias creandas, tum antiquas dividendas, dum id ne faciant, nisi consilio canonicorum...; et ne quid irrepit privatae cupiditatis et avaritiae: "sine intentione lucri": in his enim uni serviendum populorum utilitati et necessitati <sup>39</sup>.

#### OTROS CONCILIOS

1. — EL CONCILIO MELDENSE (845), en su can. 54, parecería haber mandado a los Obispos que no cambiaran la situación parroquial de la *ciudad episcopal* y de sus suburbios "*con temeraria ligereza*", cf. MANSI, XIV, 831. Puede verse su comentario en Tomasino, que lo interpreta en esa línea: *Concilium Meldense anni 845*

<sup>36</sup> M. G. H., *Leges*, ed. Pertz, I, págs. 24-25; M. G. H., *Leges*, ed. Pertz, I, págs. 254-255; M. G. H., *Leges*, ed. Pertz, I, pág. 299.

<sup>37</sup> HARDOUIN, V, 10: lo subrayamos nosotros.

<sup>38</sup> Concilium Matisconen, II, can. 5; MANSI, IX, 952.

<sup>39</sup> THOMASSINUS, L., *Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina circa Beneficia et Beneficiarios* (Parisiis, 1688), t. I, lib. II, cap. 25, n. 10.

*illud Episcopis precepit ut ne quid temeraria levitate innovent in parochiis civitatis suae eiusque suburbiorum*<sup>40</sup>.

2. — Análogas disposiciones, pero referentes esta vez a las *parroquias rurales*, se encuentran en el Capitular de Hincmaro (+882), arzobispo Remense, dirigido a sus arcedianos: *Ut parochias rusticanas confundere vel dividere non praesumant et ut ecclesias omnes capellasque sibi subiectas describant*<sup>41</sup>.

Aprimera vista parecen disposiciones absolutamente prohibitivas, y, por tanto, en oposición a la línea del pensamiento de nuestra tesis. Pero la lectura del capítulo íntegro da exacta idea del objeto de la prohibición; y es que “*expresamente y en nombre de Cristo se les preceptúa no osen dividir las parroquias rurales en claudicación ante razones de amistad, petición o precio de cualquier clase*”, *ibid.*

Una vez más, se trata de disposiciones orientadas a la evitación de abusos originados por el afán de lucro; y, desde luego, el objeto de la prohibición no es el de las divisiones parroquiales; lo que se demuestra a las claras con la simple lectura del contexto, es decir, del resto de los capítulos cuyos enunciados son como siguen<sup>42</sup>:

Cap. I: *Ut non gravent presbyteros quando parochias circumeunt.*

Cap. II: *Ut parochias non occasione victus, sed instructionis causa circumeant.*

Cap. III: *Ne munera a presbyteris accipiant, ut eorum vitia dissimulent.*

Cap. IV: *Ne a presbyteris quidquam petant quod secum auferant dum redeunt.*

Cap. V: *Ne denarios a presbyteris vel eulogias exigant, sed sponte oblata tantum accipiant.*

Cap. VI: *Ne pascendis suis vel amicorum caballis presbyteros gravent.*

Cap. VII: *Ut parochias rusticanas confundere vel dividere non presumant [...].* Como hemos advertido ya, por el cuerpo del capítulo se demuestra que no se trata de una prohibición absoluta de división parroquial, ya que se añade lo siguiente:

*Expresé vobis in nomine Christi praecipio, ut rusticanas parochias pro alicuius amicitia vel petitione, aut pro aliquo praemio non praesumatis confundere vel dividere.*

Y no es difícil percatarse de las razones por las cuales no se cultivaron ni teóricamente las causas canónicas de divisiones pa-

<sup>40</sup> IDEM, *ibid.*

<sup>41</sup> P. L., 125, 800-802.

<sup>42</sup> P. L., 125, 801-802. Cf. las dos obras sobre Hincmarus Remensis (+ 882): LOUPOT, *Hincmar archevêque de Reims*, Reims, 1869. SCHRORS, *Hinkmar von Reims*, Freiburg, 1884.

arroquiales durante esta época y la inmediatamente posterior: fue debido a que obstaba invariablemente la objeción de los derechos adquiridos de las iglesias ya constituidas. Estudiaremos este punto más tarde. Anunciemos desde ahora la principal razón por la que se llegará a una práctica rígida en esta materia: la división, se dirá invariablemente, es una especie de enajenación de bienes; toda división beneficiar participa de este carácter; por tanto, también la parroquial; prevaleciendo así la consideración genérica y beneficiar de la parroquia misma<sup>43</sup>. Además, a ésta, como a todo beneficio, se atribuía como característica esencial la de la perpetuidad objetiva<sup>44</sup>.

A estas razones fundamentales añadirá Laurentius (1861-1927) otra, diciendo que la reluctancia y dificultad de las divisiones parroquiales obedecían también a que la erección parroquial era considerada como contrato bilateral oneroso entre el Obispo y una feligresía parroquial determinada<sup>45</sup>.

3. — El CONCILIO DE TRIBUR (895) comienza sentado el principio de que las décimas y posesiones quedaban en poder de la iglesia-matriz aun después de que la división fuera verificada; dice en su can. 14: *Placuit huic Sancto Concilio, ut secundum sanctiones canonum, decimae sicut et aliae possessiones antiquis conserventur ecclesiis* [...] <sup>46</sup>.

Este Concilio fue más explícito que otros en lo que se refiere a la concreción de la distancia misma que debía mediar entre ambas parroquias, cuando se trataba de erigir una nueva: quiso, en efecto, que fuera de cuatro o cinco millas, como dice en este mismo can. 14:

Si quis autem in affinitate antiquae ecclesiae novalia excoluerit rura, decima exinde debita antiquae reddatur ecclesiae. Si vero qualibet silva, vel deserto loco, ultra milliaria quattuor vel quinque, vel eo amplius, aliquod dirutum collaboraverit et illic, consentiente Episcopo, ecclesiam construxerit et consecratam perpetaverit, prospiciat presbyterium ad servitium Dei idoneum et studiosum et tunc demum novam novae reddat ecclesiae; salva tamen potestate Episcopi<sup>47</sup>.

Nuevamente hay que advertir que este margen de facultades depositadas a favor de la discreción del Obispo, dice mucho de flexibilidad con respecto a la rigidez precedente.

<sup>43</sup> ABBAS PANORMITANUS (NICOLÁS DE TUDESCHI), *Lectura in Librum III Decretalium*, cap. 3, tit. 48, n. 2. S. C. C., *Dismembrationis*, 16 sept., 1871. A. S. S., VII (1872), pág. 41.

<sup>44</sup> FAGNANUS, P., *Commentaria in Quinque Libros Decretalium* (Venetiis, 1719), lib. III, tit. 48. LORTZ, *Wie kam es zur zur Reformation* (Einsiedeln, 1950), pág. 29 ss.

<sup>45</sup> LAURENTIUS, J., *Institutiones Juris Canonici* (Febr. Br., 1903), n. 236.

<sup>46</sup> MANSI, XVIII A, 139.

<sup>47</sup> MANSI, XVIII A, 140.

Sobre todo, hay que subrayar la fórmula sintética equilibrada entre la salvaguardia de los derechos de las iglesias ya constituídas y las nuevas a erigir, liberando a éstas del contributo decimal y benefical para con la iglesia matriz en los casos señalados por el Concilio.

Pero si bien el Concilio de Tribur señaló tímidamente el párrafo final de su can. 14: *tunc demum novam novae reddat ecclesiae*, con Graciano (+ ca. 1157) se afirma resueltamente este principio, al decir que, una vez hecha la división, la nueva parroquia quedaba libre de toda obligación decimal y benefical para con la iglesia anterior; insistió con energía y vigor pastorales que, de no ser así, se obstaculizaba la creación (por división) de nuevas parroquias, si no teóricamente, sí ciertamente en la práctica<sup>48</sup>.

Hizo observar Graciano, aduciendo y comentando Decretales<sup>49</sup>, la relativa facilidad con que la Santa Sede mandaba consagrar obispos cuando la utilidad y necesidad del pueblo de Dios exigía división de diócesis:

Praecipimus ut iuxta sacrorum canonum statuta, ubi multitudo excreverit fidelium, ex vigore Apostolicae Sedis debeas ordinare Episcopos, pia tamen contemplatione ut non vilescat dignitas episcopatus<sup>50</sup>.

Y dice que han de aplicarse los mismos criterios fundamentales, en su escala, a la división de parroquias que a las de las diócesis, ya que *“así como dos Obispos pueden reducirse a unidad y dividir una diócesis en dos, de la misma manera puede el Obispo proceder con las iglesias bautismales y parroquiales de su diócesis contando con el consentimiento de su clero”*<sup>51</sup>.

Graciano establece esta comparación refiriéndose a criterios y causas solamente; no a la autoridad competente de las divisiones parroquiales: ésta es diversa en uno y otro caso, como queda patente por la simple lectura del texto anterior.

La aplicación de las causas de divisiones diocesanas a las parroquiales gustó también a autores posteriores, como se hará notar más adelante. Es Tomasino quien da la razón íntima de tal aplicación: *nimirum regula et lex una sit potestatis omnis ecclesiasticae, utilitas ipsa et caritas*<sup>52</sup>. Dice también:

Ea tunc et elucebat utilitas et urgebat necessitas ecclesiae, his locis adversus quotidiana pestiferae haereseos incrementa muniendae, quae tacitum saltem con-

<sup>48</sup> Can. 53, c. XVI, q. 1, *dictum*: “Quod [divisio] cum factum fuerit, illa pars populi quae novis ecclesiis supponitur, a iure prioris ecclesiae absolvitur. Hoc nisi fieri posset, multitudo ecclesiarum ad paucitatem redigeretur”.

<sup>49</sup> JAFFE, n. 2239, can. 53, c. XVI, q. 1.

<sup>50</sup> Can. 53, c. XVI, q. 1.

<sup>51</sup> *Ibid.*, *dictum*.

<sup>52</sup> THOMASSINUS, L., *op. cit.*, t. I, lib. I, cap. 57, n. 2.

sensum extorserit a Principibus, Episcopisque quorum causa agebatur; ut publicas Ecclesias rationes, privatis suis anteponerent <sup>53</sup>.

En tres rasgos resume Tomasino la doctrina referente a las divisiones parroquiales: conveniencia local; recursos suficientes y juicio de la autoridad competente: *si qualitas locorum poposcerit, ac facultates sufficient, et expedire videritis* <sup>54</sup>. La conjunción simultánea de estos tres requisitos fundaba el ideal de la disciplina de las divisiones parroquiales.

4. — En el CONCILIO LEMOVICENSE II (1031-1032) tenemos un valioso testimonio, quizás el primero, referente a parroquias de la ciudad episcopal, excepto Roma y Alejandría que se adelantaron varios siglos a las demás ciudades <sup>55</sup>.

Aunque por este solo testimonio no constara de la existencia de verdaderas parroquias, jurídicamente configuradas como tales, además de la catedral, en la ciudad episcopal, interesa vivamente a nuestro tema el contenido disciplinar de este Concilio, en el sentido de que, según él, también otras iglesias, además de la episcopal, reciben de ésta derechos sacramentales y de predicación. El texto de las actas del Concilio lo da a entender afirmando que la antigua disciplina de que sólo el Obispo administra los sacramentos y predica, está superada por imperativos de la necesidad pastoral <sup>56</sup>.

Se ve a todas luces que el motivo primario de esta descentralización de la pastoral obedecía al deseo de facilitar el acceso a los sacramentos y divina palabra; en efecto, no todos podían ser bautizados de manos de su Obispo; ni podía éste impartir la absolución o distribuir el pan eucarístico al número siempre creciente de los fieles.

El mismo problema e idéntica solución se notan en dicho Concilio en punto a predicación: los vemos planteados en la Sesión II:

His dictis, cum quidam de praedicatione ad populum [...] dicerent quod haec apud Sedem dumtaxat debeat institui atque edici, dixerunt Episcopi: Praedictio non solum apud Sedem sed etiam per omnes ecclesias assiduanda est. Etenim adeo gemendum est quia valde rari sunt in messe Dei operarii. Et si multi sunt qui bona audiant, sed rari sunt qui dicant. Nam omnes sacerdotes quibus parocchia commissa est, omnibus dominicis et festivis diebus admonere praedicando populum debent, secundum illud argüe, obsecra, increpa <sup>57</sup>.

El célebre autor de esta materia, D. Bouix, opina que el primer indicio histórico-conciliar de las parroquias urbanas se halla en este

<sup>53</sup> IDEM, *ibid.*, n. 6.

<sup>54</sup> IDEM, *ibid.*, cap. 58, n. 7: Doctrina de tiempos de Inocencio III (1198-1216).

<sup>55</sup> BOUIX, D., *Tractatus de Parocho* (ed. 3, Parisiis, 1880), pág. 40.

<sup>56</sup> MANSI, XIX, 543-544.

<sup>57</sup> MANSI, XIX, 544.

Concilio Lemovicense. Cree encontrar aquí el punto de partida hacia la descentralización docente y sacramentaria de la pastoral en la ciudad episcopal:

In eo enim, secus ac in superioribus Conciliis, quibus identidem confirmata et asserta fuit antiqua disciplina, eadem coepta est relaxari [...]. Longa enim praemissa oratione exilibus prorsus rationibus, suadere conantur, canones esse temporibus atque regionibus aptandos<sup>58</sup>.

Señala también el citado autor que la tendencia de aquellos tiempos a los cismas; el hecho de que muchos Obispos preconizados permanecían sin recibir consagración episcopal durante largos años; muchos arciprestes de catedrales ni siquiera estaban ordenados *in sacris*; las largas ausencias de aquéllos y éstos de sus respectivas catedrales, sin atender a los fieles, fueron otros tantos motivos de esa disciplina parroquial introducida en la ciudad episcopal desde este Concilio<sup>59</sup>.

5. — El CONCILIO DE TOURS (1163) en su canon 1 establece el principio de la integridad de las prebendas menores de los clérigos tal como en los beneficios mayores. Y sienta la disciplina, de acuerdo a este principio, prohibiendo la división de prebendas y permuta de dignidades:

Maiores ecclesiae beneficiis in sua integritate manentibus, indecorum nimis videtur, ut minorum clericorum praebendae sectionem patiantur. Idcirco, ut, sicut in magnis, ita quoque in minimis membris suis firmatam ecclesia habeat unitatem, divisionem praebendarum aut dignitatum permutationem fieri prohibemus<sup>60</sup>.

La citada y otras dos Decretales más solían aducirse invariablemente como demostración del poco agrado con que la Iglesia miraba la división de beneficios menores: son las siguientes: la de Inocencio III (1198-1216), en la que se repite el principio general del Concilio de Tours y se da la solución al caso presentado (que no trata de parroquias sino de una canonjía vacante para la que el Obispo había presentado dos canónigos, dividiendo previamente la prebenda canonical)<sup>61</sup>; y la de Gregorio IX (1227-1241) al Arzobispo de Tours, mandando que la prebenda en cuestión (también se trataba de beneficio canonical) fuera reintegrada a su estado anterior a la división<sup>62</sup>.

La Glosa a esta última añadió que bien se ve que la mente de

<sup>58</sup> BOUIX, D., *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>59</sup> BOUIX, D., *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>60</sup> HARDOUIN, VI, 1596; can. 8, X, *de praebendis et dignitatibus*, III, V.

<sup>61</sup> POTTEAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum MCXCVIII ad annum MCCCIV* (2 vols., Berolini, 1874-1875), n. 4847; can. 26, X, *de praebendis et dignitatibus*, III, V.

<sup>62</sup> POTTEAST, *op. cit.*, n. 9630; can. 36, X, *de praebendis et dignitatibus*, III, V.

la Iglesia es adversa a la división de beneficios menores, la cual queda, dice, prohibida, como también la de las prebendas<sup>63</sup>.

Con más acierto hermenéutico comenta esta legislación el Abad Panormitano (1386-1453) diciendo que se trata de una regla meramente negativa, es decir, que la división de beneficios no se debe hacer sin causa: *nisi ex causa et superiorum auctoritate*<sup>64</sup>. No se trataría por tanto de una prohibición absoluta, como parece haber entendido la Glosa anteriormente citada.

