

TEOLOGIA

SUMARIO

Carmelo J. Giaquinta: Ecumenismo católico y Concilio (A través de los escritos del Cardenal Montini). — *Ricardo Ferrara*: Entorno a la noción de Tradición. Ensayo sistemático. — *José L. Larrabe*: La creación de nuevas parroquias según el Concilio de Trento. — *Jorge Novak S. V. D.*: Reclamaciones de Mons. Mariano Escalada por la retención de la Bula de nombramiento como auxiliar de Buenos Aires. — Crónica de la Facultad de Teología.

TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JUAN CARLOS LEA...

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO I, Nº 3

OCTUBRE 1963

SUMARIO

Carmelo J. Giaquinta:

Ecumenismo católico y Concilio (A través de los escritos del cardenal Montini) 195-224

Ricardo Ferrara:

En torno a la noción de Tradición. Ensayo sistemático 225-251

José L. Larrabe:

La creación de nuevas parroquias según el Concilio de Trento 252-271

Jorge Novak S. V. D.:

Reclamaciones de Mons. Mariano Escalada por la retención de la Bula de nombramiento como auxiliar de Buenos Aires 272-285

Crónica de la Facultad 286-287

Índice del tomo I (Oct. 1962-1963) 288

ECUMENISMO CATOLICO Y CONCILIO

(A través de los escritos del Cardenal Montini)

I. DE JUAN XXIII A PABLO VI

1. *Una vida por la Unidad cristiana*

¡Que todos sean uno! . . . (Jn. 17, 21). Es la súplica de Jesús momentos antes de entrar en agonía. Súplica elevada a su Padre con el suave olor del sacrificio de su existencia humana.

El Evangelio nos muestra una misteriosa relación entre esta oración postrera de Cristo y la realización de la Unidad de todos los hombres. En efecto, mientras Jesús era levantado de la tierra y clavado en Cruz, mientras su carne era desgarrada y su alma arrancada de su cuerpo por la muerte, los hombres dispersos y extraviados volvían a la Unidad. Así estaba profetizado. (*Caifás*) *que era pontífice en aquel año, había profetizado que Jesús tenía que morir por el pueblo; y no sólo por el pueblo, sino para congregarse en la Unidad a los hijos de Dios dispersos* (Jn. 11, 51-52).

Todo este misterio de súplica y muerte por la Unidad, se ha asomado de golpe a los ojos de nuestra alma. De los labios agonizantes de nuestro querido Papa Juan XXIII hemos vuelto a escuchar emocionados esa oración: *Que todos sean Uno*¹. Y su figura fue como si Jesús muriente se hiciese visible a nuestros ojos.

No son excesivas estas palabras. Nosotros los *cristianos* estamos estigmatizados por el nombre de un Dios crucificado. El Bautismo nos ha

¹ *L'Osservatore Romano*, suplemento nº 803, 3-VI-1963, pág. 2, col. 2, crónica de la agonía del día 31 de mayo: "Più volte, nel Suo discorso, il Santo Padre ha ripetuto, tra la commozione dei presenti: «Ut unum sint»"; *La Nación*, 2-VI-1963, pág. 1, col. 1, crónica del día 1º de junio: "Por la tarde recobró brevemente la lucidez y se dijo que pudo bendecir a los que se hallaban junto a su lecho y decirles que consideraba su vida como un sacrificio en procura de sus propósitos: Unidad y cristiana y paz mundial"; *La Nación*, 3-VI-1963, pág. 1, col. 1, crónica del día 2: "Agregaba la radioemisora del Vaticano que a las 16, hora argentina, después de recobrase de un colapso, Juan XXIII había dicho la plegaria «Ut unum sint» y renovado sus bendiciones para el mundo".

unido a su destino. Con Cristo estamos crucificados. Y si todavía vivimos, es para poder continuamente morir con Él por la realización y consumación de esta Unidad. Esto sucede siempre en cada cristiano, con el silencio propio de las cosas de Dios. Mas por una vez quiso Él manifestarlo en la figura de su humilde servidor el Papa Juan.

¡Vivir y morir por la Unidad fraternal de todos los cristianos! Dolorosa y preciosa herencia que Jesús nos legó a todos los que profesamos su nombre! *Él entregó su vida por nosotros; también nosotros debemos ofrendar la vida por nuestros hermanos (I Jn. 3, 16)*. Pero por título peculiar es la herencia de aquel a quien le fue dicho: *confirma a tus hermanos (Lc. 22, 32)*.

En su vida de simple cristiano y durante el cumplimiento de su ministerio apostólico, Juan XXIII cuidó la herencia que le confiara Jesús. Y no sólo eso, sino que, como el fiel servidor de la parábola, la multiplicó. Mereció por ello oír de su Maestro: *Ven, servidor bueno y fiel; entra a gozar con tu Señor (Mt. 25, 21)*.

En el término de apenas poco más de cuatro años, la actitud del Papa Juan ha transformado la mentalidad de nosotros los católicos. Y ha obligado, no menos, a todos nuestros hermanos, ortodoxos, anglicanos y protestantes, a revisar su postura frente a la Iglesia de Roma ².

Fue un hombre muy sencillo, muy cristiano. Hombre suscitado por Dios. Una especie de bandera blanca, no de capitulación sino de reconciliación, levantada en el campo de la cristiandad. Durante su pontificado, como por arte de magia, los cristianos todos hemos bajado las armas y salido de nuestras posiciones estratégicas desde donde nos defendíamos y atacábamos. Él ya no está, pero su obra continúa. Los cristianos no podemos ya más volver a nuestras cómodas trincheras. Habremos de permanecer a campo descubierto, frente a frente. No nos queda más remedio que avanzar unos hacia otros, aunque cueste, para el abrazo de la reconciliación. A no ser que esté escrito que nuestra generación haya de renegar de la misión que tiene de demostrarle al mundo contemporáneo que Jesús es el enviado de Dios (*Jn. 17, 21-23*).

2. Herencia de una causa

Después de los días serenamente tristes por la agonía y muerte del Papa Juan, hemos experimentado una alegría incontenible por la elección del Papa Pablo. Tristeza y alegría que nos han dado a los católicos la vivencia de que formamos todos un solo pueblo. (¿Mereceríamos el hermoso nombre de *pueblo* si no fuésemos capaces de sufrir y gozar por nuestro Papa?). A esto se sumó el estupor y asombro cuando advertimos que los cristianos del mundo entero compartían con nosotros los

² 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 (1962-1963), págs. 3-34.

mismos sentimientos. No habríamos sospechado jamás una demostración tan cálida de fraternidad. Todo fue como si Cristo, *pedra viva y escogida* (I P., 2, 4), nos hubiese reunido por un momento en Unidad visible, polarizándonos en torno de esos dos servidores suyos, uno que dejaba y otro que asumía el oficio de Cefas.

Ese momento ha pasado. Nos quedó el júbilo y la acción de gracias porque constatamos el gran don de nuestra innmerceda y plena comunión con la Iglesia, y la nostalgia y arrepentimiento porque todavía tardamos en reconciliarnos con nuestros hermanos.

En este clima, las palabras del primer discurso de Pablo VI han hecho chispear de alegría los ojos de todos los luchadores por la Unidad:

Nuestro servicio pontifical querrá, por supuesto, proseguir con mayor solicitud la gran obra empezada con tanta esperanza y bajo tan felices auspicios, por Nuestro predecesor Juan XXIII: la realización del "unum sint" tan esperado por todos y por el cual Él ofreció su vida. La aspiración común para restablecer la Unidad, dolorosamente quebrantada en el pasado, encontrará en Nos el eco de una voluntad ferviente y de una plegaria conmovida, en la conciencia de la tarea que Nos ha confiado Jesús: "Simón, Simón... He rogado por ti". Abrimos nuestros brazos a los que se glorían con el nombre de Cristo. Los llamamos con el dulce nombre de hermanos. Que sepan que encontrarán en Nos una comprensión y una benevolencia constante. Encontrarán en Roma la casa paterna que pone en valor y exalta con un nuevo esplendor los tesoros de su historia, de su patrimonio cultural, de su herencia espiritual ³.

La muerte de Juan XXIII y la elección de Pablo VI son tan sólo un simple cambio de administrador. La herencia legada por Cristo sigue siendo la misma: la Unidad, conservarla, restaurarla, acrecentarla. Nuestro Papa Pablo, sentado hoy en la silla de Pedro, tiene plena conciencia de lo que esa herencia vale. Lo ha declarado en el discurso de su coronación:

Nos recogemos con emoción en este punto, la herencia de Nuestro inolvidable predecesor el Papa Juan XXIII que, bajo el soplo del Espíritu, hizo nacer en este campo inmensas esperanzas, que Nos consideramos un deber y un honor no decepcionar ⁴.

La explosión de comprensión y amor que fue la vida del Papa Juan, amenaza con convertirse, durante el pontificado del Papa Pablo, en una dichosa reacción en cadena, cuyo término seguro será la restauración de la Unidad.