Finalmente añadamos una doble advertencia: que basta una simple lectura de las Decretales últimamente citadas, para darse cuenta de que en ellas no se evidencian la siempre aducida oposición y dificultad de la legislación eclesiástica contra las divisiones benéficas; mucho menos si se trata de las específicamente parroquiales; sino solamente cuando aquéllas y éstas no vienen originadas por justa y proporcionada causa. Y —repetimos— las citadas Decretales, que siempre e invariablemente han sido aducidas por los autores para demostración de esta misma oposición y dificultad, no tratan de divisiones específicamente parroquiales, sino de beneficios canónicos.

#### RESUMEN: TRES FASES

Tres fases podemos distinguir en la doctrina histórico conciliar de las causas de divisiones parroquiales, hasta ahora estudiada:

1ª — Se describen las obligaciones pastorales de los párrocos: docentes y sacramentales:

Presbyterorum vero qui praesunt Ecclesiae Christi, et in confectione divini Corporis et Sanguinis consortes cum Episcopis sunt, ministerium esse videtur, ut in doctrina praesint populis et in officio praedicandi nec in aliquo defides appareant inventi. Item ut de omnibus hominibus qui ad eorum ecclesias pertinent, per omnia curam gerant, scientes se pro certo reddituros rationem pro ipsis in die iudicii, quia cooperatores oneris nostri procul dubio esse noscuntur<sup>65</sup>.

Luego va describiendo el citado canon las obligaciones de la cura de almas desde el nacimiento de cada uno hasta la cristiana sepultura:

Quapropter ab ortu nativitatis cuiusque ad se pertinentis praedictam curam habeat, ne aliquis eorum absque renatione sacri baptismatis moriatur. Post acceptum autem sacrum baptismum, sine manus impositione Episcopi non remaneat; ac deinde imbuatur scire orationem dominicam atque symbolum. Postea vero qualiter vivere debeat doceatur. Si forte vitiosus vel criminosus apparuerit, qualiter corrigatur provideat. Si autem infirmitate depressus fuerit, ne confessione atque ora-

<sup>63</sup> Glossa in can. 36, X, de praebendis et dignitatibus, III, V.

<sup>64</sup> PANORMITANUS, ABBAS, *Commentaria in Quinque Libros Decretalium* (Ve-

<sup>65</sup> MANSI, XIV, 680-681.

netiis, 1588), lib. III, tit. V, n. 8.

tione sacerdotali necnon unctione sacrificati olei per eius negligentiam careat. Denique si finem urgentem perspexerit, commendet animam christianam Domino Deo suo more sacerdotali cum acceptione sacrae communionis, corpusque sepulturae non ut mos est gentilium sed christianorum.

2ª — Estas obligaciones de la cura de almas son tantas y tales que a cada párroco no puede corresponder más de una parroquia. Porque, aunque un solo párroco podría cumplir en varias parroquias la obligación del culto y la celebración de la Misa, sin embargo hay otras muchas obligaciones pastorales (cf. supra) que quedarían incumplidas:

Unicuique ecclesiae suus provideatur ab Episcopo presbyter, ut per se eam tenere possit [...] Quamquam Missarum celebrationes per omnes ecclesias sibi commissas agere possent, perspeximus coetera officia, quae ad divinum cultum pertinent, propter impossibilitatem et multitudinem ecclesiarum, quodammodo neglectu elapsa. Similiter et praeventitiae in baptisate infirmorum, et in confessione querentium, et in communione periclitantium perplura remansisse. Ideoque congruentius omnibus videtur, cuique congruere ecclesiae, proprium habere presbyterum <sup>66</sup>.

3ª — Ante la magnitud e importancia de los deberes de los párrocos, si las distancias o bien otros graves inconvenientes los dificultan, se proceda a división de parroquias.

### CONCLUSIONES

1. — Importancia de dos fechas: mediados del siglo IX, para las causas de divisiones de parroquias rurales; mediados del siglo XI, para las urbanas, entendiéndose por tales las de la ciudad episcopal <sup>67</sup>.

2. — Efecto obligatorio, no meramente facultativo, de la presencia de las causas canónicas, tanto en las divisiones de parroquias rurales como urbanas. En tales casos, los Obispos no sólo tienen facultades para dividir las y crear nuevas, sino también están obligados a ello <sup>68</sup>.

3. — Enumeración no taxativa, sino exemplificativa de las causas de división parroquial en la primera y original legislación de los Concilios, a diferencia del derecho vigente: canon 1427.

4. — No fue una ley universal la que creó una práctica uniforme en este punto de la pastoral parroquial, sino las costumbres locales y leyes particulares: cierta uniformidad se observa desde un principio

<sup>66</sup> MANSI, XIV, 683.

<sup>67</sup> FINI, L., *Evoluzione storico-canonica della cura d'anime nelle cattedrali* (Urbania, 1941), pág. 48.

<sup>68</sup> Cf. también MAGNIN, E., *Les origines de la paroisse*, en "La Vie Spirit.", 48 (1936), 435-439.

a pesar de la falta de ley general. La razón está en la estima de la ley particular aun fuera del territorio para el que fue dada.

Los cánones de los Concilios particulares no tenían ciertamente valor universal; pero en cuanto eran comunicados y conocidos extensivamente en las demás provincias eclesiásticas, se tenían en cuenta; no como una reproducción exacta, sino adaptada a cada región; no era un mero duplicado <sup>69</sup>.

5. — Tendencia a distinguir, desde un principio, los beneficios parroquiales, de todo otro beneficio: prebendas y dignidades. Equilibrio entre la estabilidad de los beneficios en general y la flexibilidad de las parroquias en particular; entre la integridad y firmeza de los primeros y el deber de adaptación pastoral (docente y sacramentaria) de los segundos.

JOSÉ L. LARRABE

<sup>69</sup> CICOGNANI, *Canon Law* (Philadelphia, Dolphin Press, 1935), pág. 173.

# NOTAS

## LA VOZ DEL ORIENTE A LA HORA DEL CONCILIO

*Por turno todos podéis profetizar, para que todos se instruyan y se den ánimo* (1 Co. 14, 31). La exhortación de San Pablo ha cobrado en esta hora del Concilio inusitada actualidad. Todas las Iglesias de Cristo se han reunido, y, por turno, dejan oír su voz. Se escucha el conocido acento de las Iglesias de Occidente: Roma, Lión, Colonia... Las jóvenes Iglesias del Nuevo Mundo, que debutaron en el diálogo conciliar durante el pasado Concilio Vaticano I, intervienen hoy aportando mayor experiencia. A estas voces conocidas se ha sumado una nueva. El oído debe esforzarse y prestar atención, pues no está habituado a ese acento. Es la voz de la Iglesia de las Misiones. Se oye también una voz de tono ronco, como la voz de un abuelo, una voz antigua, que nos resulta familiar aunque no sabemos dónde ni cuándo la hemos escuchado. Es la Voz de la Iglesia de Oriente.

Precisamente con el título *Voix de l'Eglise en Orient*<sup>1</sup>, la Iglesia patriarcal melquita de Antioquía, ha publicado durante los primeros días del Concilio, un volumen que contiene doce documentos de ese episcopado, emanados en los últimos quince años, y una antología de textos confidenciales de Su Beatitud el Patriarca Máximo IV.

Esta Iglesia, cuya existencia prácticamente desconocíamos, plantea problemas teológicos y disciplinares candentes, sugiere soluciones a la luz de su tradición milenaria, formula recriminaciones, confiesa debilidades. Es el momento de saber ceder el turno y escuchar lo que el Espíritu quiere decir por los labios de esa Iglesia para edificación de la Iglesia entera. Por momentos podrá desconcertarnos. El lenguaje es impetuoso, como un huracanado viento del desierto. Es, en verdad, un viento de Pentecostés, que sopla sobre la Iglesia desde la tierra donde el Verbo dejó escuchar su palabra de verdad y vida, trayendo en sus auras el eco de la predicación de los Apóstoles y de las enseñanzas de los Santos Padres.

Estas líneas tienen la pretensión de esquematizar y analizar la problemática teológica allí expuesta, complementándola con algunas ponencias habidas en el Aula Conciliar. Algo así como una guía, humildemente ofrecida a teólogos y pastores, para terciar en el diálogo con el episcopado del Oriente. Para escuchar mejor, entender bien y luego juzgar. *Pues el espíritu de los profetas está sometido a los profetas* (1 Co. 14, 32).

---

<sup>1</sup> *Voix de l'Eglise en Orient*. Voix de l'Eglise melchite. Choix de textes du Patriarche Maximos IV et de l'Episcopat grec-melchite catholique. Publié par le Patriarchat de l'Eglise melchite. Herder, Bâle, 1962, págs. VII-206. (Los documentos son citados íntegramente la primera vez; a continuación sólo se hace referencia a las páginas del libro).

## I. IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIA LOCAL

El diálogo con los orientales, dijimos, nos depara algunas sorpresas. La concepción que ellos se hacen de la Iglesia es la primera. Nosotros los latinos al oír la palabra *Iglesia* pensamos automáticamente en el conjunto universal de los bautizados en la Iglesia católica. Nuestro catecismo nos ha enseñado que *la Iglesia es la sociedad de los fieles cristianos cuya cabeza visible es el Papa*. Esto dice poco a un latino, pero mucho menos a un oriental. La Iglesia en cuanto sociedad universal no es objeto inmediato de experiencia para el simple fiel. Y esto es lo que al oriental interesa. A él la palabra *Iglesia* le evoca más bien toda la vivencia personal de su comunidad local<sup>2</sup>. El *localismo* marca toda la problemática que esta Iglesia propone.

¿Cuál de las dos concepciones es verdadera? La disyuntiva no tiene sentido. Nuestros casilleros mentales, *Jansenismo, Iglesia Nacional*, nos tientan a enjuiciar y anatematizar precipitadamente. ¡Guardémonos bien de ello! Sólo la Tradición de la Iglesia, y no las fáciles analogías con los conatos cismáticos conocidos en Occidente, pueden darnos luz sobre este modo de encarar las cosas.

a) *A la luz del Nuevo Testamento*

Remontémonos por un momento al Nuevo Testamento. Reduzcámonos al libro de los Hechos. Allí la Iglesia aparece como algo muy real, palpable. Es una comunidad concreta, que está en un lugar geográficamente determinable; por ejemplo en Jerusalén, en Antioquía o en cualquier otra parte. *Y llegó a los oídos de "la Iglesia que está en" Jerusalén... (11, 22). En "la Iglesia que está en" Antioquía había profetas y doctores (13, 1).*

La Iglesia es algo múltiple, como son múltiples las sociedades humanas en que se encarna. Es una multiplicidad de comunidades que se pueden contar y sumar. Incluso se puede escribir *Iglesias* en plural. *Y habiendo consagrado presbíteros "en cada Iglesia"... (14, 23). Y "las Iglesias" se afirmaban en la fe y "aumentaban en número" cada día (16, 5).*

No obstante esta multiplicidad, cada Iglesia es la encarnación de un misterio trascendente. Todas no forman sino una Iglesia, *la Iglesia de Dios, que El adquirió con su propia sangre (20, 28).*

b) *A la luz de la experiencia post-apostólica*

En los escritos post-apostólicos es evidente el énfasis sobre el carácter local de la Iglesia. Apenas abrimos la carta de san Clemente Romano, leemos el saludo de *la Iglesia que habita en Roma a la Iglesia que habita en Corinto*. Detenernos a demostrar la concepción localista de la Iglesia que rezuman las cartas de san Ignacio de Antioquía, sería redundancia. La Iglesia, según él, es una comunidad

<sup>2</sup> MONS. PH. NABAA, metropolitano de Beirut, *Pour l'union des Eglises*, o. c., págs. 52-53: "La liturgia es la expresión sacral de una comunidad humana... Esta comunidad humana no es una yuxtaposición de individuos desencarnados. Ella está constituida por comunidades humanas unidas por un destino común. La Iglesia asume esta comunidad para transfigurarla... Tal vez esta perspectiva de las condiciones concretas de la vida de la Iglesia se ha perdido un tanto en la cristiandad occidental... Las condiciones históricas que han marcado la vida de las Iglesias orientales, herederas y testigos siempre vivientes de las grandes culturas mediterráneas, les han dado un agudo sentido de este enraizamiento de la Iglesia en la tierra y en la historia".

bien concreta, sujeta a un obispo, reunida junto a él en torno a un altar para partir el pan eucarístico. No escapó, sin embargo, a san Ignacio el aspecto de la Iglesia como misterio que trasciende las circunstancias de tiempo y espacio de una comunidad determinada. Al concepto de *la Iglesia que habita en (Ekklesia paroikóusa)* de san Clemente, agregó otro de propio cuño, *Iglesia Universal (Katholiké Ekklesia)*<sup>3</sup>. Un documento posterior, el acta del martirio de san Policarpo, nos ofrecerá en síntesis las dos nociones: *La Iglesia de Dios que habita en (paroi-kóusa) Esmirna a la Iglesia de Dios que habita en Filomelio, y a todas las comunidades que están en todo lugar de la santa y universal Iglesia (katholiké).*

### c) *Evolución posterior*

La apostolicidad de las dos consideraciones de la Iglesia es evidente. La alternativa sobre la ortodoxia de las dos no es posible. Podemos, no obstante, afirmar que toda la reflexión posterior del Oriente sobre la Iglesia recalcó el aspecto local. La teología latina, en cambio, se orientó hacia la consideración de la universalidad de la Iglesia. Dos aspectos complementarios de un mismo misterio. Separados uno de otro no son sino parcelas (*haíresis*) de una verdad empobrecida.

La separación de ambos aspectos, tristemente, se da. La Ortodoxia, alejada durante siglos de Roma, hace de la Iglesia local una autocefalia, atentadora de la comunión universal. ¿Y el Catolicismo? La pronunciada ausencia del Oriente lo ha privado a él también de un poco de luz para comprender mejor su propia universalidad y unidad. De hecho reducimos la universalidad de la Iglesia a una pura dimensión geográfica. Olvidamos que universalidad o catolicidad es la *multiformis gratia Dei*, que actúa en la Iglesia para encarnarla en las miles situaciones posibles de este mundo. De la unidad hacemos una pura relación jurídica a un centro lejano, absorbente y uniformante, cuya benéfica atracción nunca experimentamos personalmente. La Iglesia se nos convierte así en algo difuso, desencarnado, que acabamos por sentir extraño a nosotros. ¿Cómo restablecer el equilibrio? El Oriente católico, heredero de la mejor tradición de la Ortodoxia y que vive en comunión con Roma, tiene aquí una palabra que decir:

*Ni autocefalia pura, ni absorción de iure o de facto, sino comunión real en la misma fe, los mismos sacramentos, la misma jerarquía orgánica, con un respeto sincero de todo el patrimonio espiritual y de la organización propia de cada Iglesia, bajo la vigilancia paternal y fraternal de los sucesores de aquél a quien le fue dicho: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" (S. B. Máximo IV)*<sup>4</sup>.

## II. IGLESIA ORGÁNICA

En los documentos católicos orientales convergen siempre las dos concepciones eclesiológicas, la católica-latina y la ortodoxa-oriental. ¿Política de compromiso? No. La coincidencia de estas dos líneas teológicas en la Iglesia católica oriental no es fruto de cálculo humano o del acaso. Es una disposición providencial a la que esta Iglesia debe fidelidad. Hoy podemos testimoniar esa fidelidad. No sólo nos ha conservado pasivamente las dos tradiciones. Ha reflexionado activamente sobre ellas. Lo que parecía antagonismo irreductible, ella lo ha redescubierto como armonía profunda. Nos ofrece así una fórmula de síntesis, que puede ser la base teológica para superar las distancias que separan a Oriente y Occidente.

<sup>3</sup> Esmirniotas, VIII, 2.

<sup>4</sup> *Orient Catholique et unité chrétienne*, o. c., pág. 32; versión española en Criterio, 35 (1962), 580-584.

La Iglesia es, ciertamente, una unidad universal; pero no como la masa cuasi-amorfa de un molusco, que responde a un centro nervioso. La Iglesia es una multiplicidad local; pero no como el conjunto de órganos de un cuerpo disecado.

La Iglesia es un cuerpo, compuesto de órganos con características y funciones propias, coordinados y subordinados por un mismo principio vital.

Esta teología de la Iglesia como cuerpo orgánico formulada en san Pablo (1 Co. 12; Rom. 12, 4s; Ef. 1, 23; 4, 11-16; Col. 1, 18) no había merecido hasta el presente especial atención. El episcopado melkita nos la repite hoy de modo insistente.

*La Iglesia no está formada de individuos ligados directamente a la cabeza, ni siquiera de obispos directa y exclusivamente unidos al Papa. La Iglesia es un cuerpo orgánico, constituido no de células individuales y de una cabeza, sino de órganos, diferentemente formados, agrupados y funcionalizados (S. B. Máximo IV) <sup>5</sup>.*

La analogía de la Iglesia como cuerpo es densa de contenido. El oriental la aplicará con rigor casi literal. Para él el cristiano no es vagamente una célula del Cuerpo Místico. Es célula de un cuerpo eclesial concreto, su comunidad local, a la que el Bautismo lo ha ligado mediante especiales vínculos místico-humanos. Dentro de esta perspectiva le es natural pensar en su comunidad como un órgano específico dentro del Cuerpo entero de la Iglesia. La analogía la llevará hasta el fondo. Lo mismo que en el órgano del cuerpo, él exigirá para la Iglesia local una personalidad propia, una función concreta, una vocación ineludible.

*Los grupos religiosos, lo mismo que los individuos, tienen en la Iglesia una misión que cumplir. La Iglesia, en efecto, no menos que el Estado, no puede ser una yuxtaposición de unidades totalmente iguales, una aglomeración de individuos absolutamente semejantes, que siguen por cuenta propia una meta exclusivamente personal, independientemente de la actividad del grupo. En el Cuerpo vivo de la Iglesia, los órganos se diferencian no sólo en el plano individual de fiel a fiel, sino también, y sobre todo, en el plano colectivo, debiendo cumplir para el bien del conjunto una función, una misión, una vocación, de la cual no se pueden sustraer sin renegar de sí. De faltar a esta misión propia, el grupo en cuanto tal es inútil y, si continúa ocupando el lugar, pronto se vuelve nocivo, porque impide que otros aseguren el cometido (Mons. Edelby) <sup>6</sup>.*

Para completar la analogía, a la aptitud de un órgano para una función específica, corresponden los *carismas propios de cada Iglesia* <sup>7</sup> para el cumplimiento de su misión peculiar.

El cuadro es perfecto. Probamos, empero, cierta desazón. ¿Origen? La insistencia excesiva de los escritos melkitas sobre la misión de cada grupo eclesial. Una serie de sinónimos dicen lo mismo: *vocación primordial* <sup>8</sup>, *misión providencial* <sup>9</sup>, *misión esencial* <sup>10</sup>, *designio* o *destino providencial* <sup>11</sup>. El fantasma de un peligroso mesianismo pareciera acechar toda esta arquitectura. Una vez más vale la advertencia. No es en los grupos de iluminados que desde Montano nunca

<sup>5</sup> *A travers les écrits du Patriarche*, o. c., pág. 198.

<sup>6</sup> MONS. N. EDELBY, arzobispo titular de Edesa, consejero patriarcal, *Notre vocation de chrétiens d'Orient*, o. c., pág. 3.

<sup>7</sup> S. B. MÁXIMO IV, o. c., pág. 26; MONS. EDELBY, *Réalité et vocation des Eglises orientales catholiques*, o. c., pág. 33; versión española en *Criterio*, 35 (1962), 940-944.

<sup>8</sup> O. c., pág. V.

<sup>9</sup> O. c., pág. 8.

<sup>10</sup> O. c., pág. 28 y pág. 111.

<sup>11</sup> O. c., pág. 4 y pág. 131.

faltaron en la Iglesia, sino en la reflexión teológica donde hemos de buscar la justificación o el rechazo de este concepto orgánico de la Iglesia.

Por lo que a la Iglesia melkita toca, el temor de cualquier mesianismo es del todo infundado. Tiene conciencia muy clara al respecto<sup>12</sup>.

### III. LAS RAMAS DEL CRISTIANISMO

La organicidad de la Iglesia que estábamos descubriendo pelagra descompararse de golpe. Una extraña noción se introduce subrepticia, apta en apariencias para procurar la desorganización de la Iglesia: *las dos ramas del cristianismo, la oriental y la occidental, es decir, las Iglesias que deben su origen histórico a la sede apostólica de Roma, y las que se lo deben a otras sedes igualmente apostólicas* (Mons. Médawar)<sup>13</sup>.

¿Dos ramas? Lo mismo se podría hablar de varias más, tantas cuantas fueron las Iglesias fundadas por los Apóstoles. En efecto: *Debemos admitir que la Iglesia latina es una rama de la Iglesia católica, y que hay otras ramas tan católicas como ella* (Mons. Edelby)<sup>14</sup>.

Pero si son tantas las ramas católicas, ¿dónde está la *Catholica*? ¿No se consigue de este modo pulverizar la unidad de la Iglesia? Ante todo hemos de puntualizar que este modo de hablar, *las ramas*, nada tiene que ver con la *Branch-Theory*<sup>15</sup>. Se trata más bien de la consecuencia práctica de un antiquísimo principio: *la fundación apostólica*. Conforme a este principio las Iglesias de origen apostólico gozan de un doble privilegio. Por una parte son testigos de la fe, guardianas de la ortodoxia. Por otra, se rigen de acuerdo a tradiciones propias.

La primera aplicación del principio fue admitida sin titubeos desde el comienzo. San Ireneo, oriental que vivía en Occidente, lo enuncia claramente. Las disputas, según él, deben dirimirse *por recurso a las antiquísimas Iglesias en que moraron los Apóstoles*<sup>16</sup>. Tertuliano es del mismo parecer<sup>17</sup>. Esto no iba en desmedro de la preeminencia apostólica de la sede romana<sup>18</sup>.

La segunda aplicación no encontró, por el contrario, el mismo favor. Desde la primera hora fue el campo de enfrentamiento entre orientales y occidentales. La disputa pascual vio a san Policarpo y a Policrates resistirse energicamente al obispo de Roma. Ellos se atuvieron resueltamente a la disciplina propia de sus Iglesias, apelando a las tradiciones dejadas por los Apóstoles<sup>19</sup>.

La conciencia de la apostolicidad no ha decrecido en las Iglesias orientales.

<sup>12</sup> MONS. EDELBY, o. c., pág. 12: "Mientras inquirimos cuál es nuestra misión como cristianos orientales, debemos evitar caer en un error muy común: el de atribuirnos gratuitamente el primer papel, de situarnos ingenuamente en el eje de rotación de la humanidad, de creernos que somos a la vez el punto de partida y de llegada de todo progreso. Tendremos la modestia de mantener nuestro destino y, aún más, nuestras posibilidades de realización, dentro de los límites de la verdad".

<sup>13</sup> MONS. P. K. MÉDAWAR, arzobispo titular de Pelusio, auxiliar del Patriarca, *De la suavecuarda des droits de l'Eglise orientale*, o. c., pág. 114.

<sup>14</sup> *Liturgie byzantine en langue vivante*, o. c., pág. 176.

<sup>15</sup> Esta teoría habría sido profesada durante el siglo pasado por la *Association for the promotion of the union of Christendom*, según la cual las tres comuniones cristianas, la romana, la ortodoxa y la anglicana, serían tres ramas diferentes y de igual valor, que constituirían la Iglesia católica indivisible fundada por Cristo. Ver la condenación del Santo Oficio en Dz 1685.

<sup>16</sup> *Adv. Haer.*, III, 4, 1; *Sources Chrétiennes*, 34, pág. 116.

<sup>17</sup> *De Praec.*, Haer., XXXVI, 1; *Corpus Christianorum*, I, 216.

<sup>18</sup> *Adv. Haer.*, III, 2; *Sch.*, 34, 102.

<sup>19</sup> EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, V, 24; *Sch.*, 41, 67-71.

La presencia casi exclusiva de los Apóstoles en el Oriente ha impregnado cada lugar con sus recuerdos. Mientras en Occidente sólo Roma puede atribuirse un origen apostólico, en el Oriente varias decenas de comunidades pueden jactarse de ello:

*El Oriente... es la tierra apostólica por excelencia. No sólo Jerusalén, Antioquía y Alejandría —sedes patriarcales— se remontan a los Apóstoles. Sino también Tiro, Sidón, Biblos, Damasco, el Hauran, Tesalónica, Atenas, Corinto, Efeso, Colosas, un poco toda la Palestina, el Asia Menor, Grecia continental y las islas (Chipre y Creta), una buena parte de Siria y del Líbano son tierras de los Apóstoles; mientras que en Occidente sólo Roma es lugar apostólico (Mons. Mé-dawar) 20.*

Es preciso que los latinos apreciemos esta noción vivencial de la apostolicidad que poseen los orientales. Si bien Occidente posee la sede más apostólica de todas, esto no puede hacernos olvidar la apostolicidad de las demás. Ni la apostolicidad de las sedes orientales menguan la magnitud de la sede romana, ni la preeminencia de ésta eclipsa la dignidad de aquéllas.

Junto con la conciencia del origen apostólico, se ha mantenido vivo en el Oriente el derecho a gobernarse conforme a una disciplina propia. Nació así una forma típica de gobierno eclesiástico.

El rápido multiplicarse de las comunidades en Oriente durante los tres primeros siglos, la necesidad de una expresión concreta de la *communio caritatis* y circunstancias que escapan a nuestra documentación, hicieron que estas Iglesias se fueran incorporando en grandes unidades, como los órganos del cuerpo que se integran dentro de un sistema determinado. La división política del Imperio ofreció un cómodo esquema para esta incorporación. Mas el móvil no fue una necesidad extrínseca de adecuarse a ese esquema. Algo profundo, que surgía como un corolario espontáneo de la naturaleza misma de la Iglesia, empujó a ello. Y así fueron cobrando forma esas realidades, denominadas más tarde Patriarcados, ramas del mismo tronco de la Iglesia, que no la dividen, sino que hacen que dé más sombra.

Esta noción de las *ramas de la Iglesia* presupone una óptica muy propia. La estructura de la Iglesia es considerada, no estáticamente como sociedad establecida, sino dinámicamente como *construcción que se afirma y crece hasta convertirse en templo santo* (Ef. 2, 21).

La Iglesia Una es una comunión viva entre todas las Iglesias *asociadas activa y espontáneamente a la sede romana para el establecimiento del cristianismo en el mundo* 21. En esta concepción la unidad es fruto de una doble fuerza. Una fuerza centrífuga, que parte desde el centro para conectarse con la periferia. Otra centrípeta, que desde la periferia tiende a comunicarse con el centro. No podemos negar la riqueza de esta visión que nos permite comprender la Iglesia como una empresa de amor, *communio caritatis*. Unidad y diversidad se dan la mano.

No queremos tampoco ocultarnos las dificultades. Alguna de las fórmulas con que se expresa esta unidad de la Iglesia en su diversidad, parece recalcar tanto el segundo aspecto que no se ve cómo se salva el primero. Surge entonces un temor y preocupación que hemos de disipar aclarando los términos o pidiendo aclaraciones de ellos. Veamos:

*La Iglesia oriental... jamás formó parte de la Iglesia latina. Es una Iglesia-hermana de la Iglesia latina. No emana de ella; no le debe ni su existencia, ni su subsistencia, ni su desarrollo dogmático y disciplinar. La Iglesia oriental y,*

20 O. c., pág. 114, nota 5.

21 O. c., pág. 127.

por tanto, la Iglesia ortodoxa, es una Iglesia-fuente; lo mismo que la Iglesia latina en Occidente.

Fundada por los Apóstoles y sus discípulos inmediatos, ella nació sin el concurso de las otras Iglesias, pues ella nació antes que las otras. Ha elaborado su disciplina y su liturgia sin el concurso de Occidente, ya que su disciplina y sus liturgias son netamente diferentes de las de Occidente.

Su misma doctrina, sustancialmente idéntica a la de Occidente, es asimilada y vivida de otro modo: testigos esos Padres de la Iglesia griega, cuyas obras figuran en nuestras bibliotecas al lado de los Padres latinos, sin confundirse jamás con ellos.

Dos genios, dos inspiraciones cristianas diferentes; remontan ambas a la fuente viva de Cristo; pero sus aguas, pasando por tierras de naturaleza diferente, a través de civilizaciones y de genios sensiblemente diferentes, poseen propiedades diferentes, con frecuencia irreductibles...

Mientras Oriente sea Oriente y el Occidente sea Occidente, habrá siempre, como siempre ha habido, "dos Iglesias en Una". Con la ayuda de Dios pueden unirse, pero jamás fusionarse. Pueden coexistir en la unidad, pero jamás en la uniformidad.

Cada una de las dos Iglesias guardará necesariamente su carácter propio, su fisonomía, su personalidad (Mons. Zoghby) <sup>22</sup>.

Las afirmaciones sobre la originalidad de la Iglesia oriental son indiscutibles. El temor entra cuando se comienza a hacer teología sobre el hecho de las dos Iglesias en Una.

Unidos en una misma Naturaleza, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, guardan cada uno su personalidad distinta. Un Dios en tres Personas. De la misma manera Cristo quiere ver realizada la unidad cristiana: Iglesias que permanecen distintas, pero consustancialmente unidas en la Iglesia, verdaderamente Una en su sobrenaturaleza, su Sociedad jerarquizada (ídem).

¿Hasta dónde es válida la analogía del misterio de la Trinidad aplicada a la Iglesia? Esta, como misterio que es, puede recibir luz del misterio primordial de la Trinidad. Si la analogía es explicada correctamente, la eclesiología que de allí se desprende será exacta. La fórmula *dos Iglesias en Una*, aunque se pueda discutir su oportunidad, no será menos ortodoxa que la de "un Dios y tres personas", o "una Persona divina y dos naturalezas, divina una, humana otra".

Ya san Gregorio Nacianceno se interrogó sobre este hecho de las dos Iglesias en Una e intentó una explicación:

*La naturaleza no ha dado dos soles; pero hay sí dos Romas, dos faros de toda la oikouméné, dos potencias, la antigua Roma y la Nueva Roma (Constantinopla). Y estas dos Romas difieren una de la otra, ya que una alumbró al Oriente y la otra al Occidente; mas la belleza de una iguala la belleza de la otra en la unidad* <sup>23</sup>.

El sello patristico no elimina la extrañeza de la fórmula. Esta, sin embargo, refleja no sólo una concepción antigua, sino también una realidad presente que nuestra misma legislación latina reconoce. En efecto, el primer canon del Código de Derecho Canónico consigna la distinción entre Iglesia latina e Iglesia Oriental.

¿Cuál es el alcance de esta fórmula *dos Iglesias en Una*? Confesamos que sólo nos parece aceptable en una situación preterida, cuando la Iglesia vivía en un Imperio con dos centros político-religiosos. La pluralidad en la Iglesia no nos

<sup>22</sup> Mons. E. ZOGHBY, arzobispo titular de Nubia, vicario patriarcal greco-católico para Egipto y Sudán, *Intervención en el Schema Decreti De Ecclesiae Unitate "Ut sint Unum"*, en *Irenikon*, 35 (1962), 543-544; versión española en *Criterio*, 36 (1963), 262-263.

<sup>23</sup> Cita tomada de P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, pág. 71; *Unam Sanctam*, 4, París, 1938.

ofrece dificultad. Creemos que se puede hablar de "las Iglesias reunidas en la Unidad", o de "la Iglesia de Occidente y las Iglesias de Oriente". Pero no entendemos cuando, en vez de una pluralidad en la Iglesia, se habla de una dualidad de la misma. ¿O es que hay *dos* que pueden por autonomasia llamarse *Iglesia*? Esta pregunta surgió instintiva al constatar que se hace una distinción entre las Iglesias del Oriente. Unas serían, "por así decir, esencialmente nacionales, hechas para un pueblo determinado". En cambio, habría otra, "la Iglesia bizantina, manifiestamente supranacional, extendida en pueblos diferentes, y llamada a extenderse aún más"<sup>24</sup>. Esta sería "ecuménica en sus orígenes y en su formación"<sup>25</sup>; su rito, "universal y supranacional"<sup>26</sup>. Encarnación acabada de la Iglesia del Oriente. Frente a ella la Iglesia de Occidente. ¿Ecce las dos Iglesias?