3. *Marcha de un alma hacia la Unidad*

¿Podemos pronosticar sobre el futuro? Sería cosa demasiado humana formular conjeturas, capaces de entorpecer la obra divina de la reconciliación cristiana. Parece mejor mantenernos, según la escuela de

³ Discurso del 22 de junio, en *L'Ossevatore Romano*, ed. arg., N° 566, pág. 1, col. 5.

⁴ Homilía de 30 de junio, en *Oss. Rom.*, n° 568, pág. 2, col. 4.

Juan XXIII, en una obediente expectativa a las sugerencias del Espíritu. También, con la sencillez que él nos enseñó, podemos rastrear, una y otra vez, los caminos por los cuales Dios ha conducido a su Iglesia, preparando y acelerando el día de la Unidad. Esas sendas, andadas sin darnos cuenta a impulsos de su gracia, quizá nos digan algo de las etapas a recorrer en el futuro.

Surgió así la curiosidad de espiar en el alma del hasta ayer cardenal Giovanni Battista Montini. ¿Y por qué no? ¿Un alma no es acaso como la miniatura de la Iglesia de su tiempo? Trabajamos con lo encontrado a mano: cartas pastorales, conferencias, artículos... No es atrevimiento afirmar que se descubre, a través de todo ello, el camino recorrido por su alma, y que a través de él se intuye la marcha progresiva de la Iglesia hacia la consumación de la Unidad.

Primero se evidencia una cierta angustia. Se la encuentra manifiesta en una conferencia de fines del año 1960. Por esa época el tema *Concilio y Unidad Cristiana* era todavía una nebulosa en la conciencia de la Iglesia. Se estaba aún bajo la presión del periodismo teológico que había gritado, tal vez demasiado: "¡Cuidado con un nuevo Concilio de Florencia!". Es cierto que pocos meses antes, Juan XXIII, por el *Motu Proprio Superno Dei Nutu* —título que pinta en tres palabras toda su figura espiritual—, había creado el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, con categoría de Comisión Conciliar Preparatoria. Pero nadie preveía su trayectoria. No se podía pronosticar con certeza si las Iglesias ortodoxas y las comunidades protestantes serían invitadas, y en calidad de qué. Tampoco se conocían las reacciones que tal invitación provocaría. La conferencia aludida, con la que el cardenal Montini abrió el XXXII Curso de *Aggiornamento* promovido por la Universidad del Sacro Cuore, refleja esa situación de espíritu.

Primeramente la cuestión de devolver a la Unidad de la Iglesia a los hermanos separados. Dificilísima, complicadísima. No es el momento de decir por qué. Irá ciertamente a estudio durante el Concilio Ecueménico. Se hará todo el esfuerzo requerido para darle una feliz solución. Se harán incluso todos los sacrificios necesarios. Pero, hablando humanamente, no se puede prever que el Concilio, a ejemplo de los concilios de León II y de Florencia con los bizantinos separados, llegue a sancionar una Unión menos frágil que la firmada por dichos concilios. La historia de las divisiones cristianas es, lamentablemente, una historia larga y amarga. Las distancias que se han creado parecen hoy insuperables... Fortuna grande será si la invitación de Roma a las Iglesias separadas no tiene la triste suerte de la invitación dirigida por Pío IX en vísperas del Concilio Vaticano I y la de las otras que de tanto en tanto parten de la Sede Apostólica. Gran progreso será sí, con ocasión del Concilio y bajo los auspicios del Cardenal Bea delegado expresamente para ello, se pueden tener contactos previos y amistosos con los disidentes y si se pueden establecer aquellas premisas de clarificación doctrinal y de recíproca caridad que acicatean la necesidad de la reconciliación y obtienen de Cristo la gracia de su futura celebración⁵.

⁵ *I Concili ecumenici nella vita della Chiesa*, en *Vita e Pensiero*, diciembre, 1960; reproducida en *I Concili nella vita della Chiesa*, en colaboración, Milano, 1961, pág. 21. Esta impresión se encuentra patente en carta del 8-V-1960, I, 2. Por gentileza del

Si Pablo VI relejese hoy estas líneas del cardenal Montini, se sonreiría. La realidad del Concilio ha superado las previsiones de su discreto y prudente escepticismo. ¿Pero, es que acaso se ha obtenido más de lo que el cardenal previó? ¿Ha habido algo más que contactos amistosos? Decimos que sí, y que muchísimo más. A saber: la presencia de los observadores en la misma aula conciliar y su cotidiana asistencia a todas las Congregaciones Generales. Es éste un hecho que ha superado todas las previsiones. A fines de 1960 nadie lo imaginaba, quizá ni el mismo Juan XXIII. Muchos de los Padres Conciliares constataron, recién en el aula que, después de pronunciado el *extra omnes*, permanecían como confidentiales espectadores de sus ideas, acuerdos y discusiones, treinta y nueve representantes de Iglesias no católicas. Ellos, *los cismáticos, los herejes*, permanecían en el aula del Concilio, de la que quedaban excluidos clérigos y laicos eminentes, hijos de la Iglesia. Ellos, con todos los Padres, cantaban el *Veni Creator*. Con todos los Padres asistían a la celebración de la Eucaristía. Como todos los Padres leían y meditaban los esquemas. Como todos ellos y más que muchos de ellos, hacían sus observaciones y advertencias, aunque esto afuera del aula conciliar.

¿Esta comunicación fraterna no es ya prenda de la Comunión perfecta? No se quiera ver en este hecho una simple demostración de tolerancia, propia de la mentalidad del tiempo. Lleva el sello inconfundible de una especial acción divina: la espontaneidad, expresada una y mil veces, dentro y fuera del recinto del Concilio. Recordamos aquella tarde romana de noviembre. En el Colegio de los Padres salesianos de Via Marsala, junto a la Stazione Termini, casi cien obispos latinoamericanos, sentados, escuchando a dos monjes protestantes de la comunidad reformada de Taizé. Como si se hubieran conocido siempre; como participando de un diálogo jamás interrumpido. Hoy nos asombramos que todo esto pudiese causar extrañeza a alguno. No sucedía lo mismo a fines de 1960, cuando el cardenal Montini dictaba su conferencia sobre *I Concili ecumenici nella vita della Chiesa*.

Sigamos rastreando la obra unificadora de Dios tal cual se refleja en el alma del futuro Pablo VI. Estamos a comienzos de 1962. Apenas si han pasado un año y tres meses de aquella conferencia. La carta pastoral *Pensiamo al Concilio* del 22 de febrero, muestra en el arzobispo milanés un optimismo radiante. Pocos días antes, el 2 de febrero, Juan XXIII había firmado el *Motu Proprio Consilium diu* fijando fecha para la asamblea ecuménica. El concilio se hará. Ya no puede haber duda alguna. La causa de la Unidad ha ganado con esto una victoria decisiva. El cardenal escribe entusiasmado:

obispo de San Isidro, Mons. Aguirre, extractamos de sus apuntes referencias de esta carta.

Ese difícilísimo problema (el de los hermanos separados), tan importante y urgente, entra como principal en la finalidad del Concilio. Muy probablemente éste no podrá resolverlo. Tal vez no hayamos merecido todavía milagro tan grande. Pero el Concilio Ecuménico podrá preparar esta ansiadísima solución. Bajo este aspecto el Concilio será un Concilio preparatorio, un Concilio del deseo... Por tanto, el próximo Concilio, si bien no tendrá la fortuna de avanzar más allá del deseo y de la preparación para la futura reconciliación ecuménica en la Unidad de la Iglesia, tendrá como consecuencia la suerte de ser *el preludio de un futuro Concilio*, que podrá celebrar la fiesta de todos los cristianos, hermanados finalmente en un solo rebaño y bajo un solo Pastor ⁶.

¡Qué distancia entre aquella conferencia en que se deseaba que el Vaticano II no condujese al fracaso de los Concilios de Lión II y de Florencia, y esta Pastoral en que se expresa la certeza de que preparará el próximo Concilio de reconciliación! Es la distancia recorrida por el Espíritu durante ese lapso en la mente de sus fieles. Él marcha suavemente como la brisa, pero es veloz como el huracán.

II. MONTINI, UN CARDENAL ECUMENISTA

En un ensayo reciente sobre la personalidad de Pablo VI, J. Mejía escribía: "el hombre es sobre todo su función cuando se entrega a ella" ⁷. Se podría entender esto como si la función pontifical, por su magnitud y naturaleza, transformase a la persona que la asume, y que es aquella y no ésta la que cuenta. En verdad, la función única y singularísima del Papado cambia radicalmente la posición y las perspectivas del sujeto que lo ejerce. Pero no es una función que pueda ejercerse desencarnada. Función y persona se condicionan mutuamente. El cardenal Roncalli no habría sido jamás en la historia el Juan XXIII que hemos conocido, de no haber asumido la función pontifical. E igualmente cierto es que el pontificado romano no tendría hoy su color de reconocida paternidad universal, de no haber sido encarnado en la persona de Angelo Giuseppe Roncalli. Como dice en otro ensayo el mismo articulista, "no podremos valorar ahora su función, sin interpretarla a la luz de su persona" ⁸. Dentro de esta perspectiva tienen valor las actitudes, hechos y dichos pasados del sujeto que un día, sin antes saberlo él ni nadie, es encontrado "listo para el cargo".

En esta óptica, pues, creímos conveniente reflexionar sobre las actitudes y afirmaciones ecumenistas del cardenal Montini, el hoy Pablo VI, que empeña su deber y su honor en continuar la obra de la reconcilia-

⁶ *La Civiltà Cattolica*, 1962/II, nº 2683, pág. 81. El Boletín del Movimiento por un Mundo Mejor (diciembre 1962) publicó largos extractos de esta carta pastoral. Versión completa: *Pensemos en el Concilio*, en la colección *Iglesia, Siglo XX*, ed. Sigueme, Salamanca, 1962, págs. 70.

⁷ *Pablo Papa VI*, en *Criterio*, 36 (1963), 446.

⁸ *El Papa Juan*, ibídem, pág. 366.

ción cristiana. Al valorar primero el aporte de su persona en esta causa, mediremos luego mejor la transformación que la función habrá operado en él.

A. TEOLOGIA ECUMENISTA

1. Tentaciones

En el problema de la Unidad, lo mismo que en los demás renglones de la vida cristiana, estamos sujetos a tentaciones. De todo podemos hacer nuevas causas de tropiezo. Aun con el Movimiento Ecuménico. Dado por el Espíritu para instrumento de la reconciliación, podríamos convertirlo en ocasión para un infortunado encuentro y abultar las dificultades que nos separan. Una especie de foro donde declarar solemnemente que la Unidad es imposible. El Movimiento tendría marcado, en ese caso, su último cuarto de hora. Habría sido el promotor de una hermosa ilusión, de la que quedaría sólo una infinita decepción y amargura. Volveríamos de nuevo a coexistir fríamente unos junto a otros. No nos insultaríamos quizá como en el pasado; pero la separación sería mucho más honda, sentida de continuo como una herida en carne viva.

Otra tentación podría ser la de pretender con el ecumenismo simplificar demasiado el problema y precipitar la solución con cálculo puramente humano.

A esto no escapa nadie, ni católico ni protestante. La dificultad estuvo ya presente en la mente del cardenal Montini:

También el Movimiento Ecuménico, al que miramos con gran reverencia y con inmenso interés, bajo ciertos aspectos, más que favorecer puede retardar e incluso obstaculizar el entendimiento con Roma⁹.

Cualquiera sea la tentación que aseche al Movimiento Ecuménico hemos de rechazarla con oración intensa y reflexión teológica seria.

2. Unidad, don de Cristo

¿Cuál es la Unidad que buscamos?

Debemos decir que no es una especie de respetuosa coexistencia de los diferentes Credos que se reclaman de Cristo. En frase del cardenal, *como si fuesen equivalentes las discordantes opiniones de los hombres*¹⁰. Tampoco es una respuesta al proceso de unificación que sufre el mundo, para asegurar la supervivencia y presencia del Cristianismo en la nueva era. Y ni siquiera es una necesidad que se impone ante la urgen-

⁹ Cfr. nota 5.

¹⁰ *Amore all'Unità*, exhortación para el Octavario de la Unidad, en *Rivista Diocesana Milanese*, 49 (1960), 49-51; *Civ. Catt.*, 1960/III, págs. 194-195.

cia de aunar fatigas para hacer frente al neopaganismo o para facilitar la labor misionera. No decimos que éstas sean razones despreciables. Su peso no escapó a la valoración del cardenal Montini:

¡Construir la Unidad! ¡Trabajar en la construcción de la Unidad católica! Si sucediese esto — ¿y por qué no habrá de suceder, cuando por todas partes urge la necesidad de unión y de paz entre los hombres? ¿cuando la civilización temporal misma aspira a la unificación del mundo y pareciera abrir sus caminos al Evangelio? ¹¹

• Pero ninguna de esas razones es por sí sola valedera para fundamentar la verdadera Unidad cristiana. Si alguna Unidad surgiese sobre esa base, sería una Unidad fingida, fruto del esfuerzo de los hombres, bajo cuya apariencia permanecería sin curar la dolorosa herida del cisma.

La Unidad es, ante todo, un don divino.

En una exhortación a participar del *Octavario por la Unidad*, el cardenal expresaba esto con frase feliz:

Es el don de Cristo a la humanidad en su esencia ya realizado, pero en continuo devenir en su realización histórica ¹².

Es una definición densa que merece ser analizada.

Don de Cristo. Porque Él quiso y cuando quiso, lavó a la humanidad de su pecado y la regeneró y la escogió para hacerla su Iglesia y amarla y unirla eternamente a Sí. Cristo forma ahora un solo Cuerpo con Ella para siempre. Ya no podemos, pues, pensar a Cristo sin la Iglesia, así como no podemos pensarlo sin su naturaleza humana. Por tanto, cuando tratamos el problema de la Desunión cristiana no podemos comportarnos como si el vínculo que unía a Cristo con la Iglesia se hubiese esfumado, como si un divorcio hubiese estallado entre ambos. No. La Unidad de la Iglesia existe, gracias a la libre y definitiva elección de Cristo. A esto se refería el cardenal, al decir: *en su esencia ya realizado*.

De esta Unidad se afirma, además, *un devenir histórico*. Esta afirmación adquiere su sentido a la luz de la consideración de la naturaleza de la Iglesia. Su ser, a imagen del de Cristo, se nos presenta como una milagrosa armonía de dos aspectos, uno divino y otro humano. Preexistía desde la eternidad —conforme al dicho de la literatura patristica ¹³—, y se encarnó en el tiempo. Y en el tiempo peregrina hacia la patria a Unirse en un abrazo eterno con su Señor. Por ello podemos afirmar que “deviene”.

¹¹ *Unità e Papato nella Chiesa*, discurso del 29-VIII-1960, en *Riv. Dioc. Mil.*, 49 (1960), 444-455; *Civ. Catt.*, 1961/I, págs. 190-191.

¹² Cfr. nota 10.

¹³ Hermas dice en su *Visión II*, 4, I: “Porque fue creada antes que todas las cosas. Por eso aparece vieja y por causa de ella fue ordenado el mundo.” La *II Clementis*, XIV, 1-2: “Pertenececeremos a la Iglesia primera, la espiritual, la que fue fundada antes del sol y la luna... Los Libros y los Apóstoles nos enseñan cómo la Iglesia no es de ahora, sino de antes. Era, en efecto, la Iglesia espiritual, como también nuestro Jesús, pero se manifestó en los últimos días para salvarnos.”

Para tener una idea nítida de esta Unidad realizada y en devenir, hemos de tener noción bien clara de este doble aspecto del ser de la Iglesia. El cardenal lo manifiesta con equilibrio magistral en una homilía:

...La sociedad religiosa que brotaba de Cristo no era sólo una comunidad distinta del Estado y *per se stans*, sino una realidad humana plasmada conforme a un pensamiento divino; era una sociedad terrena y visible, pero que vivía de principios divinos; era una comunidad comprendida en el ámbito del imperio romano, pero abierta a la más fraternal universalidad de los pueblos; era un cuerpo que vivía en la falibilidad y caducidad del siglo, pero sostenido desde ya por carismas invencibles y sobrenaturales y destinado más allá de los confines del tiempo a la condición de la inmortalidad. Era una sociedad compuesta de nuestro barro humano, pero vivificado por un espíritu de origen celestial. Era y es un Cuerpo Místico¹⁴.

3. *Unidad, identificación total*

La Unidad de la Iglesia, hemos de describirla, además, como coherencia vital entre todos los planos de su ser con la persona de Cristo, y armonía completa de todos esos planos dentro de ella misma.

El cardenal Montini descubre tres planos en la Unidad concreta de la Iglesia: *La Unidad es la propiedad esencial de la verdadera Iglesia: Unidad en la fe, Unidad en el amor, Unidad en la autoridad*¹⁵.

a) *Unidad en el amor*: La Iglesia es Una porque su amor coincide con el de Cristo que la Une a sí. No podría ser de otra manera. Así como en el Cristo físico la voluntad humana está en perfecto acuerdo con la voluntad divina, del mismo modo en el Cristo místico: el amor, voluntad con el que la Iglesia se entrega, concuerda con el amor de Cristo, voluntad con la que Él la posee.

b) *Unidad en la fe*: Hemos de hablar de coincidencia de la Iglesia con Cristo también en el plano del entendimiento. Lo que Cristo entiende como hombre, no contradice a lo que comprende como Dios. La concordancia de la inteligencia humana con la divina es completa. Lo mismo decimos de la Iglesia. La fe, entendimiento con el que Ella conoce al Verbo, coincide con Él que es inteligencia sustancial del Padre. Uno es el amor de la Iglesia, Una también la fe de ella. Y entre estos dos tampoco puede haber disociación, como no la hay entre la voluntad y el entendimiento humanos de Jesús.

c) *Unidad en la autoridad*: En Cristo todo es unidad. Su persona es Una: Hombre y Dios. Su espíritu es Uno: inteligencia y voluntad. Su cuerpo es Uno: el cuerpo muerto y el resucitado, antes visible y ahora invisible. La Iglesia, hecha a imagen de Él, es, a su vez, totalmen-

¹⁴ *Il mistero della Chiesa nella luce di S. Ambrogio*, homilía del 7-XII-1962, en O. R. 10/11-XII-62, pág. 6, col. 4.