Queremos aquí manifestar una opinión. Si ésta fuese fruto de una interpretación errada de los textos, ansiaríamos saberlo. Entre tanto aventuramos un juicio. No vemos cómo las notas de *ecuménico*, *universal* o *supranacional* puedan aplicarse a una Iglesia particular. ¿O se piensa, tal vez, que la Iglesia bizantina no es una Iglesia particular? ¿No lo es acaso la Iglesia latina? A pesar de su difusión geográfica universal, es y permanecerá una Iglesia local, territorial: la Iglesia de la *Latinidad*. Esta, la *latinidad*, podrá ser *internacional*, pero nunca *ecuménica* o *supranacional*. Lo mismo digamos de la *bizantinidad*. Se ha dicho muy bien que *latinismo* y *catolicismo* no se identifican<sup>27</sup>. ¿Por qué habrían de identificarse, entonces, catolicismo y bizantinismo? A un *latinismo extendido y conquistador*<sup>28</sup>, ¿no se está oponiendo de este modo un bizantinismo de igual tipo? Esto al menos entendemos cuando oímos decir que la Iglesia bizantina es ecuménica o universal.

Latinidad y bizantinidad son encarnaciones de la Iglesia, instrumentos al servicio de su catolicidad. Sólo ella es ecuménica, supranacional. Es innegable que estas dos Iglesias son las más logradas en la historia. Les incumbe por lo mismo la obligación de ser los principales vehículos para la evangelización del mundo. Pero evangelizar no significa latinizar ni tampoco bizantinizar. La fidelidad de estas dos Iglesias a su labor misionera debería reflejarse en la capacidad para dar origen a nuevas formas de Iglesia.

No podemos apreciar hasta dónde los orientales son unánimes en sostener esta eclesiología de *las dos Iglesias*. Son en cambio unánimes en reafirmar ante la Iglesia de Occidente sus derechos y privilegios. Y en esto la razón es toda de ellos. ¿Por qué no han de poder ellos gobernarse conforme a sus tradiciones, así como la Iglesia latina lo hace conforme a las suyas propias?

#### IV. "ROMA, MADRE ONTOLÓGICA DE TODAS LAS IGLESIAS"

Esta concepción *orgánica* de la Iglesia, que aparenta partirla en dos mitades, no gana fácilmente las simpatías latinas. Nuestra concepción *monolítica* nos inspira más confianza. ¿Dónde está en la primera teoría el principio unificador, la cabeza del cuerpo organizado? No aparece por ningún lado.

A pesar de esta primera impresión, la lectura de los documentos que analizamos nos convencen que el Oriente católico es una afirmación constante de Roma como cabeza de las Iglesias. No es una pura verdad intelectualmente creída. Es un testimonio continuamente profesado en medio de una existencia paradójal.

<sup>24</sup> O. c., pág. 176.

<sup>25</sup> O. c., pág. 109.

<sup>26</sup> O. c., pág. 169.

<sup>27</sup> O. c., pág. 192.

<sup>28</sup> O. c., pág. 39; *Catholicisme ou latinisme*, o. c., pág. 153.

Separados por un momento de Roma, los orientales retomaron un buen día conciencia de los bienes que les reportaba su adhesión al centro de la unidad cristiana<sup>29</sup>. Vieron con sinceridad que Roma era el centro de esa unidad<sup>30</sup>, la madre ontológica de todas las Iglesias<sup>31</sup>. Comprendieron como nadie que la ruptura con Roma era contraria a la voluntad del Señor. ¿Qué hacer entonces?

¿Permanecer en ruptura para complacer a su comunidad? Su conciencia no se lo permitía. ¿Hacerse necesariamente latinos? Admitir que no se puede ser católico sin ser latino, hubiese sido negar el catolicismo. Les quedó una solución: reanudar las relaciones con Roma permaneciendo orientales (Mons. Edelby)<sup>32</sup>.

La unión a Roma ha significado un paso doloroso. En la mayoría de los casos no pudo realizarse sin provocar un violento desgarrón, la separación de sus hermanos de raza. Sólo la evidencia de la maternidad ontológica de Roma pudo animarlos a consumir y aceptar las consecuencias de su decisión. Todavía hoy la unión a Roma les sigue costando sangre. Han de soportar continuamente pasar por espías vendidos al imperialismo político o religioso del Vaticano, por lobos rapaces disfrazados de cordero... agentes del proselitismo romano<sup>33</sup>. ¿Cómo querrian ellos que los ortodoxos comprendiesen que la unión con Roma ha sido un imperativo de conciencia y no una defección o un fácil expediente!<sup>34</sup>.

Cueste lo que cueste, ellos asumen la misión de llevar a la Ortodoxia, por el ejemplo, a admitir que se puede unir a la gran Iglesia de Occidente, a la cátedra de Pedro, sin renunciar por ello a la Ortodoxia, ni a nada de lo que constituye la riqueza espiritual del Oriente apostólico y patristico<sup>35</sup>.

Y si las dificultades viniesen solamente del lado de los hermanos cuya unión quieren preparar... Las más amargas, tal vez, vienen del lado de los hermanos que los recibieron en la unidad. Todo ello, en vez de conmovir la certeza en el valor de la comunión con Roma, ha afianzado a los orientales católicos mucho más. Largos siglos de fidelidad a la fe de Calcedonia, soportando la persecución, ha madurado al Oriente católico para ser en la Iglesia testimonio vivo del primado del sucesor de Pedro. Pocos en la Iglesia pueden decir como ellos:

*Heridos y con el corazón sangrante, trabajamos por la gloria de la Iglesia católica, por la autoridad del Papa y su irradiación universal* (Mons. Médawar)<sup>36</sup>.

#### V. PEDRO, "CORIFEYO DE LOS APÓSTOLES"

Pedro, llamado con el típico epíteto de *corifeo de los Apóstoles*<sup>37</sup>, ha recibido de Cristo un don: el Primado real. Este es el núcleo divino que mantiene la unidad entre las Iglesias<sup>38</sup>. Lo mismo que sus sucesores, Pedro encarna la unidad doctrinal y disciplinar de la Iglesia<sup>39</sup>.

<sup>29</sup> O. c., pág. 15.

<sup>30</sup> O. c., pág. 34.

<sup>31</sup> O. c., pág. 119.

<sup>32</sup> O. c., pág. 37.

<sup>33</sup> O. c., pág. 25.

<sup>34</sup> Cfr. nota 32.

<sup>35</sup> O. c., pág. 31; ídem., o. c., pág. 41.

<sup>36</sup> *Quelques incidences du Synode grec-catholique* (6-II-1958), o. c., pág. 106.

<sup>37</sup> O. c., págs. 42, 114 y 138.

<sup>38</sup> MONS. EDELBY, o. c., pág. 37: "Entrar, por otra parte, en una Ortodoxia que se rehusa reconocer lo mínimo, a saber, ese *meollo divino de primacía efectiva*, concedido a Pedro y a sus sucesores, su conciencia no se lo permitía"; ídem., o. c., pág. 42: "Núcleo divino de eso que constituye el vínculo entre todas las Iglesias: Pedro el corifeo, perpetuándose en sus sucesores".

<sup>39</sup> O. c., pág. 45.

Así, en síntesis, la doctrina del Primado, tal cual se desprende de los escritos que analizamos. A primera vista no aporta ningún matiz característico. Hallamos, sí, una doble preocupación, pastoral y doctrinal, por el modo de enunciar el Primado y la forma de ejercicio.

### 1) *Primado Papal y Colegialidad Episcopal*

La formulación parcial e incompleta de la doctrina del Primado de Pedro es uno de los tópicos teológicos últimamente más debatidos. Desde la época del Cisma de Occidente se ha venido acentuando una dicotomía entre la concepción del poder papal y la del poder episcopal. El mejor reflejo de esta situación es el dilema propuesto durante el movimiento conciliarista de entonces: "Papa o Concilio". Se olvidaba que el cuerpo episcopal no existe sin la cabeza que es el Papa y que éste que es cabeza no vive separado del cuerpo. Los manuales de Teología han consagrado en la práctica dicha dicotomía. En ello ha influido indirectamente la suspensión del Concilio Vaticano I, que preveía, junto al esquema del Primado, discutir otro sobre el Episcopado<sup>40</sup>. Esta parcialidad en la formulación de la doctrina sobre la Jerarquía en la Iglesia, acarrea un desequilibrio que no puede sostenerse por más tiempo sin atentar contra la misma dignidad del Primado. Tiene, además, una repercusión que es nefasta para el ecumenismo, en especial para el diálogo con la Ortodoxia. La Iglesia melkita es especialmente sensible a este problema. Los escritos y las ponencias conciliares han reflejado ampliamente esta preocupación.

*Los Padres del Vaticano I han definido la primacía y la infalibilidad del Papa. Los Padres del Vaticano II, en 1962, pondrán en plena luz el lugar del Obispo en la Iglesia, su papel de Doctor, de Pastor y de Jefe.*

*El lugar y el papel del Obispo no consisten sólo ni primeramente en que él es pastor y jefe de una Iglesia particular, de una diócesis propia, sino también y sobre todo, en que él es miembro del Colegio Episcopal que tiene la sucesión del Colegio Apostólico, y que, como tal, comporta la responsabilidad de toda la misión de la evangelización del mundo, en unión con el Papa y bajo su autoridad suprema.*

*Puesto en evidencia este gran problema de la colegialidad del episcopado, disiparía muchos malentendidos y temores, y mostraría bien a nuestros hermanos ortodoxos que el Obispo, en la Iglesia católica, participa en el gobierno efectivo y general de la Iglesia, en la cual él es verdadero jefe y pastor, no un vicario o empleado del Papa. La doctrina de la colegialidad del episcopado y de su poder en la Iglesia, mostrará también a nuestros hermanos ortodoxos que el Papa no es un monarca absoluto, ni un potentado arbitrario, sino que, sin dejar de ser el jefe supremo e infalible, tiene consigo un colegio episcopal de verdaderos pastores a quien Cristo ha confiado también un poder de enseñar, pastorear y santificar en unión con él (Mons. Nabaá) 41.*

El énfasis es llamativo. *El lugar y el papel del Obispo... consiste... sobre todo en que es miembro del Colegio episcopal.* La doctrina sobre el Episcopado se encamina así, decididamente, a afirmar en primer lugar el aspecto corporativo del mismo.

Este modo de encarar la teología del Episcopado tiene el mérito de insertar al Obispo dentro del mismo misterio de la Iglesia, *edificada sobre el fundamento*

<sup>40</sup> TORRELL, J. P., *La Théologie de l'Épiscopat au Premier Concile du Vatican*, págs. 39-54; Unam Sanctam, 37, París, 1961; DEJAIFVE, G., *Pape et Evêques au Premier Concile du Vatican*, págs. 55-92, París, 1961; FERRARA, R., *¿Hacia una definición del Episcopado?*, Criterio, 34 (1961), 918-920.

<sup>41</sup> *Le Concile et l'unité*, o. c., pág. 73-74.

de los Apóstoles y profetas (Ef. 2, 20). El, junto con los demás miembros del Colegio episcopal presidido por el Papa, es fundamento de la Iglesia. Su poder episcopal dimana directamente de la misión que Cristo confiara a sus Apóstoles de ser testigos de El en todo el mundo (Hechos 1, 8). Este poder es anterior a su jurisdicción territorial. En cambio, ésta es una concreción posterior y no necesaria de ese poder. *La jurisdicción no hace sino localizar, de acuerdo al derecho pontificio, una función que, como tal y colectivamente, se refiere a todo el cuerpo eclesial* <sup>42</sup>. ¿Cómo explicar si no el poder episcopal de los Obispos titulares?

En el aula conciliar se oyó este comentario:

*Como la jurisdicción, según los autores del Esquema (De Ecclesia), es la base de todo poder en la Iglesia, ya que los Obispos titulares, por el hecho de serlo no tienen jurisdicción alguna, el Esquema no hace siquiera mención de ellos en el capítulo del Episcopado; como si los Obispos titulares no fuesen ellos también sucesores de los Apóstoles y miembros del cuerpo episcopal (S. B. Máximo IV)* <sup>43</sup>.

Dentro de esta orientación es lógico el apoyo de los orientales a una tesis que, desde las encíclicas *Rerum Ecclesiae* <sup>44</sup> de Pío XI y *Fidei Donum* <sup>45</sup> de Pío XII, ha venido ganando terreno entre los teólogos: la responsabilidad solidaria de los obispos en la propagación de la fe más allá de los límites territoriales de la diócesis.

*Los Obispos no son responsables de su sola diócesis; colegialmente y en unión con su jefe, el Pontífice romano, ellos son responsables también de la Iglesia de su nación y de la Iglesia universal (S. B. Máximo IV)* <sup>46</sup>.

*Esta responsabilidad colectiva se ejerce extraordinariamente en el Concilio; pero incumbe a cada Obispo, en cuanto que, más allá de su diócesis propia, es solidario de la obra entera de salvación, que Cristo ha confiado al Colegio apostólico con Pedro a la cabeza (Mons. Hakim)* <sup>47</sup>.

## 2) Origen del Poder Episcopal

La necesidad de una formulación más acabada de la doctrina sobre la Jerarquía en la Iglesia, mediante una complementación de la doctrina del Primado papal con la del Colegio episcopal, no parece característica exclusiva de la teología católica oriental. Es una preocupación común a los teólogos de Occidente. Parece característica, en cambio, la resistencia declarada a lo que en Teología latina corriente pasa por corolario del dogma del Primado. A saber, la transmisión mediata del poder episcopal a través del Papa.

*Una cierta escuela teológica en Occidente intenta, desde hace algún tiempo, hacer pasar por un dogma pacíficamente admitido, una teoría que nosotros consideramos no sólo como tendenciosa, sino también como errónea: teoría del Pontífice romano, fuente última de todo poder en la Iglesia.*

*Según esta teoría, ningún Obispo puede ser constituido legítimamente como sucesor de los Apóstoles sino por el Pontífice romano, directa o indirectamente, y esto por derecho divino (S. B. Máximo IV)* <sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Mons. J. HAKIM, obispo de Acre, *Intervención en el Schema De Ecclesia* (6-XII-1962); versión española en *Criterio*, 36 (1963), 218.

<sup>43</sup> *Intervención en el Schema De Ecclesia* (5-XII-1962).

<sup>44</sup> AAS, 18 (1926), 68-69.

<sup>45</sup> AAS, 49 (1957), 236 s.

<sup>46</sup> O. c., pág. 198.

<sup>47</sup> Cfr. nota 42. Mons. MÉDAWAR llama a los Obispos "co-responsables de la Iglesia de Cristo"; o. c., pág. 131.

<sup>48</sup> O. c., pág. 195.

Para nosotros los latinos la tesis de la transmisión mediata del poder episcopal es evidente. Nuestra legislación dice con claridad que los obispos *son nombrados libremente por el Romano Pontífice* (canon 329, 2). Una larga experiencia, además, viene a comprobar el hecho. Los orientales, por su parte, se plantean la cuestión de un modo totalmente diferente. Y es una diferente experiencia histórica lo que los lleva a ello. En efecto, *no se conoce durante el primer milenio ningún caso de nombramiento directo de un Metropolitano o de un Obispo por parte de Roma en el territorio de los Patriarcas orientales*<sup>49</sup>. No es ésta una argumentación simplemente *via facti* que se contenta con enumerar hechos. La interpretación que se daba antiguamente en Roma de la independencia de los orientales en nombrar sus propios Obispos es el argumento decisivo que los mueve hoy a adoptar su tesis. El Papa Inocencio I, por ejemplo, reconoce expresamente el derecho del Patriarca de Antioquía a nombrar directamente él Metropolitano y Obispos, y ello en virtud de un antiquísimo derecho, no creado sino reconocido por el Concilio de Nicea<sup>50</sup>. ¿Se podrá decir, quizá, que el Papa concedió tácitamente ese privilegio a los Patriarcas, y que por tanto siempre, aun en la antigüedad, todo Obispo fue nombrado *inmediatamente* por el Papa aunque *indirectamente* a través de aquéllos? Estos distingos se les hacen difíciles a los orientales. ¿*Proviene estas deducciones de los hechos o se trata de moldearlos a éstos conforme a teorías preconcebidas?*<sup>51</sup>.

Para ubicar bien la antítesis latino-oriental en este punto hemos de tener presente: a) no está de ningún modo en juego el principio de la comunión con la sede romana como base de una legítima jurisdicción episcopal; b) el Concilio Vaticano I, al proclamar la plena y suprema potestad de jurisdicción del Papa, ordinaria e inmediata sobre toda la Iglesia, no definió que la jurisdicción episcopal provenga inmediatamente y *iure divino* mediante el Papa<sup>52</sup>. Los manualistas califican la sentencia como "preferible", "más conforme a la razón y tradición". Comúnmente no se atreven a descartar la contraria<sup>53</sup>. Mas, ¿cómo compaginar la posición oriental con la del magisterio pontificio?