¹⁵ Cfr. nota 10.

te Una. Su Cuerpo visible y pasible, que peregrina hasta el Día del Señor, es Uno con el Cuerpo de la Iglesia invisible que ya goza del abrazo de Cristo. Y si su Cuerpo es Uno, también la Cabeza es Una. La Cabeza visible que dirige este Cuerpo en la tierra, Cefas y los Doce, es totalmente Una con Jesús, Cabeza invisible que lo preside en el cielo.

La Iglesia, como vemos, es Unidad total. No hay en Ella dualidad posible.

No se diga que un nuevo concepto de la Iglesia se va formando, y que se pueda hablar, como alguno lo ha hecho, de Iglesia jurídica e Iglesia mística, oponiendo la una a la otra, y mucho menos de Iglesia visible e Iglesia invisible, como han hecho los protestantes. Siempre es la única e idéntica Iglesia católica, que estudiada en su íntegro significado, manifiesta los múltiples aspectos de su realidad, que es humana y sobrenatural a la vez¹⁶.

A cada instante hemos de reactualizar la conciencia de que la Unidad de la Iglesia es una totalidad misteriosa como la de Cristo. Cuando en la historia se olvidó que la Unidad de Cristo era total, surgieron especulaciones que destruyeron esa Unidad. O se lo despojó a Cristo de su cuerpo humano (docetismo), o de su divinidad (ebionismo), o bien se hizo de Él una sustancia disimil de la del Padre (arrianismo), cuando no dos sujetos coexistentes (nestorianismo), o una naturaleza absorbida por la otra (monofisismo). Herejías todas contra alguna de las dimensiones de la Unidad de su ser humano-divino. La especulación sobre la Iglesia está sujeta a tentaciones similares. Nuestra inteligencia puede escandalizarse tanto en el elemento humano como en el divino. Al no saber compaginar los dos, formula teorías que los disocian y aniquilan el misterio. A éstas se refiere el cardenal Montini en una larga prosa, muy típica suya:

...Si (los hermanos separados), lejos de detenerse ante la repetida disociación entre la cristiandad espiritual y cristiandad corporal (Lutero), Iglesia visible e Iglesia invisible (Calvino), religión de autoridad y religión de espíritu (Sabatier), entre Iglesia del derecho e Iglesia del amor, entre Iglesia institución e Iglesia suceso, entre Iglesia jerárquica e Iglesia carismática, mirasen con ojo sereno la esencia real del papado y su actividad efectiva, caerían en la cuenta de cuán errado e injusto es hacer de tal distinción abstracta una antinomia real y atribuirle, hoy especialmente, al pontificado romano, el cual en cambio, por ser la expresión máxima de la Iglesia llamada jurídica, es por lo mismo el custodio más fiel y la energía más generosa de la palabra, del amor y de la gracia de Cristo y de su Evangelio, en la cristiandad y en el mundo¹⁷.

4. *La Unidad y su centro*

Parece evidente, a la luz de lo expuesto, que la Unidad de la Iglesia excluye toda disociación de cualquiera de sus misteriosos aspectos. Como causa profunda y última de esta exclusión señalamos la Unión a la

¹⁶ Cfr. nota 14; *ib.*, col. 3.

¹⁷ Cfr. nota 11.

Cabeza, que es Única en el cielo y en la tierra: Cristo y Cefas. La Iglesia Una de Jesús es, pues, la Iglesia Unida a Pedro. Sin la Unión con él, las Iglesias no lograrán jamás ser *la Iglesia*. En esto acontece lo mismo que en un cuerpo; cada miembro no alcanza su inserción vital dentro del mismo, no puede sentirse "yo", si no lo conecta la corriente vivificadora que fluye de los centros nerviosos de la cabeza. Y en la Iglesia, es de Roma, donde está Pedro, que emana hacia todas las Iglesias el flujo de la Unidad. Este principio lo enunciaba con esta misma fórmula, hace dieciséis siglos, San Ambrosio de Milán:

*Inde enim (Romana Ecclesia) in omnes venerandæ communionis iura dimanant*¹⁸.

En la conferencia *Unità e Papato nella Chiesa*, pronunciada en Asís al clausurar el Curso de estudios cristianos (29-VIII-1960), el lejano sucesor de San Ambrosio enriquecía este concepto:

...Unidad espiritual y misteriosamente real, fija en un centro en el que se apoya el proyecto de Cristo, y determinada en una persona, su Vicario el Papa, y que a la vez se extiende en una inmensa circunferencia que ambiciona alcanzar las dimensiones del mundo, no por sueño de soberbia y de dominio, no ciertamente, sino por deber de comunión y de igualdad...¹⁹

Es la Iglesia de Pedro, la Romana, la que hemos descrito antes al hablar de la Iglesia cuya Unidad se ha realizado ya esencialmente, aunque todavía en devenir histórico, en la que todos los planos de su ser coinciden con Cristo y consigo misma. Iglesia de Cristo e Iglesia Romana son, pues, fórmulas equivalentes. Axioma éste básico para el ecumenismo católico. Podríamos, ciertamente, precisar más su sentido, en todo su alcance, pero no es el caso de detenernos mucho en él. Conviene, sí, anunciarlo con claridad, sin disminuirlo ni relegarlo, so pena de ser desleales en el diálogo ecuménico. Por lo demás, es aquí donde, según muchos, radica el problema de la Unidad cristiana. Es precisamente la corporeidad de la Iglesia romana, su visibilidad en su expresión más acabada del Papado, lo que hoy generalmente constituye la piedra de tropiezo en el camino de la reconciliación. Se quiera o no, la Desunión dice una relación muy clara con la Iglesia de Roma. Las Confesiones, conscientes de la Desunión reinante entre ellas, no lo son menos respecto de la Desunión entre cada una, o el conjunto de ellas, y Roma. Se sabe muy bien que mientras no haya Comunión con esa sede, cualquiera sea el modo nuevo como ésta se realice, no habrá amanecido hasta entonces el día venturoso de la reconciliación. La existencia de esta sede es, en última instancia, la que explica la Unidad o la Desunión. Ella, como Jesús, es piedra angular de Unidad para unos, y piedra de División y escándalo para otros (*I Pe.*, 2, 7-8).

¹⁸ *Ad imperatores Gratianum, Valentinianum et Theodosium*; epíst. XI, 4; P. L. 16, 946.

¹⁹ Cfr. nota 11.

5. *El misterio de la Unidad: ocultamiento y redescubrimiento*

¿Por qué este escándalo a causa de la visibilidad de la Iglesia?

Un escándalo semejante sufrieron los judíos ante la humanidad de Jesús. Tuvieron ojos para ver a Jesús, mas le faltó fe para ver al Mesías. Pero sería ingenuo e injusto contentarnos con esa sola explicación. En contados casos podrá ser valedera; en muchísimos otros, no.

Bien puede ser que el escándalo provenga, no ya por el hecho mismo de la humanidad de la Iglesia, sino por el modo cómo ésta camina por la tierra y se enraiza en ella. En el curso de la historia —menester es reconocerlo—, los cristianos católicos hemos cedido con frecuencia a la tentación opuesta. No consistió ésta en rechazar la divinidad de la Iglesia, como hicieron los judíos con el Mesías. Fue, más bien, la tentación de comprenderla de modo muy humano, de querer aferrarla demasiado en sus fugaces momentos de gloria. No es de extrañar esto. ¿Acaso no fue ésta la tentación de Pedro en el Tabor? *Maestro, ¡qué bueno es estaros aquí!* (Lc. 9, 33).

Nosotros para comprender a la Iglesia le hemos aplicado justamente y por analogía, las notas de una sociedad perfecta. Pero lentamente, casi sin darnos cuenta, hemos tomado esto en sentido unívoco y quisimos ver en Ella una potencia terrena. Como consecuencia, en la teología y predicación muchas veces fue más importante el capítulo de sus derechos que el de la misión y servicio que Ella debe prestar en este mundo. En las estructuras jurídicas primó con frecuencia la uniformidad humana sobre el carisma divino de la diversidad. De este modo “lo mundano”, adherido al elemento humano de la Iglesia, lo deforma e invisibiliza su misterio. No somos, pues, del todo inocentes de la invención de la eclesiología dualista: *Iglesia jurídica e Iglesia carismática*, etc.