*Los Obispos... como verdaderos Pastores, apacientan y gobiernan cada uno su propia grey. Pero, mientras cumplen esto, no son absolutamente sui iuris, sino que se mantienen bajo la debida autoridad del Romano Pontífice, aunque gocen de ordinaria potestad de jurisdicción, transmitida inmediatamente a ellos por el Romano Pontífice (Mystici Corporis)*<sup>54</sup>.

La antítesis pareciera total entre las dos posiciones. ¿Es simple argumentación marginal en los documentos pontificios? ¿Puro temor en los orientales de

<sup>49</sup> DE VRIES, G., *La S. Sede ed i patriarchati di Oriente*, Orientalia Christiana Periodica, 27 (1961), 321.

<sup>50</sup> *Ad Alexandrum episcopum antiochenum*, epist. XXIV, 1, PL, XX, 547-548.

<sup>51</sup> O. c., pág. 197: "Con este método se podría decir que los simples sacerdotes obtienen su misión canónica del Papa, pero *indirectamente*, por intermedio de sus Obispos. En este tren hemos de preguntar, más bien, qué cosa en la Iglesia no proviene del Papa... Los excesos mismos de estas deducciones muestran que el método es científicamente reprochable y que sus deducciones son ilegítimas".

<sup>52</sup> Dz 1827. S. B. MÁXIMO IV: "Uno puede tener autoridad sobre otro sin ser para él la fuente de toda autoridad. Son dos cosas distintas. Hacer pasar lo uno por lo otro, es querer subrepticamente hacer aceptar por la Iglesia un dogma nuevo que el primer Concilio Vaticano de ningún modo lo ha definido, cuando bien pudo haberlo hecho"; o. c., pág. 198.

<sup>53</sup> ZAPELENA, T., *De Ecclesia Christi*, Pars II, pág. 106, Romae, 1954: "rationi et auctoritati conformior"; SALAVERRI, I., *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa (BAC)*, I, pág. 624, Matriti, 1955: "omnino praeferendam censemus"; OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Romae, 1947, I, pág. 413: "omnino certa".

ver restringirse excesivamente el círculo de verdades llamadas "teologúmenos"?<sup>54</sup> Dos tradiciones teológicas han permanecido taciturnas durante siglos, una al lado de la otra. No nos sorprenden, pues, las aparentes antítesis. El diálogo esclarecedor ha comenzado ya.

Consecuentes con su tesis sobre el origen del poder episcopal, los orientales hacen una sugerencia. Se trata de las *facultades concedidas a los Obispos*.

*A nuestro parecer, no debería haber cuestión en la Iglesia católica de "facultades concedidas a los Obispos" por siempre o por un tiempo determinado, porque el Obispo en su Iglesia tiene, por derecho divino, todos los poderes necesarios para regir su rebaño, sin ninguna limitación. Sin embargo, por un interés superior, ciertos poderes pueden ser reservados al Metropolitano, al Patriarca, al Sinodo o al Pontífice Romano. Es preciso hablar de "reservaciones" más que de "facultades". Dicho de otra manera, sería preciso redactar una lista, no de "facultades", sino de "reservaciones". Pero aun entonces sería necesario que estas reservas fuesen limitadas a casos graves cuando el interés de la Iglesia exige que el Obispo no use su derecho propio (S. B. Máximo IV) 56.*

Sea lo que fuere de la fundamentación teológica, creemos que los teólogos y canonistas latinos pueden concordar en principio sobre este lenguaje canónico. Tal vez se demuestre muy útil en la redacción del nuevo Código.

### 3) Pedro y Pablo. Aparentes antítesis

Las antítesis de orden práctico o doctrinal, más aparentes que reales, que se dan entre las dos tradiciones eclesiásticas, hemos de entenderlas a la luz del papel especial que desempeñan las Iglesias católicas de Oriente. Son el puente natural para la unión de la Ortodoxia con Roma. Esto les ha dado el sentido de la grave responsabilidad del diálogo con la Iglesia de Occidente. Lo hacen no tanto en propio interés, cuanto por defender los derechos de la Iglesia hermana, la Ortodoxia, llamada a reintegrarse en la Unidad<sup>57</sup>. Es un diálogo en voz alta,

<sup>54</sup> AAS, 35 (1943), 211-212. Pío XII manifestó repetidas veces este pensamiento. *Ad Sinarum gentem*, AAS, 47 (1955), 9: "La potestad de jurisdicción, que le es concedida al Sumo Pontífice por el mismo derecho divino, viene a los Obispos por el mismo derecho, pero mediante el sucesor de Pedro"; *Ad Apostolorum Principis*, AAS, 50 (1958), 610: "Los Obispos no nombrados o confirmados por la Sede Apostólica... no gozan de ninguna potestad de magisterio o jurisdicción, ya que la jurisdicción les llega a los Obispos sólo por el Romano Pontífice". Sobre el alcance de la doctrina expuesta por Pío XII, ver JIMÉNEZ URRESTI T. I., en *El Binomio "Primado-Episcopado"*, Bilbao, ed. Desclee, 1962, págs. 98-99: "Nos parece ligero y excesivo decir que esta discusión secular ha quedado zanjada con unas frases de Pío XII, como quiere Ottaviani y algunos que le siguen, y a las que se les podrían oponer otras de León XIII"; *ib.*, pág. 66, documenta cómo "la inmediatez de origen de la potestad de los obispos no fue objeto del Concilio (Vaticano I), y queda, por tanto, en libertad de discusión".

<sup>55</sup> O. c., pág. 194. Otra reserva hacen los orientales ante el corolario, también deducido del Primado, del asentimiento al magisterio pontificio ordinario. *Ibidem*: "Una cierta escuela de teólogos quiere otorgar a este magisterio no infalible del Romano Pontífice, el mismo valor práctico que al magisterio infalible *ex-cathedra*. Estos teólogos quieren que se dé a este magisterio común no infalible, no sólo un respetuoso silencio, sino una adhesión interior y que la cuestión no pueda ser discutida ya más. Nosotros no somos de este parecer". Pío XII, en la encíclica *Humani Generis*, AAS, 42 (1950), 568, manifiesta una sentencia contraria.

<sup>56</sup> O. c., pág. 192.

<sup>57</sup> S. B. MÁXIMO IV, o. c., pág. 110: "Hemos estudiado este tema (de los

para que la misma Ortodoxia pueda escuchar y juzgar. El momentáneo levantar la voz no lo juzguemos como manifestación del complejo de inferioridad de esa *débil minoría cristiana*<sup>58</sup>, la Iglesia greco-melquita, frente a la poderosa Iglesia de Roma. No es complejo, ni enfrentamiento. Es la expresión humana, por tanto limitada e imperfecta, de una virtud cristiana: la franqueza.

*Lo hemos hecho con toda libertad y franqueza; no sólo como conviene a hermanos amorosos que honran al primogénito, sino como conviene a hijos que honran a su padre y le están sumisos —sin que por ello se crean libres de su responsabilidad propia— y tienen bien metido en el corazón el honor de la Iglesia universal, el honor de Cristo* (Mons. Médawar)<sup>59</sup>.

¿No defendió acaso san Pablo los derechos de la Iglesia de los gentiles ante la actitud equívoca de san Pedro, despistado momentáneamente por el exclusivismo de la Iglesia de los judíos? (Gal. 2, 11-14).

## VI. PATRIARCA: "CON EL PAPA Y DESPUÉS DE ÉL"

Las actitudes prácticas o los matices doctrinales del Oriente católico, escapan a nuestra justa valoración mientras no los encuadremos en su marco natural: el Patriarcado. Este es una síntesis concreta de los dos conceptos arriba enunciados: Iglesia local, Iglesia orgánica.

En un escrito reciente, *Episkopat und Primat*, se afirma que la institución patriarcal no es de raigambre eclesial. No tendría nada que ver con el principio de la sucesión de la sede apostólica. *Es un principio post-constantiniano, de sentido administrativo, cuya actuación está estrechamente ligada a circunstancias políticas y geográficas*. Se ve, incluso, en la formulación de ese principio *el trágico comienzo del enfrentamiento de Constantinopla y Roma*<sup>60</sup>.

De Vries, en cambio, aunque acepta la intervención de factores no eclesiales en la formación de los patriarcados, recalca la importancia de la apostolicidad de la sede: *En la formación de los patriarcados el origen apostólico de algunas sedes capitales, ha jugado sin duda su papel, si bien no ha sido éste el factor único*<sup>61</sup>.

Se podrá discutir largamente sobre el principio motor del Patriarcado. Nosotros constatamos —y es esto lo que importa— que para el Oriente católico mo-

---

privilegios patriarcales) con mucho esmero, no a causa de nuestra persona, humilde y efímera, ni en consideración de nuestra comunidad de número reducido, sino en razón del interés general y perpetuo de la Santa Iglesia católica y apostólica. Esta Iglesia de Cristo debe de hecho, y no sólo en teoría, abarcar visiblemente a todos los cristianos sin discriminación alguna, de los cuales 250 millones son de tradición apostólica oriental". MONS. MÉDAWAR, *idem.*, o. c., pág. 126.

<sup>58</sup> O. c., pág. 4; *ibidem*: "faibles resté de chrétienté".

<sup>59</sup> O. c., pág. 132. S. B. MÁXIMO IV, o. c., pág. VI: "Estimamos, en efecto, que la franqueza, no sólo es permitida, sino que es un estricto deber en la Iglesia. Nada más nocivo a la Iglesia que los silencios temerosos o las adulaciones interesadas. Por lo demás, la franqueza no excluye de ningún modo el respeto. Antes al contrario, no hay verdadero respeto sin franqueza". MONS. MÉDAWAR, en *Quelques idées au sujet de l'union des Eglises*, o. c., pág. 84: "No se osa generalmente hablar a la Sede Romana". *Idem.*, pág. 92: "Creo que nadie hasta ahora ha hecho llegar estos ecos hasta el oído de los Sumos Pontífices". *Idem.*, pág. 111: "Nos es imposible guardar silencio"; pág. 132: "Tenemos prohibido el callarnos".

<sup>60</sup> RAHNER, K. - RATZINGER, J., *Episkopat und Primat*, Quaestiones Disputatae, 11, Freiburg, 1961, pág. 55.

<sup>61</sup> *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, en *Scholastik*, 37 (1962), 342.

dermo la apostolicidad de los patriarcados está fuera de discusión. Se afirma rotundamente: *patriarcas apostólicos del Oriente*<sup>62</sup>, *patriarcas de las sedes apostólicas*<sup>63</sup>. Por lo demás, fue en Roma donde se elaboró por vez primera esta teoría —si de teoría se trata<sup>64</sup>.

Lo que no podemos negar es que la institución patriarcal, incipiente todavía, fue objeto de reflexión en los primeros concilios ecuménicos. Nicea, en 325, manda guardar la antigua costumbre de que el Obispo de Alejandría esté sobre todos los Obispos de Egipto, Libia y Pentápolis. Antioquía, por su parte, deberá conservar sus privilegios sobre las Iglesias<sup>65</sup>. El primer concilio de Constantinopla y el de Calcedonia vuelven sobre el tema<sup>66</sup>. Antes que la institución patriarcal fuese codificada en la legislación de Justiniano, la Iglesia reunida varias veces en concilios ecuménicos había reflexionado sobre el hecho. ¿No significa esto suficientemente que el patriarcado es un hecho eclesial?

Llama la atención el interés que le prestó Roma, celosa de guardar intacto el binomio "patriarcado-apostólico". Cuando el canon 28 de Calcedonia, olvidando el principio de la apostolicidad, introduce el falso principio de la correspondencia entre la importancia civil y la eclesiástica de una sede, León Magno reacciona advirtiendo *alia tamen ratio est rerum saecularium alia divinarum*<sup>67</sup>. El, tan consciente por otra parte, del primado romano, se hace el defensor más acérrimo de los derechos patriarcales apelando a lo sancionado en Nicea<sup>68</sup>. Siglos después, cuando el entredicho en tiempo de Focio, encontramos la misma actitud de parte de Roma<sup>69</sup>. Y a la hora del gran cisma, en 1054, no habrá variado<sup>70</sup>.

¿Y hoy? El patriarcado no es ya considerado un hecho eclesial. El canon 271 de nuestro Código muestra el profundo cambio habido:

*El título de Patriarca o Primado, fuera de la prerrogativa de honor y el derecho de precedencia, conforme al Canon 280, no lleva consigo jurisdicción especial, a no ser que por derecho particular conste otra cosa respecto de algunos.*

Esto es todo lo que nosotros latinos sabemos en la práctica de los patriarcas. Al releer este canon y compararlo con el canon 6 de Nicea, un escrúpulo nos viene. ¿No habremos perdido con el patriarcado parte de nuestro patrimonio institucional? Si fuese cierto, no tendríamos ya la llave que pudiese un día abrirle la puerta de la Iglesia a los Ortodoxos.

Los católicos orientales tendrán que decirnos si existen y qué son los patriarcados. Existen, ciertamente, y la Santa Sede comprometió en ello su honor, con solemnidad digna de una definición dogmática.

*No hay motivos para que dudéis que Nos o Nuestros sucesores restaremos algo de vuestros derechos, de los privilegios patriarcales, de los ritos o de la costumbre de alguna Iglesia (León XIII) 71.*

Sin detenernos a estudiar la existencia de los patriarcados católicos y su

<sup>62</sup> O. c., pág. 102.

<sup>63</sup> O. c., págs. 113-114.

<sup>64</sup> Cfr. Papa Gelasio I, epist. 42, Dz 163; allí se reitera el principio establecido por el sínodo romano del año 382; ver De Vries, o. c., pág. 353.

<sup>65</sup> Canon 6; Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Freiburg, 1962, pág. 8.

<sup>66</sup> Constantinopolitano I, cánones 2 y 3, ib., pág. 27; Calcedonia, canon 28, ib., pág. 75.

<sup>67</sup> *Ad Marcianum Augustum*, epist. 104, 3; PL, 54, 995 A.

<sup>68</sup> *Ibidem*; *Ad Anatolium episcopum cp*, epist. 106, 3; PL, 54, 1005 A; *Ad Proterium episcopum alexandrinum*, epist. 129, 3; PL, 54, 1077.

<sup>69</sup> NICOLÁS I, *Responsa ad consulta Bulgarorum*, 94; PL, 119, 1012.

<sup>70</sup> LEÓN IX, *Ad Petrum episcopum antiochenum*, epist. 101; PL, 143, 770-771 A.

<sup>71</sup> *Praeclara Gratulationis*, ASS, 26 (1893-1894), 709.

continuidad histórica con los existentes antes del cisma<sup>72</sup>, tratemos de captar su sentido.

¿Qué es un patriarca? Aquel a quien *el pueblo cristiano ve como su jefe espiritual y temporal, el que lo guía en la Iglesia y en su tierra*<sup>73</sup>. Es una definición sencilla, que llama la atención por el papel de jefe político que juega el patriarca. Pero este último es un elemento accesorio. La historia de los pueblos orientales bajo la ocupación musulmana y el papel desempeñado por los patriarcas en la conducción del pueblo, nos aclararían el sentido. Una definición más rica y completa nos la da S. E. Mons. Médawar:

*La institución patriarcal del cristianismo de Oriente reviste, en la disciplina de la Iglesia universal, una dignidad eminente, que hace del Patriarca un alto prelado a la cabeza de su Iglesia, de los Obispos de las diferentes jerarquías, de los sacerdotes, de los religiosos y de los fieles que pertenecen a ella.*

*El ejerce este poder de auténtico gobierno gracias a la autoridad espiritual y paternal, a la verdadera jurisdicción que le reconocen la tradición antigua y los Concilios Ecuménicos y locales.*

*Este poder se extiende a la elección de los Obispos, a la fundación de eparquías o diócesis, al ejercicio del poder legislativo, judicial y ejecutivo en materia disciplinar y en todo lo relativo a la administración espiritual y temporal de la Iglesia.*

*El Patriarca goza de un poder autónomo dentro de los límites de los cánones y de las tradiciones, salvos siempre los derechos de los otros Patriarcas y la necesidad de unión con ellos y, primeramente, con el Papa de Roma... Patriarca de Occidente, el cual es a la vez jefe de la Iglesia universal...*

*El vigila sobre la disciplina y las costumbres privadas y públicas en todo su territorio. Es la voz cantante de su Iglesia y de su pueblo en todas las circunstancias.*

*En los Concilios Ecuménicos los Patriarcas de las sedes apostólicas ocupan el primer rango después del Obispo de Roma, Patriarca de Occidente y sucesor de Pedro*<sup>74</sup>.