La intervención del cardenal Montini en la 34ª Congregación general (5–XII–1962) atacaba de lleno este problema. Su crítica al esquema *De Ecclesia* fue cerrada, y sabemos que arrancó aplausos. B. Kloppenburg, perito conciliar y secretario de prensa para la lengua portuguesa, sintetiza así la ponencia del cardenal: *Debe el esquema exaltar mucho más el “mysterium Ecclesiae” . . . Hoc schema a Commissione mixta recognoscatur ut apte et congruenter sit compositum*²⁰. La clave de su argumentación se basó en la relación profunda que tiene la Igle-

²⁰ Concilio Vaticano II, vol. II. Primeira Sessão (Set.–Dez. 1962), ed. Vozes, Petropolis, 1963, pág. 248. Esta preocupación del Cardenal de enunciar el “mysterium Ecclesiae” la encontramos en el encabezamiento de su carta pastoral de Cuaresma, *Pensiamo al Concilio*, cfr. infra nota 26: “. . . Roma, en la que hemos transcurrido la mayor parte de nuestra vida, siempre esforzándonos por penetrar el misterio de la Iglesia, mientras con humilde, pero asidua fatiga, prestábamos nuestra obra a los oficios de la Sede apostólica.” Véase también todo el capítulo 2º de esta pastoral: *El misterio divino de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo*; versión española, págs. 28 ss.

sta con Cristo. *L'Osservatore Romano*, en el comunicado de prensa de ese día, la refiere así:

Alguien ha observado que hay que tratar más profundamente en el esquema las relaciones entre Cristo y la Iglesia, poniendo bien claramente de relieve que la Iglesia, como fundada por Cristo, todo lo recibe de Él, es su continuación en el tiempo y es el instrumento puesto por Cristo para la salvación del mundo²¹.

Dos días después, mientras presidía la festividad de San Ambrosio en su catedral de Milán, en la homilía hacía eco a su intervención conciliar:

Ayer el tema de la Iglesia parecía restringido a la potestad del Papa, hoy se extiende al episcopado, a los religiosos, a los laicos, al cuerpo entero de la Iglesia. Ayer se hablaba sobre todo de los derechos de la Iglesia, casi trasponiendo a su definición de sociedad perfecta, los elementos constitutivos de la sociedad civil; hoy se descubren en la Iglesia otras realidades (los carismas de gracia y de santidad, por ejemplo) que las nociones puramente jurídicas no pueden definir. Ayer nos interesaba en especial la historia externa de la Iglesia, hoy nos importa también la interior, engendrada por la arcana presencia de Cristo en Ella.

Es decir, hoy la naturaleza de la Iglesia se nos presenta más profunda, más rica, más estupenda. Su misión más tremenda, más angustiada y más cargada de deberes evangélicos, que de derechos históricos. La Iglesia se nos aparece espontáneamente como un misterio; misterio inmenso en sí mismo, inmenso en la historia, inmenso en sus destinos futuros, inmenso en el cuadro general del tiempo y de la eternidad, inmenso en la humanidad entera²².

No se piense que el misterio de la Iglesia desintegrará la Unidad, suprimiendo su humanidad, su corporeidad visible. Al contrario, la conservará en su expresión más auténtica. En Cristo, fue su misterio escondido de Dios encarnado lo que hizo que Él fuese muy hombre, como el que más, participando íntimamente de la suerte de todos ellos. El redescubrimiento del misterio de la Iglesia tampoco la apartará, antes bien la llevará a una más profunda encarnación entre los mismos hombres.

6. *Ensanche el centro de la Unidad*

a) *Pedro y los Doce, o Primado Romano y Colegio Episcopal:*

Cuando sucede que "lo mundano" visibiliza tanto la humanidad de la Iglesia que llega a invisibilizar su misterio, la reforma se hace urgente e ineludible. No podríamos de otro modo tratar con seriedad de la reconciliación en la Unidad. Hablaremos después de esta. Veamos antes otro elemento, interior a la Iglesia misma, que puede de alguna manera invisibilizar su misterio. A saber, la enunciación parcial de la verdad.

No es que la Iglesia la enuncie con parcialidad, ocultando adrede partes de la misma, o que no la posea toda entera. De ninguna manera. La Iglesia, a través de la luz oscura de la fe, intuye toda la verdad, y

²¹ O. R., ed. arg. nº 539 (23-XII-62), pág. 5, col. 4. El cronista de *La Civiltà Cattolica* atribuye estos conceptos al cardenal Montini; ib., 1963/I, pág. 182, nota 13.

²² Cfr. nota 14.

en ningún momento podría negar una iota esencial de la misma. Pero su comprensión y formulación es lenta, por partes, bajo el impulso del Espíritu. Éste la va llevando gradualmente a la comprensión total, adaptándose a su ser humano que entiende *per distinctionem et compositionem*. Es así que una verdad teológica puede, en un momento dado, no resplandecer en toda su evidencia. La fuerza del Espíritu que opera inconscientemente de múltiples maneras, obliga entonces a la Iglesia a una nueva reflexión y formulación. Es esto lo que sucede, concretamente hoy, con la verdad teológica del supremo gobierno de la Iglesia. Enunciada parcialmente bajo la fórmula del *Primado Romano Infalible*, está ensombrecida en parte por la falta de una formulación correlativa sobre el *Colegio Episcopal*, del cual es Primado el Romano Pontífice.

Mientras la consideración de la Iglesia sobre la Unidad se concentraba en su centro visible y último, fue suficiente formular la doctrina del Papado. Pero desde entonces la Iglesia ha hecho mucho camino. Otros aspectos de su misterio se han hecho presentes a su conciencia. Aquella formulación verdadera resulta hoy insuficiente, tanto para los católicos que la miran sin vacilar, como para los demás cristianos que la contemplan esperanzados. El cardenal Montini hacía suya la opinión manifestada en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, cuando nadie todavía pensaba en un Concilio, coincidente con lo que decimos:

El problema de la conciliación de los derechos divinos del episcopado con los derechos divinos del Papa, no ha podido ser discutido (durante el Vaticano I). Una teología bien equilibrada de la Iglesia reclama, sin embargo, que esta cuestión sea planteada, lo mismo que la vida práctica exige que sean reguladas sus aplicaciones. ¿Será ésta la obra de un II Concilio Vaticano? Es el secreto del porvenir²³,

Desde el primer anuncio del Concilio, una voz casi unánime surgió en toda la Iglesia, expresando que hoy es igualmente impostergable una declaración sobre el Episcopado. El cardenal recogía estos ecos:

Hemos señalado ya el deseado complemento de la doctrina de la Iglesia en lo que respecta al Episcopado. Un estudioso escribe: "Parece que el próximo Concilio insistirá de modo particular sobre el elemento colegial de la Iglesia. El Santo Padre tiene idea de revalorar esta verdad, tan profundamente evangélica"²⁴.

²³ *I Concili ecumenici nella vita della Chiesa*, pág. 18; el artículo citado es de BRUGGEREITE J. y AMANN E., *Vatican (Concile du)*, en *DTC*, XV/2, 2583.

²⁴ *Ib.*, pág. 20. La carta pastoral *Pensiamo al Concilio* se expresa a este respecto de modo muy significativo: "...La interrupción de los trabajos de aquel Concilio Vaticano y la necesidad de esclarecer la esencia del episcopado, sus funciones, sus poderes y sus obligaciones permiten suponer que, entre los temas del Concilio Vaticano II, figurará el del episcopado con el fin de explicar sus orígenes evangélicos, sus dones sacramentales de gracia, sus poderes de magisterio, ministerio y jurisdicción, tanto en la persona de cada obispo, como en sus expresiones colegiales; así como para confirmar su dependencia del Papa y al mismo tiempo la comunión, hermandad y colaboración con el Sumo Pontífice. Tanto en el aspecto doctrinal como en el jurídico y pastoral, es este tema del episcopado quizá el más esperado, el más importante, el más fecundo en benéficos resultados"; cfr. ed. española, pág. 44; texto italiano en *Concilio Aperto*, de M. Gozzini, Firenze, 1963, págs. 151-152.

El Concilio ya no puede eludir la cuestión. Las últimas Congregaciones de la Primera Sesión conciliar (31^a-36^a), dedicadas al esquema *De Ecclesia*, sirvieron para confrontar las opiniones sobre este punto. El cardenal Montini no escatimó dar la suya:

La parte referente a los obispos —se ha hecho notar— es importantísima, porque constituye el complemento de la doctrina sobre el Romano Pontífice, definida en el Vaticano I; sin embargo, en el esquema no está tratado con buena lógica y es a veces más jurídica que teológica. Se ha pedido, por esto, que se expliquen más claramente las relaciones que hay entre el Papa y los obispos, y no sólo las relaciones jurídicas sino también las de carácter sobrenatural ²⁵.