Esta figura del Patriarca es noble, conforme a la mejor tradición. Creemos legítimo el deseo de verla restaurada en su integridad. Pero una vez más los orientales nos desconcertarán.

*El Patriarca es un guardián más eminente del depósito de la fe en el mundo, y un responsable mayor de su difusión fiel e íntegra, principalmente en su jurisdicción...*

*Estos Patriarcas tienen el derecho, y, eventualmente, el deber, conforme a un derecho antiguo, de llevar con el Santo Padre —más eminentemente y formalmente que los otros Obispos— el peso del gobierno de la Iglesia universal (idem).*

¿No es ésta una reflexión pretenciosa e infundada? Ni es esto todo lo que se dice:

*Este lugar del Oriente en la Iglesia católica es de los más honrosos, porque considera a los Patriarcas apostólicos de Oriente, como encargados con el Papa de Roma y después de él —su especialísima autoridad personal no es de ningún modo discutida—, ya que les encarga del gobierno de la Iglesia y les reconoce el primer rango después del Romano Pontífice, sin intermediarios (S. E. Mons. Médawar)*<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> DE VRIES, G., o. c., OCP, 37 (1961), 329-339: "La S. Sede considera i patriarchati uniti non come una creazione nuova, ma come continuazione di istituzioni preesistenti".

<sup>73</sup> MONS. NABAA, o. c., pág. 53.

<sup>74</sup> O. c., págs. 113-114.

<sup>75</sup> O. c., pág. 102.

¿Exageraciones? Encontramos una notita al pie de página que nos da, tal vez, la explicación racional de lo que son esos hombres que "con el Papa de Roma y después de él" llevan el peso del gobierno de la Iglesia universal:

*Todo Obispo es un guardián responsable de la fe y de su difusión. Los Patriarcas, Obispos Mayores, lo son mucho más. El Papa lo es en grado supremo (ídem).*

A decir verdad, la noción de Iglesia, estructurada orgánicamente, en la cual se dan relaciones de comunión no sólo de los miembros con la cabeza, sino también de los miembros entre sí, puede aceptar sin repugnancias esta otra noción de *Obispos Mayores*. El bien del Cuerpo de la Iglesia no impide, más bien exige, una cierta limitación de los derechos de los Obispos en favor de uno que los coordine. Mas esta razón de conveniencia no parece justificar del todo la idea del Patriarca "con y después del Papa".

La tradición conservada en el Oriente nos da una sorprendente aclaración. Ironía de las cosas. Se trata de una elucubración occidental antiquísima, olvidada por nosotros. Su autor es el Papa San Gregorio Magno:

*Aunque los Apóstoles son muchos, solamente la sede del Príncipe de los Apóstoles, que pertenece a uno solo pero está en tres partes, es la única en haber prevalecido por el poder de su primado. En efecto, es él quien ha exaltado la sede en la que tuvo a bien descansar y acabar su vida (Roma). Es él quien decoró la sede a la cual envió a su discípulo el Evangelista (Alejandría). Es él quien fundó la sede sobre la que gobernó siete años, aunque después se fue (Antioquía).*

*Ya, pues, que la sede es única y de uno solo, a la cual por divina autoridad presiden tres Obispos, todo lo bueno que oigo de vosotros me lo atribuyo a mí mismo. Y si algo bueno encontráis en mí, atribúoslo a vosotros... pues somos uno en Aquel que dijo: Que todos sean uno, como tú Padre en mí, y yo en ti, que ellos sean una sola cosa en nosotros<sup>76</sup>.*

## VII. "...PARA QUE CREA EL MUNDO QUE TÚ ME HAS ENVIADO"

Hemos analizado algunos problemas teológicos, especialmente los que conciernen a la Eclesiología, tal cual los plantea hoy la Iglesia de Antioquía de los melkitas. La más antigua entre todas, fundada por apóstoles anónimos durante la persecución en que murió Esteban (Hechos 11, 19), esta Iglesia cobija también hoy al puñado de hijos que quedan de la Iglesia Madre de Jerusalén y de la gran Iglesia de Alejandría. Tiene el honor de haber dado a la Iglesia el alma misionera de san Pablo y de haber sido presidida por san Pedro. Ella es la heredera directa de san Ignacio el Teóforo. El le ha transmitido la obsesión por la unidad.

*En estas cadenas, que llevo por doquier, voy entonando un himno a las Iglesias, en las que hago voto por la unión con la carne y el espíritu de Jesu-Cristo, ... unión en la fe y en la caridad, a la que nada puede preferirse (S. Ignacio, Mg., I, 2).*

*La unidad cristiana se ha convertido en nuestra preocupación primera, es casi una obsesión<sup>77</sup>. La unión es un problema que nos angustia, una sed que nos devora. Ella forma parte de nuestra misma existencia<sup>78</sup>. La unión de las Iglesias es nuestro cuidado más grande, nuestra primera ocupación, el anhelo más ardiente de nuestro corazón (S. B. Máximo IV)<sup>79</sup>.*

<sup>76</sup> *Ad Eulogium episcopum alexandrinum*, epist. 40; PL, 77, 898-899. Sobre el sentido y el alcance del poder patriarcal en el Nuevo Código Oriental, ver Exp, E., *La Figure juridique du Patriarcat*, Rome, 1962, págs. XV-196.

<sup>77</sup> O. c., pág. V.

<sup>78</sup> O. c., pág. 29.

<sup>79</sup> Intervención en el Schema *De Ecclesiae Unitate* "Ut unum sint".

De él heredó también el horror por el cisma.

*Huid toda escisión y toda doctrina perversa* (S. Ignacio)<sup>80</sup>. *La división de las Iglesias es una herida siempre sangrante que nosotros sentimos en lo más hondo del alma* (S. B. Máximo IV)<sup>81</sup>.

Y junto con el amor de la unidad y el horror del cisma, recibió de san Ignacio, como precioso legado, el espíritu de víctima propiciatoria para alcanzar y conservar la unidad.

*Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo... Cuando el mundo no vea ya ni mi cuerpo, entonces seré verdadero discípulo de Jesucristo* (S. Ignacio)<sup>82</sup>.

*Propuesta por nosotros, la unión no presenta para nosotros ninguna ventaja personal. Al contrario, ello contribuye a nuestra desaparición en cuanto comunidad jerarquizada*<sup>83</sup>. *A ello tendemos con todas nuestras fuerzas y ansiamos ser la víctima redentora hasta que se realice* (S. B. Máximo IV)<sup>84</sup>.

La subsistencia de esta Iglesia no es un hecho puramente histórico. Mientras otras Iglesias desaparecieron rápidamente bajo el embate musulmán, como la gran Iglesia del Africa romana —Iglesia de san Cipriano y de san Agustin—, ésta, aunque muy castigada, se mantuvo hasta el día de hoy, y cada vez más pujante y floreciente. Es un resto providencial de la antigua Iglesia, por el cual llega a nosotros la voz de los Padres. Es el testigo fiel de los primeros Concilios. Es la conciencia viva de la última voluntad del Señor: *Que sean uno... para que crea el mundo que Tú me has enviado* (Jn. 17, 23). En este momento en que el Espíritu ha sensibilizado a la Iglesia para la reconstrucción de la Unidad, es una puerta que franquea el camino hacia ella. Aquí los occidentales y orientales pueden reencontrarse en un común abrazo. Esto impone urgentemente la liquidación de ciertas fricciones que hieren las relaciones fraternales entre católicos occidentales y orientales: precedencia, lengua litúrgica, misioneros latinos en Oriente, Patriarcado Latino de Jerusalén... ¿Cómo el Occidente podrá dialogar con el Oriente si no recibe de las Iglesias ya unidas el vocabulario y las normas del trato? Sin mandar a después la solución de los problemas, el Concilio Ecuménico es la ocasión que las Iglesias no pueden eludir para terminar con sus diferendos. El mismo Juan XXIII ha expuesto claramente la finalidad del Concilio para purificación de la unidad interior de la Iglesia<sup>85</sup>.

La aceptación de parte del Concilio Vaticano II de un cierto pluralismo teológico, a ejemplo de lo hecho en los concilios de Lión y de Florencia<sup>86</sup>, acercará las dos tradiciones teológicas con mutuo provecho. El estudio de las posibles nuevas estructuras jurídicas, que expresen la colegialidad episcopal, podrá encontrar luz en las viejas instituciones del Oriente. Sin hacer de ellas copia literal, podremos experimentar que las nuevas formas de gobierno eclesiástico de Occidente no están en contradicción con las viejas de Oriente. ¡Unidad y diversidad en acción!

Mas no basta concordar intelectualmente las teologías o las instituciones de Occidente y Oriente, respetando la diversidad. La unidad más íntima que pretende alcanzar el Concilio para la Iglesia ha de ser fruto de la caridad. En este campo, la Iglesia de Occidente, que posee la sede de Pedro, *la que preside al amor*<sup>87</sup>,

<sup>80</sup> Filadelfos, II, 1.

<sup>81</sup> Cfr., nota 79.

<sup>82</sup> Romanos, IV, 1-2.

<sup>83</sup> O. c., pág. 29.

<sup>84</sup> Cfr., nota 79.

<sup>85</sup> Cfr., C. G. Invitación a la Unidad. El Concilio Vaticano II y la unión de los cristianos en el pensamiento de S. S. Juan XXIII, en Teología, I (1962), 10-12, 21-23.

no puede quedar segunda. Nuestra Iglesia latina comprende hoy de un modo nuevo lo que un día el mismo Pedro no pudo entender. *Lo que yo hago, tú no lo puedes entender ahora, pero lo comprenderás después* (Jn. 13, 7). La responsabilidad de la primacía va junta con la obligación de un mayor servicio. Esto la está empeñando en una serie de gestos, concretos y humildes como los de Jesús. No será de maravillar si los Padres latinos adoptan en el Concilio casi sin discutir lo establecido en los primeros concilios ecuménicos respecto de las precedencias<sup>86</sup>. ¿Qué sentido tendría, ahora que tomamos conciencia más clara de la voluntad del Señor, si nos mantuviésemos en la actitud de los apóstoles de disputar el primer puesto? A nosotros el Señor nos ha encomendado el centro de la Unidad, el Primado de Pedro. No hemos de perdonar esfuerzos para que se ilumine cada vez más con la luz irresistible del amor. Habremos contribuido así a acelerar el día en que habrá un solo rebaño y un solo pastor (Jn. 10, 16). Habremos realizado a los ojos del mundo el milagro que le permita creer que El es el enviado (Jn. 17, 23). ¡Marana tha! Amén.

CARMELO J. CIAQUINTA

---

<sup>86</sup> WENGER, A., *Le Concile et les Eglises d'Orient*, en *Osservatore Romano*, 11-X-1962, n° especial, pág. 5.

<sup>87</sup> S. Ignacio, *Romanos*, intr.

<sup>88</sup> La III Sesión Preparatoria de la Comisión Central examinó un esquema en el que se trataba de la autoridad de los Patriarcas orientales, "per un riconoscimento sul piano esterno, sia per l'esercizio dei poteri e sia per le precedenzae formali della dignità dei Patriarchi orientali", en *Oss. Rom.*, 19-I-1962.

## NUEVO DESCUBRIMIENTO DE MANUSCRITOS EN PALESTINA (JORDANIA)

En enero o febrero de 1962, los beduinos de la tribu Ta'amrê, ya famosos por el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto y otros posteriores, se presentaron a Kando, el anticuario sirio de Belén, también vinculado a la historia de aquel descubrimiento, y le ofrecieron en venta un lote de unos 12 ó 14 fragmentos de papiros, encontrados, según ellos, en una caverna al noroeste de Jericó. El precio que pedían los beduinos era exorbitante: 25 mil dinares jordanos, que equivalen a unos 60 mil dólares USA. Pero en Oriente el precio no es más que el principio de un regateo. Por otra parte, Kando nunca hubiera podido ni querido pagar la suma. Le convenía mucho más dar cuenta a los especialistas extranjeros, a los cuales se ha dirigido ya otras veces, para que ellos a su vez informen discretamente del descubrimiento al Departamento de Antigüedades de Jordania y obtengan su visto bueno para adquirir, no ya los manuscritos, sino el derecho de publicarlos. El precio baja naturalmente, pero de otro modo, Kando, que es muy hábil, y los beduinos, que no lo son menos, correrían el peligro de ver la mercadería confiscada por el gobierno jordano.

Los arqueólogos profesionales ya no desconfían más, cuando les llegan noticias de hallazgos como el que comentamos. El autor de estas líneas ha oído confesar al P. R. de Vaux OP, director de la *Ecole Biblique et Archéologique Française* de Jerusalén, que los beduinos tienen sobre los arqueólogos una enorme ventaja, cuando se trata de esta clase de descubrimientos. El beduino conoce lugares que los arqueólogos no sospechan, dispone para explorarlos de todo su tiempo, puesto que la vida beduina consiste en circular por las montañas y los valles del borde del desierto detrás de sus ganados. Y además, el beduino no vacila en trepar y en arrastrarse cuando es preciso, para alcanzar una cueva y penetrar en ella. El arqueólogo prefiere estar más o menos seguro de que va a encontrar algo dentro antes de exponerse a esas aventuras. El dinero le interesa poco; los beduinos, en cambio, han descubierto que la caza de manuscritos es el mejor y más rápido modo de enriquecerse. Para quienes apenas subsisten de la más elemental economía pastoril, la tentación es grande, y paga.

El derecho de publicar los papiros fue finalmente adquirido para las *American Schools of Oriental Research* de New Haven (Com., USA), Jerusalén, Bagdad, por Frank M. Cross, profesor en Harvard y uno de los editores de los manuscritos del Mar Muerto. La suma pagada a Kando y los beduinos no fue la pedida, pero se sospecha que llegaba a los 15 mil dólares. La negociación tuvo sus alternativas, que no podemos relatar aquí. La dificultad principal son los posibles competidores que surgen en el momento más inesperado, y de quienes hay que defenderse como de la peste, sobre todo cuando carecen de todo aval científico.

Asegurados los manuscritos y puestos a buen recaudo en el Museo de Palestina, los arqueólogos pudieron darse a la menos grata tarea de explorar el lugar del hallazgo. Semejante exploración es indispensable, aunque conste por otras vías de la genuinidad de los manuscritos. Es preciso, en primer lugar, comprobar que éstos fueron encontrados allí donde se dice, y luego examinar el contexto arqueológico inmediato, lo cual puede brindar importantes datos para la cronología e interpretación. La omisión de este requisito ha hecho y hace peligrar la seriedad de ciertos descubrimientos incluso muy decantados.

Los arqueólogos se pusieron, por consiguiente, a la obra. El Director de

las *American Schools* en Jerusalén, Dr. Paul Lapp, con el P. de Vaux, y otros colegas, emprendieron en diciembre de 1962 una primera expedición exploratoria. La caverna donde los beduinos decían haber hallado los manuscritos, queda en un estrecho *wadi* al noroeste de Jericó, entre el-Auga y el Alexandrion, llamado por los beduinos *wādi ed-Daliye*. La región es el flanco oriental de las montañas de Palestina central, cuando comienzan a descender hacia el Ghor, y es tan desértica como la que se extiende al sur de Jericó, aunque más rocosa. altura en la pared sur del *wadi*, algo más abajo y más afuera de otros, también Las montañas y colinas están perforadas de cavernas a todas las alturas. Yo vi varias, ascendiendo hacia la de los nuevos manuscritos. Esta queda a media explorada. Dos más se abren en el flanco norte.

La primera exploración de la caverna dio como resultado positivo el hallazgo de un pequeño fragmento de papiro que correspondía a los ya adquiridos. Así se obtuvo la confirmación buscada. Pero a la vez se vio que era necesario proceder a la excavación sistemática de esa caverna y de las otras para aclarar el contexto arqueológico y tentar nuevos descubrimientos. La tarea no era simple. Para poder penetrar en la caverna, Lapp y sus acompañantes debieron arrastrarse por un estrecho agujero de 55 cm de alto que se internaba en la montaña. El depósito de los manuscritos estaba a unos veinte o veinticinco metros de la entrada. Allí había que descender unos metros más, siempre arrastrándose, pasar bajo un reborde de la roca y llegar a una especie de pequeño receso. Apenas se podía respirar, no sólo por las exiguas dimensiones del túnel de entrada, sino por el polvo impalpable que se levantaba a cada movimiento, del piso del túnel, formado de la acumulación durante siglos del estiércol de los murciélagos que hasta hoy habitan, en increíble cantidad, la caverna. Los arqueólogos también advirtieron que sus manos tocaban por todas partes restos de huesos humanos.