La relación mutua entre Papado y Episcopado no es una ficción o fruto de un movimiento reivindicatorio. Proviene de la misma naturaleza del misterio de la Iglesia. De la discusión de este tema en el aula conciliar no se ha de temer ninguna disminución del dogma del Primado, ni tampoco se ha de recelar por la Unidad de la Iglesia. Muy por el contrario. Pondrá en nueva luz la base firme sobre la cual está asentada la Iglesia, *fundamentada sobre los apóstoles y profetas* (Ef. 2, 20), en la que Cefas cumple el ministerio de ser piedra visible angular que da cohesión a todo el fundamento. El centro de la Unidad aparecerá como ensanchado, visible desde lejos a todos los hermanos que suspiran por la Unidad.

La discusión sobre la naturaleza y la función del Episcopado —decía el cardenal— en armonía con el Papado romano, podrá conducir a una nueva y espontánea afirmación de la Unidad, no sólo jurídica, sino viva, de la Iglesia en torno de la Cátedra de San Pedro, y dar comienzo, sin intenciones reivindicatorias, a una mayor y más orgánica internacionalización del gobierno central de la Iglesia ²⁶.

El parecer de los Padres se va haciendo cada día más unánime acerca de la necesidad de esta complementación de la doctrina del Primado. Ciertos planteos, por otra parte, son ya difíciles de comprender. No se ve cómo en ellos se expresa toda la verdad en coherencia con la integridad de la revelación. A modo de ejemplo citamos uno, cuya autenticidad desearíamos comprobar, dada la precisión clásica con que su autor se expide en otros documentos. Subrayamos dos frases demasiado llamativas:

Es preciso decir lo que es cierto, a saber: que los obispos son el Colegio Apostólico y que el Papa es el Vicario de Cristo sobre la tierra, y que *lo sería aun en el caso en que no hubiese Colegio Episcopal*. Sería bueno eliminar las dudas y equívocos sobre esta materia. Haría falta declarar que los obispos tienen cierta relación con

²⁵ Cfr. nota 21.

²⁶ *Pensiamo al Concilio*, cfr. nota 6. Hay que advertir que en otro párrafo de esta carta el cardenal Montini parece inclinarse a la sentencia del origen mediato del poder episcopal de jurisdicción: "Por el sacramento del orden los obispos reciben la plenitud del sacerdocio, pero es el Sumo Pontífice quien les confiere la jurisdicción sobre sus respectivas diócesis"; ed. española, pág. 24. Creemos que la declaración conciliar *De Ecclesia* evitará esta cuestión disputada.

el Papa... pero que *el Papa no tiene esta relación* (parenté, connexion, relationship) *con respecto a los obispos* 27.

A diferencia de esta opinión, que creemos viciada de nominalismo, el cardenal Montini piensa que se da una relación del Papa con el Colegio Episcopal. Esto explica muy bien la importancia práctica y teológica que desde un comienzo él atribuyó al Concilio Ecuménico:

(El Concilio) es un momento extraordinario de acción. Es el órgano supremo e imperante de la autoridad de la Iglesia entera. En la vida de la Iglesia se manifiesta como el momento en el cual se despliegan al máximo los poderes de la Iglesia; dos en especial: el de magisterio y el de jurisdicción 28.

b) *Los Cuerpos Episcopales y la Unidad orgánica:*

Pero no es sólo la relación entre Papado y Episcopado la que el Concilio está haciendo descubrir. En el cuerpo vivo de la Iglesia las relaciones no van sólo de la cabeza a los miembros y viceversa, sino también de unos miembros a otros. La Unidad eclesiástica se manifiesta de este modo más compacta. El cuerpo episcopal, que tiene su expresión colegial ecuménica en la circunstancia extraordinaria del Concilio, se expresa de ordinario en conjuntos Unitarios menores, como sistemas orgánicos, en los que se asocian las múltiples Iglesias de un territorio determinado: Patriarcado, Conferencia Episcopal, Concilio Provincial, Sínodo, etc. Esta realidad, cuya consideración es vital para que el Concilio determine una eclesiología que sintetice la reflexión teológica de Oriente y la de Occidente, se ha impuesto de modo muy espontáneo durante la primera Sesión del Concilio. Episcopados enteros, que vivían aún sin noción de cuerpo, han despertado a esto. El cardenal, en una carta desde Roma a sus diocesanos, consigna satisfecho el caso del Episcopado italiano:

Otro hecho para nosotros digno de consideración es la reunión de todos los obispos italianos en la *Domus Maria*, realizada el domingo 14 de octubre, motivada precisamente por la necesidad de estudiar cómo proceder en la elección de los miembros de las comisiones conciliares. Ésta ha sido la primera reunión del Episcopado

27 Declaraciones del cardenal G. Siri a la revista *America*, en *Informations Catholiques Internationales*, nº 190 (15-IV-63), pág. 3, col. 3.

28 *Il Concilio Ecumenico nella vita della Chiesa*, conferencia en el Sacro Cuore de Milán, 25-III-1962, en *La Civ. Catt.*, 1962/II, pág. 188. En la carta pastoral *Pensiamo al Concilio*, l. c.: "Un concilio es un momento de plenitud de la Iglesia"; (en el Concilio) el gobierno de la Iglesia asume su forma más solemne, la que se manifiesta en su plenitud, y por tanto la más eficaz". Son interesantes los párrafos de esta carta en los que se habla de la necesidad, interiormente sentida, que había antes del anuncio del Concilio, de dialogar con Roma. El interés del cardenal por el Concilio quedó evidenciado en su carta del 26-I-1959, un día después del anuncio del mismo; es el primer comentario conocido de todo el episcopado mundial; en *Rivista Dioc. Mil.*, 48 (1959), págs. 101-102; *La Civ. Catt.*, 1960/3, pág. 85. Muestra, igualmente, su interés, la iniciativa de perpetuar el recuerdo del Concilio con la erección en Milán de 22 nuevos templos, en memoria de santos o hechos relacionados con los anteriores Concilios Ecuménicos; cfr. *Riv. Dioc. Mil.*, 50 (1961), p. 427; *La Civ. Catt.*, 1961/IV, pág. 421.

italiano en la historia. Jamás antes de ahora se ha realizado una reunión semejante. Italia en los siglos pasados no tenía unidad política y, por lo mismo, tampoco unidad de jerarquía eclesiástica. (La primera reunión de obispos italianos había sido convocada por Pío XI para el 10 febrero 1939.) Por eso, sin que el hecho haya sido advertido por muchos, esta primera asamblea marca una fecha histórica y pone en evidencia una condición canónica nueva de la Iglesia en Italia, preparando así un nuevo desarrollo a la conciencia y acción del Colegio Episcopal italiano. El Concilio ha provocado de este modo la maduración de las circunstancias, que creemos felices y deseamos sean fecundas para el mutuo conocimiento, la concordia y la colaboración del Episcopado italiano²⁹.

Más adelante, en la misma carta, habla de la repercusión del hecho de los diferentes Colegios Episcopales sobre la Iglesia entera:

Otro fenómeno interesante se ha manifestado a raíz de esto (de la elección de las comisiones conciliares), a saber: la funcionalidad de las conferencias episcopales nacionales en el plano de la ecumenidad. Las naciones han vuelto a la evidencia, pero con una expresión muy diferente de aquella primera aparición en el Concilio ecuménico de Constanza; allá, más bien, para distinguir; aquí, en cambio, para coordinar los grupos episcopales nacionales.

El redescubrimiento de la Unidad orgánica de la Iglesia se ha planteado de modo muy vital³⁰. No ha sido tanto la teología sobre la Iglesia, cuanto la consideración práctica de las necesidades pastorales la que ha llevado a ello; y en concreto, la discusión sobre la reforma de la Liturgia. En otra carta escribe así:

Hasta ahora, en el rito latino la Santa Sede es la única legisladora. Sin duda permanecerá siempre como la suprema autoridad en el campo litúrgico. Pero se avanza la hipótesis de que le sean reconocidas, subordinadamente, algunas facultades a las conferencias episcopales de las distintas naciones³¹.

c) *El Obispo, centro Unitario del "Presbiterium"*

Mas no basta que el Concilio manifieste mejor la Unidad existente entre el Papa y el Colegio Episcopal. Tampoco es suficiente que se aclare la Unidad que asocia a cada Obispo a un Cuerpo Episcopal determinado. Todo progreso en la eclesiología, toda renovación en la pastoral serían quiméricos, si el Concilio no se detiene a manifestar con nitidez que el Obispo es centro de Unidad en la Iglesia de la que es pastor.

Para ello, es requerida con urgencia una precisión en el tema de la sacramentalidad del Episcopado. La teología en este punto se ha visto empobrecida en la Iglesia latina desde los tiempos de San Jeró-

²⁹ Carta publicada en *L'Italia*, diario de Milán, 21-X-62; ver en *La Civ. Catt.*, 1962/IV, pág. 392.

³⁰ Sobre la noción de Iglesia orgánica remito a *La Voz del Oriente a la hora del Concilio*, en *Teología*, I (1962-1963), caps. II-III, págs. 164-169.

³¹ Segunda carta informativa a sus diocesanos; *L'Italia*, 28-X-62; ver en *Civ. Catt.*, l. c., pág. 394.

nimo, quien, como argumento decisivo contra la pretensión de los Diáconos de su época, parangonó a los Presbíteros con los Obispos³².

Esta tesis, apoyada de algún modo por Santo Tomás de Aquino, se ha hecho corriente hasta el tiempo de la Reforma Protestante, y fue todavía modernamente sostenida por muchos.

Este punto ha preocupado al cardenal Montini. El capítulo IV del esquema *De Ecclesia*, intitulado *De Episcopis Residentialibus*, no mereció para nada su conformidad. El simple título ya reducía el Episcopado a una entidad jurídica. De los demás Obispos que gozan del carácter episcopal, pero no poseen sede propia, el esquema no hacía ni la más mínima mención. El juicio del cardenal fue taxativo: *Lo que en el esquema se dice sobre el Episcopado no satisface, pues es más jurídico que teológico*³³. R. Kaiser, reportando la síntesis de la ponencia del cardenal, anota su opinión sobre ese capítulo. La nueva redacción *deberá concentrarse en el Colegio Episcopal, y el poder del Obispo en la sacramentalidad del Episcopado*³⁴. Todo esto coincide con un antiguo *desideratum* del arzobispo de Milán: *Hay que definir la naturaleza del Sacramento de la Nueva Ley inherente a la Consagración Episcopal, lo mismo que la función y carismas del Episcopado en el régimen de la Iglesia por la misma voluntad de Cristo*³⁵.

La falta de precisión en esta materia es causa de que se pierda de vista la función central del Obispo. Relegado al rango de simple *Presbítero perfecto*, es difícil recordar que el Obispo es el *mysterium Christi* proyectado históricamente en la Comunidad. Su figura no la vemos ya asociada plenamente a Cristo, ni nos habla del Único Sacerdote. La función sacerdotal de los Presbíteros tiende de este modo a disgregarse. Sin osar formularlo abiertamente, se obra y se nutren espiritualidades como si fuesen posibles múltiples mediaciones sacerdotales independientes del sacerdocio ministerial del Obispo. Dos expresiones sintomáticas de esto son: la desaparición práctica del *Presbyterium* diocesano obrando colegialmente —como *corona* y *senado* diría San Ignacio³⁶— en torno al Obispo, y la exención de los clérigos regulares. Una y otra se concretizan, no pocas veces, en la formación de ambientes *feudos* dentro de la diócesis. Respecto de la exención, la opinión del cardenal Montini es neta:

Muchísimos ansían que sean revisadas las relaciones canónicas de las Familias religiosas, hoy todavía tendencialmente autonomistas y pluralistas, respecto de la jerarquía, en vista de una complementación más armoniosa de su función específica, especialmente en el campo pastoral³⁷.

³² SCHILLEBEECKX, E. H., *Síntesis teológica del sacerdocio*, Salamanca, 1959, págs. 59-68.

³³ KLOPPENBURG, B., etc., cfr. nota 20.

³⁴ *Inside the Council*, London, 1963, pág. 250.

³⁵ Carta 8-V-1960; II, B, c.

³⁶ *Ad Magnesios*, XIII, 1; ib., VI, 1; *Ad Trallanos*, III, 1.

³⁷ *I Concili Ecumenici nella vita della Chiesa*, pág. 20.

No es la intención exponer aquí en qué sentido debe revisarse la formulación jurídica y el espíritu de la exención. Entre las sugerencias del cardenal Montini figura un largo párrafo que puede ser directivo al respecto⁸⁸. A no dudar, el Concilio reportará en cuanto a esto un doble bien. Por una parte, los Obispos tomarán conciencia más clara de que ellos deben ser los promotores de la santidad en su territorio, *Padres de las Vírgenes y de los Monjes*. Por otra parte, los mismos religiosos, que cuentan a tantos de los suyos entre los Padres Conciliares, descubrirán en el Obispo su engarzamiento profundo en la Iglesia.

Hoy, por suerte, todos admiten que las Ordenes y Congregaciones religiosas están llamadas a ser en la Diócesis el símbolo de la Iglesia futura. Además, que cada una tiene recibido del Espíritu un carisma para prestar un ministerio específico, quizá insuplible, en la misma. Nadie quiere tampoco discutir ya que los privilegios temporales concedidos antaño por la Santa Sede, para facilitar la realización de esa vocación y cumplimiento de ese ministerio contra la incuria de los Obispos, puedan ser esgrimidos hoy contra los derechos divinos de los verdaderos Pastores.

7. *Ensanchar el ámbito de la Unidad: La Iglesia y las Iglesias*

La revaloración de la figura del Obispo como centro de su diócesis y como miembro del Colegio Episcopal en torno al Papa, nos permite prever que la realidad y la noción de *centro de la Unidad* se verán enormemente enriquecidos en este Concilio. La repercusión para el diálogo ecuménico es incalculable. En especial lo será para la Ortodoxia y las Iglesias Anglicanas.

Mas nuestro deseo no se detiene allí. Es cierto que el *centro de la Unidad*, integrado por Pedro y los Doce, será mucho más visible. Será mucho más fácil reintegrarse a ella. Pero, entre tanto, ¿qué es de esas Iglesias que no tienen Comunión con este Colegio que sucede a los Doce? La teología sobre la naturaleza del cisma o de la herejía, que flotaba en el ambiente sin formulación precisa, determinaba en nosotros, hasta no hace mucho una actitud espiritual de rechazo completo. Nos era más fácil tratar con un israelita, un mahometano o un incrédulo, que con un ortodoxo o un protestante. Y esto porque se nos ocultaba una verdad que no tenemos derecho a olvidar ya más: *Cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos... Todos vosotros sois Uno en Cristo Jesús (Gal. 3, 27-28)*.

Es cierto, sin discusión posible, que todos los bautizados en Cristo tienen una relación real con la verdadera Iglesia de Jesús. Somos *hermanos* de verdad, no por pura cortesía. Pablo VI nos repitió, desde el

⁸⁸ Carta 8-V-1960; IV, 3, b.

primer día de su pontificado, la lección de fraternidad que nos enseñara Juan XXIII:

Abrimos nuestros brazos a los que se glorían con el nombre de Cristo. Los llamamos con el dulce nombre de hermanos (Pablo VI)³⁹.

A todos los que están separados de Nos, les dirigimos como a hermanos las palabras de San Agustín, cuando decía: "Quieran o no, hermanos nuestros son. Sólo dejarían de ser hermanos nuestros, si dejaran de decir: *Padre nuestro*." (Juan XXIII)⁴⁰

La lección no ha caído en el vacío. Nuestra actitud ha cambiado. Mas a una actitud debe corresponder un enfoque teológico que la oriente. De lo contrario, aquélla corre el peligro de desvirtuarse. Esta teología habrá que fundarla, según el cardenal, sobre la naturaleza de la Iglesia y del bautismo:

Se han de determinar las relaciones entre la vida sobrenatural e íntima de la Iglesia y su estructura jerárquica, para expresar la doctrina precisa y completa de la verdadera naturaleza de la Iglesia y las relaciones que tienen con aquéllas todos los bautizados y los que de buena fe viven fuera de la Iglesia. Estas relaciones se consideran con frecuencia más en un orden jurídico que ontológico. Esta declaración parece el fundamento necesario de la llamada acción ecuménica⁴¹.

Además de las relaciones existentes con cada bautizado no católico en virtud del bautismo, podríamos plantearnos la cuestión de si se da otra relación de los grupos cristianos en cuanto tales. Pero de ello no encontramos una sola palabra en los escritos del cardenal Montini.

B. PASTORAL ECUMENISTA

Una reflexión ecuménista dentro de la Iglesia es el paso necesario para entablar un diálogo esclarecedor en vista de la Unión. Muchos puntos nos parecieron ciertos y claros (vg. la Unica Iglesia de Cristo, visible e invisible), otros incompletos (vg. Primado y Episcopado), y algunos, que no analizamos, hipotéticos y oscuros (vg. la naturaleza de las Iglesias separadas). El campo que se ofrece para el estudio es todavía muy vasto, y ya se diseña como un renglón teológico específico. Es previsible que, durante muchos decenios al menos, un tratado *De Ecumenismo* vendrá a insertarse dentro del esquema general de la Teología católica. No será necesariamente a modo de una materia escolar más.

Pero no es suficiente que reflexionemos en orden a la Unidad. Debemos actuar. La acción pondrá en movimiento al amor. Y éste nos llevará a un conocimiento nuevo, no contrario, pero muy distinto del primero que nos impulsó a la acción. El problema de la Unidad nos

³⁹ Cfr. nota 3.

⁴⁰ *Ad Petri Cathedram*, AAS, 51 (1959), 515-516; versión española en *O. R.*, ed. arg., n° 386 (9-VII-59), pág. 5, col. 2.

⁴¹ Carta 8-V-1960; II, B, a.

aparecerá de pronto bajo una luz muy distinta, y su solución inesperadamente próxima.