Se resolvió excavar esta caverna y las demás la segunda quincena de enero de 1963. Para ello se formó un pequeño equipo con los estudiantes y pensionistas del presente curso en las *American Schools*. El Departamento de Antigüedades mandó un representante suyo, una señorita. La empresa se mantuvo en el secreto, pero poco antes de concluir la excavación, que duró solamente dos semanas, la noticia había sido ya publicada por los principales diarios de Europa. Paul Lapp me autoriza a publicarla ahora aquí. Al agradecerle, quiero a la vez rendir testimonio a la energía y coraje con que él y su grupo (del cual formaba parte, entre otros, el P. Alexander Di Lella OFM de la *Catholic University of America*) llevaron a cabo esta peligrosa excavación. Sin entrar en pormenores, conviene saber que el equipo de arqueólogos trabajó los quince días bajo tierra, con luz artificial, provistos de máscaras antigases. El agua la traían de Jericó, con un *jeep*, hasta donde el *jeep* podía llegar, luego a lomo de burro a través de las montañas. Nadie perdió, con todo, el buen humor. Cuando nosotros llegamos a visitarlos el día antes de concluir, tuvieron incluso la bondad de explicarnos los resultados del trabajo y se dejaron sacar fotografías.

La excavación reveló que el grupo de cavernas había sido ocupado desde muy antiguo. En la caverna superior del lado sur, el P. Di Lella encontró dos magníficas tinajas completas del período hoy llamado Intermediario en Arqueología de Palestina, y que corresponde al antes llamado Bronce Antiguo IV-Medio Bronce I. La ocupación continúa hasta la última parte del Bronce Tardío, y se interrumpe. Luego recomienza en Hierro II y sigue hasta la época bizantina. Esta es la estratigrafía de las cavernas, como se la ha podido reconstruir a pesar de la confusión de estratos creada, en el depósito de los manuscritos, por la intervención de los beduinos. Entre los pocos objetos de interés encontrados y que son los comunes en esta clase de excavaciones (un aro, un *ostrakon* inscrito, dos monedas datables en 331 a. C., año de la toma de Samaría por Alejandro), la importancia mayor corresponde a los restos de esqueletos humanos. Según un

primer cálculo de Lapp, en la caverna de los papiros habrían encontrado restos de unos trescientos individuos, hombres, mujeres y niños. Yo conté unas sesenta calotas craneanas enteras. Y bastaba poner la mano sobre los lados de la estrecha trinchera cavada por los arqueólogos en el túnel de entrada (para poder entrar caminando) y se tocaba un hueso. La caverna se podía definir, sin exageración ninguna, como un gran sepulcro. Los papiros mismos fueron encontrados, según los beduinos, y la subsiguiente excavación confirmó sus informes, entre restos de vestidos y fragmentos óseos. A pesar, entonces, de la incertidumbre estratigráfica, es posible asociar los manuscritos con este enorme depósito de cuerpos humanos, y concluir que fueron llevados a la caverna por alguno o algunos de los hombres cuyos restos encontramos.

El paralelo con los descubrimientos del desierto de Judá, en Israel, es demasiado patente como para que sea preciso inventar otra hipótesis. Allí se trataba de refugiados judíos, en tiempos de la Segunda Revuelta (en 132 d. C.), que escapaban de la venganza y humillación. Esa gente, hombres, mujeres y niños, también llevaba consigo sus manuscritos y se refugió con ellos en cavernas, donde fue fácil sitiarnos por el hambre, aunque las cavernas mismas, como en el *wadi ed-Daliye*, son de difícil acceso, o directamente inaccesibles. Los nuevos papiros deben su presencia en esa inhóspita cueva a una situación semejante. Pero ¿cuál?

Para esto es indispensable interrogar los manuscritos, y éstos apenas han sido todavía objeto de estudio. Sin embargo, se sabe de ellos lo suficiente como para que se les pueda dar un nombre y una fecha.

Se trata, hemos dicho, de papiros. La mayoría son fragmentos, pero hay uno, por lo menos, lo bastante completo como para haber conservado sus sellos, que son siete, como en el Apoc. 5, 1. La lengua es aramea, aunque la escritura es el alfabeto paleo-hebreo, usado, como es sabido, hasta un cierto momento para escribir en arameo. En un fragmento se pudo leer la palabra *Samaría*. Dos manuscritos tienen o mencionan fechas precisas, que corresponden a 351 y 336 a. C., los años, como se ve, inmediatamente anteriores a la toma de la ciudad de Samaría por Alejandro Magno. Uno de los sellos del manuscrito "sellado" parece contener el nombre o la filiación del gobernador persa de la provincia de Samaría, el "hijo de Sanballat". Sanballat mismo es mencionado en la Biblia: Neh. 2, 16.

Esta convergencia de indicios es suficiente, aun en este primer estadio de análisis de los manuscritos, para atribuirlos confiadamente al siglo cuarto antes de Cristo, y casi ciertamente, a la parte de ese siglo que antecede a la conquista de Samaría por los griegos. Se podría pensar, conforme al paralelo recién indicado, que los dueños de los manuscritos eran habitantes de la Samaría persa que huyeron ante las tropas de Alejandro, fueron descubiertos en su escondite y sitiados hasta morir de hambre o bien sofocados con el humo de hogueras encendidas en la entrada.

Si esta cronología resulta exacta, los papiros del *wadi ed-Daliye* se llevarían la palma de la antigüedad entre los manuscritos descubiertos hasta ahora en tierra bíblica. En los manuscritos de Qumrán no hay ninguno que sea *ciertamente* anterior al siglo III a. C. Si trascribieran textos bíblicos, serían, supuesta su fecha, las copias más antiguas conocidas. Pero nada se ha dicho de esto, y más bien parecería que contienen textos administrativos. Aun así conservarían una importancia extraordinaria, porque la época y el medio del cual proceden nos son muy imperfectamente conocidos: las únicas fuentes palestineses de que disponemos (en copias posteriores) son los libros bíblicos de Esdras y Nehemías y los escritos de Flavio Josefo. Y ésta es la época, sin embargo, en la cual se consume el cisma samaritano, el Judaísmo adquiere su fisonomía definitiva, y la Biblia recibe, al menos en muchos de sus libros, la forma literaria bajo la cual hoy la conocemos.

Se espera, por consiguiente, con impaciencia, el estudio y la publicación provisoria que Frank M. Cross hará seguramente de los papiros durante los próximos meses, que corresponden a las vacaciones en el hemisferio norte. El ilustre semitista de Harvard contaba dedicarlas al esfuerzo de brindar a sus colegas menos afortunados el acceso a estas nuevas fuentes que el suelo, otrora tan avaro, de Palestina, nos brinda.

JORGE MEJÍA

## LAS SECULARIZACIONES DE 1823

Muchos fueron los problemas de jurisdicción que perturbaron las conciencias y pusieron en serias dificultades a los pastores, teólogos y canonistas en el largo período de nuestra incomunicación con Roma. Este lapso corre prácticamente desde la Revolución de Mayo hasta el arribo en 1858 de Mons. Marino Marini, Delegado Apostólico con residencia en Paraná, Capital de la Confederación. Son casi cincuenta años en que nuestros Ordinarios con poderes más que discutibles zanjaron cuestiones reservadas a la Silla Apostólica, único tribunal que podía tranquilizar los espíritus con dispensas de valor indubitable. Entre los casos resueltos aquí con autoridad doméstica y precaria cabría enumerar las reformas litúrgicas, las dispensas matrimoniales, la supresión de ciertos días festivos, el desconocimiento de los Prelados Provinciales, la Bula Cruzada y otras muchas disposiciones más cuyo estudio demorado pondría al sol y al aire la aguda crisis de jurisdicción sufrida en aquellos decenios. Atentos, sin embargo, más que a reconstruir la serie de estos problemas, a detenernos en uno de ellos que nos sirva de espécimen con sus secuelas de discusiones y desasosiegos, nos ceñiremos en las páginas siguientes a la secularización de los religiosos porteños en 1823, caso típico en que la autoridad civil y la eclesiástica se pusieron de acuerdo para entrar a saco en las reservas pontificias.

Sabido es que por la reforma rivadaviana se abrían, si no las puertas, las bardas de los conventos a los frailes deseosos de pasar al clero diocesano. La ley del 21 de diciembre de 1822 ordenaba al Provisor atender las solicitudes de secularización, mientras estuviésemos en incomunicación con la Silla Apostólica<sup>1</sup>. Así lo prescribía el poder civil, mas andaba todavía en cuestión si el Provisor contaba con facultades bastantes para relajar los votos de los regulares.

Y aquí tocamos los bemoles del asunto, porque debajo de estos belenes históricos corren principios teológicos. Este planteo era novedoso en el mundo hispánico, como quiera que si bien en tiempos de Carlos IV España había secularizado infinitos religiosos, y abundaron en esto mismo las famosas Cortes de Cádiz y sus gemelas del año 20, ello es que la Santa Sede, aunque de mal grado, había extendido las necesarias facultades para el caso al Cardenal de Borbón y al Nuncio Apostólico después<sup>2</sup>. Entre nosotros, en cambio, la incomunicación se

<sup>1</sup> El texto íntegro en *Recopilación de Leyes y Decretos promulgados en Buenos Aires desde el 25 de Mayo de 1810 hasta el fin de Diciembre de 1853 con un índice general de materias*, t. I, págs. 432-435, Buenos Aires, 1836.

<sup>2</sup> El Breve al Cardenal de Borbón es el del 10 de septiembre de 1803 y su revocación del 12 de diciembre de 1814. El texto de ésta se encuentra en el *Archivo Segreto Vaticano, Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, A. III, n. 2, n.º 14, y en la *Carta Apologética del Ilmo. y Rmo. Sr. Don Juan Muzi por la gracia de Dios y de la Santa Sede Arzobispo Filippense, Vicario Apostólico, en su regreso del Estado de Chile*, Apéndice, n. 14, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1825. El Encargado de Negocios de España cerca de la Santa Sede había pedido el 19 de septiembre de 1820 esta facultad para los Obispos de su país. El Santo Padre la otorgó el 30 de aquel mes y año por espacio de seis meses, mas no a los Ordinarios, sino al Nuncio en Madrid. Accedió el Gobierno, pero "salvando la autoridad y derechos de los Rdos. Obispos". Todas las notas en *Archivo Segreto Vaticano*, R. 262, B. 548, Fasc. 6.º (1820-1822), Protocolo 75.369.

mantenía en pie y aun amenazaba con tomar camino de anquilosis, pues no se percibía el menor indicio de un acercamiento oficial. Así las cosas, ¿podía el Provisor Mariano Zavaleta dar patentes de secularización? Las respuestas que por entonces se dieron a esta angustiosa pregunta eran hijas, como no podía ser otra suerte, de los contradictorios conceptos que de la primacía romana se habían forjado los opinantes.

Si los poderes pontificios no pasaban de ser, como querían los jansenistas, un cúmulo de derechos cedidos voluntariamente al Papa por los Obispos en bien de la Iglesia, con un poco de imaginación se concluía que el Vicario Capitular desligaba a los frailes de sus compromisos solemnes con sólo *reasumir* sus facultades *natas* o *primitivas*<sup>3</sup>. Si, por el contrario, el Pontífice regía a la Iglesia con plenitud de poder<sup>4</sup> en cuya virtud avocaba a sí las causas que creía convenientes<sup>5</sup>, los ordinarios quedaban en ese momento sin franquicias para dispensar en puntos reservados a la Silla Apostólica. Sin haber hecho más que asomarnos al asunto, comprendemos que este doble enfoque del poder pontificio y, por ende, de las reservas, había de producir dictámenes opuestos en cosa de tanto momento, ya se la considere en sí misma o ya también a través de las ansiedades de conciencia que forman el cortejo obligado de toda jurisdicción dudosa. Y lo que de Buenos Aires decimos, se aplica con alguna excepción, si la hubo, a toda la Hispano-América.

Anhelando que el lector viva por su cuenta aquella situación, daremos de mano a nuestras explicaciones, para ceder la palabra a algunos actores de aquel drama continental. Escuchemos, en primer término, a tres o cuatro Dominicos chilenos que, suspirando por aires más libres que los que en el claustro se respiraban, elevaron el 6 de julio de 1823 al Senado de la Nación un extenso memorial, de mucho interés para nuestro tema; postulaban nada menos que se incitase al Obispo de Santiago a que, *poniendo en ejercicio sus propios e inamovibles derechos*, procediese a desfrailar a los abajo firmantes. Anticipada la sustancia del pedimento, importa sobremanera fijemos nuestra atención en los argumentos que esgrimían en favor de la suficiente jurisdicción en el Diocesano para secularizar<sup>6</sup>. Decían:

• *Después que "de hecho" se ha realizado la secularización en pueblos tan católicos como España y se ha imitado su conducta en Buenos Aires, parecería inútil reducir este punto a una cuestión "de derecho"; pero hemos previsto que ella ha de suscitarse sobre el que asiste al Ilmo. Prelado de Chile para secundar una medida que urgentemente demanda la religión, la política, y la necesidad. Ninguna por cierto habría de subir al origen de la potestad episcopal, "jurisdicción idéntica a la de los Sumos Pontífices", si la máxima general que "lo que éste puede en toda la Iglesia es facultativo a cada Obispo en su Diócesis" no se hubiera interrumpido por las "reservas", que sólo ha podido legitimar el consentimiento "revocable" de los mismos prelados.*

A fin de lograr su intento los muy díscolos zarandean algunos textos evan-

<sup>3</sup> La Asamblea del año XIII había declarado reasumidas las facultades *primitivas* de los Obispos. Vide Asambleas Constituyentes Argentinas. Recopilación de *Emilio Ravignani*, t. I, pág. 47, Buenos Aires, 1937.

<sup>4</sup> Esto enseñaba ya el Concilio de Florencia, D. 694.

<sup>5</sup> Doctrina expuesta por Pío VI en la Bula *Auctorem Fidei* contra el Sínodo de Pistoya, D. 1507.

<sup>6</sup> El pedimento en *El Interrogante y Respondente*, Santiago, 6 de junio de 1823. Aclaró las cosas *El Observador Eclesiástico*, Santiago, 21 de junio de 1823, informando que la representación era sólo de tres o cuatro Religiosos mal avenidos con el claustro. Véase también *El Argos*, Buenos Aires, 18 de septiembre de 1824.

gólicos, sacan a plaza actitudes semicismáticas de Obispos medievales en disidio con el Papa o algunas barrabasadas de príncipes absolutistas, pasan revista a teólogos poco afectos a la plenitud pontificia y, por último, capaces de juntar polvo de bajo del agua, no se desalientan ante el propio Santo Tomás, cuyos textos retuercen y descoyuntan hasta poner el gran Aquinate a tono con los discípulos de Jansenio. En efecto, la cita revela no sólo descarríos teológicos, sino manifiesta mala fe. Estampan aquí en son de triunfo que en el sentir del Angel de las Escuelas *el Obispo puede tanto en su Diócesis como el Papa*, simulando olvidar, y es mucho disimulo, que el Santo no habla en la cita del poder de *jurisdicción*, sino de la potestad de orden<sup>7</sup>. Lo cierto es que de esta excursión atrevida por la teología y por la historia vinieron de vueltas diciendo:

*que [...] éstas reservas [...] en la mayor parte han dependido del "libre consentimiento" de los mismos Obispos que, a fin de hacer menos accesibles las dispensas [...] "quisieron" reducir la plenitud de su potestad a la sola dispensa de las cosas menos arduas, "abdicándola" en la silla apostólica para aquella en que se ha manifestado siempre más inexorable la severidad de los cánones.*

Con esta explicación de enjundia jansenista se les dilató el corazón dentro del pecho a los teólogos porteños, embarcados en la opinión de que, dada la comunicación oficial con Roma, el Provisor podía atender las solicitudes de los religiosos. El Deán Funes, hilo de esta madeja y que ya la había emprendido a tajo y mandoble con fray Cayetano Rodríguez desde *El Centinela*, sin perder ripio volvió a sus trece insertando en *El Argos* las ramplonadas de los Dominicos santiaguinos. Era éste, a juicio del Deán, un documento trabajado con *filosofía e imparcialidad*, tendiente a poner en claro *"la máxima generalmente recibida de los teólogos de que lo que puede en toda la Iglesia el Romano Pontífice es facultativo a cada Obispo en su Diócesis, máxima que en los siglos posteriores se interrumpió por las reservas"*.

Pongamos enfrente de esta visión jansenista el concepto de pura sangre ortodoxa, salvaguardado en medio del fragor y de la polvareda de la lucha por fray Cayetano Rodríguez, redactor de *El Oficial de Día*. El esclarecido franciscano inculca a los cofrades tibios o dispuestos a saltar el cerco que, aunque el Gobierno pueda arrojarlos de sus casas, *Religiosos serán siempre fuera de los claustros como lo fueron en ellos*, toda vez que el relajar los votos es de incumbencia exclusiva del Romano Pontífice; *y si alguno —agregaba— garantido por el poder, olvidase sus obligaciones y abandonase su hábito, la conciencia le gritará, recordándole la escandalosa apostasia.*

Con este propósito el padre Rodríguez trae a comentario algunos breves pontificios. Haremos mérito del dirigido al Obispo de Brün, en Moravia, que había extendido sin autorización del Papa cédulas de secularización a los cartujos, cuyos conventos habían sido clausurados por el Emperador José. Pío VI reprendía al Prelado y le mandaba anular la dispensa, disponiendo al mismo tiempo que dichos cartujos se recogiesen en otros conventos, de su orden o de cualquier otra, para que observasen allí, *como conviene, los sagrados votos.* Y terminaba diciendo el Papa:

*Procurad que no se oiga en la Iglesia de semejante dispensa. Bien conocéis que por derecho "ordinario" no os compete este derecho y facultad, ni Nos tampoco os la delegamos en ningún modo.*

De estas letras pontificias saca en limpio fray Cayetano: *que no sólo la*

<sup>7</sup> El mal tratado texto de Santo Tomás en el original suena así: "Omnem actum hierarchicum uem potest facere Papa in sacramentorum collatione potest facere episcopus"; y añade: "ideo quantum ad ea quae sunt potestatis ordinis omnes episcopi sunt aequales" (4 Sent. dist. 24, q. 3<sup>a</sup>, art. 2<sup>o</sup>).

potestad civil, "pero ni la eclesiástica sin expreso permiso de la Cabeza de la Iglesia", puede secularizar a los regulares, en caso de que aquélla, atropellando los derechos de propiedad [...], los arroje violentamente de sus casas<sup>8</sup>.

Funes replicó: Nos sentimos muy ricos de razones para sostener que "en la situación política de nuestro Estado", relajando el Ordinario los votos de los regulares que implorasen su auxilio, "no haría más que usar de sus derechos"<sup>9</sup>.

Tal diciendo, el Deán aludía a las facultades primitivas de los Obispos, durante la incomunicación con Roma.

Nuevamente *El Oficial*:

*La situación política de nuestro Estado. Esta "crítica" situación es fingida. No hay camino más llano que el que conduce a Roma. Por su parte la Sede Apostólica está dispuesta a ampliar las facultades de nuestros Prelados, atendidas las circunstancias amargas de nuestras ocurrencias políticas. Pero la situación "crítica" de Buenos Aires halla oclusas todas las sendas. Y aún en el caso que los Obispos por razones extraordinarias debieran proceder a la secularización, ésta nunca sería perpetua sin la ratificación pontificia, como quiera que los Ordinarios en estas circunstancias obrarían por delegación implícita de Su Santidad y nunca por devolución de derechos propios y "primitivos". Más nosotros creemos que Buenos Aires no está en la necesidad urgente, impostergable, de disolver los votos religiosos, pasando por encima de toda reserva<sup>10</sup>.*

Por el órgano de fray Cayetano hablaba la voz misma de la ortodoxia.

A pesar de las admoniciones de *El Oficial*, la ejecución de la Reforma se ajustó al módulo jansenista. Como ya anticipamos, el artículo 18 de la Ley estableció que, mientras las circunstancias políticas no permitiesen tratar libremente con Roma, el Ejecutivo incitaría al Diocesano a que, usando de sus facultades extraordinarias, procediese en las solicitudes de secularización.

El primero en llegarse a la Curia en demanda de esta gracia fue el Dominico y Maestro ex Provincial de la Orden, fray José Ignacio Grela<sup>11</sup>. El orador se hace cargo de las posibles vacilaciones de una conciencia "tímida" y "escrupulosa" sobre la validez y estabilidad de la secularización, "faltando la sanción de la primera autoridad de la Iglesia"; pero arroja por la borda tales escrúpulos con expedita pasmosa: *No me detengo, Señor Provisor, a rebatir este tímido pensamiento que no se ocultó a la Honorable Representación de las Provincias en las discusiones que tuvo este importante negocio.*

Obviado así el escollo de la reserva pontificia, suplica al Provisor: *se sirva "en uso de sus facultades extraordinarias" declararme absuelto de todas las obligaciones exteriores de la vida religiosa e incorporarme al clero secular, habilitandome para obtener todos los beneficios a que me haga acreedor este nuevo estado...*<sup>12</sup>.

El Vicario Capitular, Mariano Zavaleta, ordenó la vista al Fiscal que lo era entonces el Dr. Antonio Sáenz. Este oficio cursado al Provisor el 13 de enero supone firme y expedita la autoridad de V. S. —dice— *para proceder y resolver*

<sup>8</sup> *El Oficial de Día*, Buenos Aires, 5 de septiembre de 1822.

<sup>9</sup> *El Centinela*, Buenos Aires, 22 de septiembre de 1822.

<sup>10</sup> *El Oficial de Día*, Buenos Aires, 7 de noviembre de 1822.

<sup>11</sup> Expediente obrado a instancia del R. P. Maestro ex-Provincial Ignacio Grela de la Orden de Predicadores sobre su secularización. (*Extinguido Archivo del Arzobispado de Buenos Aires*, Leg. 135, n° 116). Lo tenemos copiado íntegramente.

<sup>12</sup> En la misma forma se expresaron los franciscanos Cipriano Gonela, *ibíd.*, n° 31; Domingo Bustos, n° 115; los dominicos José Leones, n° 107; José Domingo Pizarro, n° 116; Apolinario Villagrán, *ibíd.*; y el mercedario Saturnino Benegas, n° 113.

definitivamente en esta especie de causas durante la incomunicación oficial con la Silla Apostólica.

Zavaleta giró el expediente al Cabildo Eclesiástico. Los conceptos del dictamen particular merecen conocerse. Hablan los Señores del Cabildo: *Hoy se trata ante el Prelado de la Diócesis la misma causa cuyo conocimiento tiene reservada al Papa la "presente" disciplina de la Iglesia, y que conforme a los sanos principios y al verdadero espíritu de la Iglesia, "han devuelto" al diocesano las extraordinarias circunstancias políticas en que nos hallamos.*

Y volviendo sobre el tema, dicen más adelante: *¿Podrá el Señor Provisor [...] resolver sobre la pretendida secularización? El Senado del Clero ha indicado anteriormente su modo de pensar en orden al primer punto, cuando ha asegurado que en las circunstancias particulares y extraordinarias en que hoy se encuentran las Iglesias de América, y entre ellas la de Buenos Aires, han suspendido el efecto de la ley que reserva al Papa este género de causas. Tiene el honor de seguir en esta parte el dictamen y arreglarse a lo que en semejantes casos han pensado los sabios y han practicado las Iglesias más católicas.*

Con el aval del Cabildo, el 18 de enero Zavaleta expidió el auto de secularización<sup>13</sup>.

No es ningún misterio que esta usurpación del poder pontificio causó profundo disgusto en los hombres de sana doctrina y que la conducta del Dr. Mariano Zavaleta fue el blanco de acerbas críticas.

En 1825 un sacerdote y diputado en la Legislatura porteña, a vuelta de calificar al Provisor de *antipapa*, se preguntaba a propósito de las secularizaciones: *¿Qué juicio merecerá del actual Pontífice León XI este Vicario Capitular nuestro que sin facultades especiales ha "secularizado y extinguido plenitudine potestatis"?*

Y ensayando una explicación positiva de la doctrina católica decía que, siempre que los Estados católicos han perseguido con sana intención la reforma de los regulares, la han pedido a la Sede Apostólica, y que éste había de ser también el proceder de los Obispos, y no emprenderla por su propia cuenta y sin autorización romana.

*Por tanto —concluía— aunque el Diocesano de Buenos Aires haya procedido de acuerdo con su Senado en sus providencias sobre regulares, no por eso deben calificarse de canónicas y permanentes; pues aún en el caso de ser ejecutado por el Gobierno al efecto, a lo más podrá proceder "ad tempus", salvo siempre el primado de honor y de jurisdicción del Romano Pontífice, y dando parte a Su Santidad sin obrepción ni subrepción, e impedir en el entre tanto ulteriores procedimientos o al menos no prestar anuencia a ellos [...]. Todo lo contrario ha practicado el injerto Provisor sin otra razón que vociferar: "Dios me ha de juzgar según mi opinión". Proceder de tal manera un Diocesano con su Senado es establecer en su Iglesia las doctrinas contradichas de Febronio, Pereyra y del Sínodo de Pistoya<sup>14</sup>. Un periódico cordobés juzga esta usurpación del poder pontificio<sup>15</sup>.*

Ni es mucho, por fin, que el hombre de la ortodoxia por excelencia, Castro Barros, meneara sin piedad a Zavaleta y le ajustara las clavijas como a guitarra

<sup>13</sup> Todos estos documentos en el *Expediente...*, cit. en nota 11.

<sup>14</sup> *La verdad Vindicada por un Americano Imparcial* [...]. Se prueba que son falsas las causales asignadas para la reforma o extinción de las comunidades regulares en Buenos Aires, por el recomendable autor de los discursos pronunciados en las discusiones públicas que ha tenido la actual Legislatura de la Provincia de dicha ciudad sobre el proyecto de la libertad de cultos, impresos en la imprenta de Hallet. Año de 1825. Córdoba: Imprenta de la Universidad. 1826. En este opúsculo hay rastros evidentes de la pluma de Castro Barros, quien lo editó, lo anotó y aun dejó su impronta en el texto, si es que no lo redactó él mismo de punta a cabo.

<sup>15</sup> *El Filántropo*, Córdoba, 11 de abril de 1824.

ajena. Le tildó de *indiscreto y cobarde Provisor* <sup>16</sup>, Prelado de *infeliz memoria* <sup>17</sup>. Y después de recordar el Breve de Pío VI al Obispo de Brún, exhumado por fray Cayetano Rodríguez, preguntaba a sus lectores, entre melancólico y agresivo: *¿Qué diremos del Provisor Zavaleta, y de sus consejeros que han secularizado tantos frailes?* <sup>18</sup>.

Por este mismo haz miraba las cosas el Vicario Apostólico, Mons. Juan Muzi, que pisó tierras argentinas en enero de 1824 y se estuvo aquí lo bastante para alarmarse con aquel Provisor que hacía mangas y capirotos con las reservas pontificias, sin más rey ni roque que su soberana voluntad. El 3 de julio de 1834 escribía desde Santiago de Chile al Cardenal Della Somaglia, Secretario de Estado de León XII: *A las otras cosas escritas sobre el Provisor o Vicario Capitular de Buenos Aires "agrego ahora el acto de secularización que se arroga hacer contra todo derecho"* <sup>19</sup>.

Y al cabo de seis meses, en un documento público que circuló por medio continente, no se recató de estampar en letra gorda, apuntando a Buenos Aires, que allí se atribuía a los Ordinarios *la autoridad propia del Romano Pontífice* <sup>20</sup>.

Podemos formularnos todavía una pregunta: ¿Qué concepto se forjaron los religiosos de su propia secularización? Aunque no cuadre en esta materia arriesgar cifras ni porcentajes estadísticos, es probable que algunos la tuviesen por definitivamente tranquilizadora, que muchos la estimasen provisoria y que otros, en fin, dándola por nula, solicitaran la cédula como único remedio para no verse obligados a salir de su provincia y con el propósito de recurrir a Su Santidad en la primera ocasión favorable. De hecho, apenas se estuvo entre nosotros Mons. Muzi, los desfrailados le asediaron en demanda de una secularización regular que pusiese en paz sus conciencias <sup>21</sup>.

Este paso por el país del Delegado Apostólico, sin que nadie le solicitase ni su presencia ni sus auxilios, fue una ventura para los espíritus sensibles a la disciplina eclesiástica. No le faltaría imaginación al lector para hacerse cargo de las ansiedades y tribulaciones a que hubiese dado lugar una prolongación indefinida de esta irregularidad canónica. Felizmente, Muzi puso remedio a éste y otros males. No gozaron de este privilegio otros países, en este punto menos afortunados. Bastará con hacer acordanza de lo acaecido en Bolivia. El Congreso, por ley del 23 de agosto de 1826, autorizó la secularización de los religiosos *sin más causales que las que les sugiriese la conciencia, y mandando bajo penas a los Ordinarios no se denegasen a su petición* <sup>22</sup>.

<sup>16</sup> *El Observador Eclesiástico de Chile*. Reimpresión de Castro Barros, n° 18, pág. 235, Córdoba, 1824.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, Apéndice, págs. XXVII-XXVIII.

<sup>18</sup> *El Observador...*, cit. n° 9, págs. 110-111. Sobre el sacerdote riojano y la reforma de Regulares puede verse del autor, Castro Barros, cap. IV, Córdoba, 1949, Buenos Aires, 1961.

<sup>19</sup> *Archivio Segreto Vaticano*, Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, A. III, B. N. 2-3 (2, 2°, 2 b), n° 23.

<sup>20</sup> Pastoral del Excelentísimo e Ilustrísimo Sr. D. Juan Muzi, Vicario Apostólico en el Estado de Chile, págs. 6-7. Edición de Castro Barros. Por lo que se refiere a la opinión de Mastai-Ferretti, el futuro Pío IX, está expresa en su carta a la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, del 26 de diciembre de 1826, donde se dice de Zavaleta "que ciertamente no tenía autoridad para secularizar" (*Archivio Segreto Vaticano*, R. 279, B. 592, Fasc. 3° [1827], Protocolo 25.801).

<sup>21</sup> Tratamos este asunto en *El Deán Funes y la Reforma Eclesiástica de Rivadavia*, cap. XXVI, Santa Fe, 1961.

<sup>22</sup> Lo dice José María Mendizábal, Obispo de La Paz, al Encargado de Negocios de la Santa Sede en el Brasil, Scipión Domenico Fabbrini, en carta del

La preocupación del gobierno por reconciliar con los cánones la situación de los exclaustros asoma por primera vez el 16 de septiembre de 1835<sup>23</sup>, en tiempos de Santa Cruz; a consecuencia de ello, al año siguiente el Obispo de La Paz, José María Mendizábal, venía en auxilio de los ex frailes con facultades delegadas por la Nunciatura en Río de Janeiro<sup>24</sup>. Entre tanto, habían transcurrido diez años: tiempo más que suficiente para que muchos de los Religiosos salidos de los conventos pasasen a mundo más poblado que el que habitamos.

AMÉRICO TONDA

---

11 de mayo de 1832 (*Archivo Segreto Vaticano*, R. 251, I°, 1832, Desp. 283). Nótese que la Iglesia no dispensa de los votos por meros motivos de conciencia. El 8 de abril de 1821 el Nuncio en España decía al Ministro Evaristo Pérez Acosta que las causales debía apreciarlas él, no los religiosos; y el Secretario de Estado Cardenal Consalvi, le ratificaba que no se podía secularizar a los que no aducían "más que motivos de conciencia *no manifestados*". Lo mismo repite el Cardenal al Encargado de Negocios español en Roma, Aparici, el 24 de junio de 1821 (*ibid.*, R. 262, B. 548, Fasc. 6° y 1/2, 1820-1822), Protocolos 85.565 y 87.257). Y en las facultades extraordinarias del Nuncio en el Brasil se decía: *justis gravibusque convenientibus causis* (*ibid.*, R. 151, 5°, 1832, D. 256).

<sup>23</sup> *Ibid.*, R. 251, I°, 1832, Desp. 418.

<sup>24</sup> Mendizábal a Fabbri, La Plata, 15 de junio de 1836 *ibid.*, Fasc. 3°, Desp. 526).