1. *Reunión con honor y dignidad*

El cardenal Montini ha formulado en repetidas ocasiones, un pensamiento que bien puede ser la idea motriz inmediata de toda la acción ecumenista: *una Re-Unión honrosa*.

¿Llegará el Concilio a la difícil meta (la unión de las Iglesias)? ¿Logrará al menos allanar el camino para *una vuelta más fácil y honrosa* de los hermanos lejanos? ⁴²

Debemos desear saber recibir *con honor* y verdadera fraternidad a los cristianos separados que se asomen en el umbral de la casa de ellos y nuestra, la Iglesia Católica! ⁴³

Hay que dar a los cristianos separados la esperanza de volver *con dignidad* a la Unidad de la Iglesia ⁴⁴.

La vuelta honrosa a la Unidad de la Iglesia supone, es cierto, la reconciliación *con la misma Iglesia* que dejaron. Mas esto no significa que la Unión se hará *con la Iglesia tal cual* la dejaron. Hemos de convencernos profundamente que la Reunión no será un gesto unilateral, una simple vuelta al pasado, un puro arrepentimiento por parte de ellos. No. La Re-unión debe ser *un retorno*, pero también *un salir al encuentro*.

Sólo si aceptamos el término *salir al encuentro* en su significado objetivo, podemos pretender hablar de *retorno*; porque sólo entonces *retorno* dirá algo positivo, plenitud de vida cristiana. De lo contrario será siempre un término polémico, cuyo empleo sugerirá a cada instante un doloroso pasado.

2. *Continua e incansable Reforma*

Salir al encuentro significa, en primer lugar, detenerse a arreglar la casa. Puede parecer paradójico, pero es inevitable. No podremos *salir al encuentro* de los hermanos separados para invitarlos a volver a la Unidad, sin realizar primero una *reforma* en la Iglesia de la que un día se separaron. Sería ilusorio obrar de otra manera. La Unión está condicionada por la *reforma*. En la pastoral de Cuaresma del año pasado, el cardenal sintetizaba así la finalidad del Concilio, según la mente de Juan XXIII:

El Papa... ha dado al Concilio Ecuménico dos temas fundamentales: la reforma de la vida eclesiástica y el intento de reconciliar a los cristianos separados en la unidad católica de la Iglesia ⁴⁵.

⁴² Exhortación a los fieles, del 12-XI-1961, en *Riv. Dioc. Mil.*, 50 (1961), 594-595; *La Civ. Catt.*, 1962/1, pág. 493.

⁴³ *Pensiamo al Concilio*, cfr. nota 26.

⁴⁴ Carta 8-V-1960, I, 3, d.

⁴⁵ Cfr. nota 43.

La *reforma* es necesidad inherente a la misma naturaleza de la Iglesia, la cual es divina y humana a la vez. Este concepto está expresado con nitidez en la Carta, teniendo en cuenta tanto la mentalidad moderna que puede desvirtuar su significado, como la de algunos católicos que se escandalizan de él:

Nosotros mismos debemos precisar este concepto de reforma, porque es muy importante para comprender la finalidad del Concilio ecuménico y para penetrar su espíritu, y aun porque este concepto actúa fuerte y variadamente en la mentalidad moderna.

¿Dónde nace el concepto de reforma? Nace de dos raíces: la observación de un mal, y una reacción concebida de distinta manera. Aquí surge una engañosa objeción: ¿Puede haber un mal en la Iglesia? ¿No es la Iglesia santa? ¿No es la Iglesia infalible?... (Después de distinguir un doble aspecto en la Iglesia, continúa):

El primer aspecto es el modelo estupendo e inmaculado de la Iglesia, tal como Cristo la concibió y amó como a mística Esposa... Y no sólo modelo, sino realidad en vía de actuación, que en su expresión histórica y concreta presenta el segundo aspecto, el de la humanidad congregada en la Iglesia militante e imperfecta, pero en camino de perfeccionarse y santificarse según el modelo, según la idea concebida por Cristo en orden a la Iglesia gloriosa... La reforma es por eso un esfuerzo perenne de la Iglesia, el cual tiende a acercar la idea divina a la realidad humana, y viceversa. Así es como nuestra Iglesia terrena está y debe estar *en estado de continua e incansable reforma*... La reforma se halla en el programa ordinario de la Iglesia. La reforma es constante ⁴⁶.

Conforme a este sentido dado a la noción de *reforma* por el cardenal Montini, se nos ocurre una sugerencia: insertar este concepto en la Constitución conciliar *De Ecclesia*. La inteligibilidad de ciertos hechos eclesiales, por ejemplo el Concilio, ganaría mucho con esto. El lenguaje ecumenista, además, se vería notablemente enriquecido.

3. Rectilínea fidelidad al Evangelio

El *salir al encuentro* no debe ser sólo mental, por una aceptación meramente conceptual de la *reforma*. Es una vuelta al Evangelio, para descubrir allí, en su fuente, el proyecto primigenio de Jesús sobre la Iglesia. No es arqueología lo que se pretende hacer. No se trata de excavar, a través de los estratos de dos mil años de historia, los restos de la Iglesia primitiva. Se trata de un retorno a las palabras de Jesús, válidas para siempre, que pueden orientar en cada siglo las concreciones variantes de la Iglesia. Es un volver a compararse con aquella primera experiencia de la Iglesia de los Apóstoles, pues a través de ella, lo mismo que con sus palabras, Cristo quiso expresarnos el ideal de su Iglesia: *gloriosa, sin manchas ni arrugas, santa e inmaculada* (Ef. 5, 27). El Concilio se encuentra en una situación ideal para esta reforma. La separación o, al menos, la distinción aceptada entre Iglesia y Estado, la ponen hoy a ésta en circunstancias mucho más favorables que en los

⁴⁶ Ib.; reproducimos aquí la traducción del Boletín del Mov. Mundo Mejor.

anteriores Concilios. Así lo expresaba el cardenal en la conferencia *Il Concilio Ecumenico nel quadro storico internazionale*:

Presenta (esta separación o distinción), sin duda, la ventaja de obligar a la Iglesia a asumir su primitivo rostro, el esencial, tal como lo delinea su derecho constitutivo; o, mejor, tal como Cristo, su divino fundador, en una visión ideal purísima la concibió: ¡su Iglesia! 47

La idea de una vuelta al Evangelio se repite constante. Merece que extractemos otros párrafos:

Tendremos en el Concilio, tanto dentro como fuera, un máximo esfuerzo de afirmación religiosa, rigurosamente comprometida a una *fidelidad más rectilínea al Evangelio*, a la Revelación, a la Palabra de Dios, a la Tradición viviente, al Magisterio concorde 48.

El Concilio... presentará grandes ideas y grandes principios para la vida cristiana, obteniéndolos de un estudio nuevo y apasionado del Evangelio, y de la sabiduría iluminada y desarrollada por medio de él 49.

La Palabra de Dios, *más penetrante que espada de dos filos* (Heb. 4, 12), está susurrando a los Padres las reformas concretas. No serán reformas espectaculares, de acuerdo a criterios terrenos, como por ejemplo la instauración de un gobierno eclesiástico de tipo republicano, o la negación de la bondad del celibato eclesiástico:

Se puede prever que muchísimas reformas de este tipo serán poco advertidas por la multitud de los fieles, por lo mismo que la Iglesia no puede cambiar sus estructuras fundamentales, ni su fisonomía tradicional; no podrá romper la coherencia con su legislación interpretativa del espíritu evangélico (como, por ejemplo, en lo que se refiere al celibato eclesiástico...)

La primera ilusión consistiría en pensar que el Concilio decretará reformas radicales y sorprendentes en los ordenamientos presentes de la Iglesia, hasta cambiar sus lineamientos seculares y convertirla en una institución completamente nueva y, al decir de algunos, moderna, conforme a los esquemas jurídicos de la vida asociada contemporánea 50.

Todo esto sería la negación de la *reforma*, una mundanización de la Iglesia, en grado, por suerte, imposible. No es eso lo que esperamos, ni es ésa la reforma que hará que los verdaderos cristianos vuelvan a descubrir el rostro de la Iglesia Una. ¿En qué línea ha de orientarse la *reforma*? En hacer a la Iglesia *más humana*, en el mejor sentido.

...Un esfuerzo de comprensibilidad que la Iglesia quiere dar a su mensaje, para que el mundo pueda, al menos, escucharlo, para poder después aceptarlo y vivirlo... El Concilio procurará, no sólo hacer nuevamente comprensible nuestra religión, sino también practicable 51.

La Iglesia... pensará, teniendo presente que es la continuadora de aquel Cristo, Verbo encarnado, que vino al mundo para salvarlo, fuese cual fuese el estado en que

47 *Relazioni Internazionali*, 26 (1962), 693-696; *La Civ. Catt.*, 1962/III, pág. 295.

48 *Ib.*, pág. 296.

49 Cfr. nota 46.

50 *Ib.*

51 Cfr. nota 47.

se encontrara. Por eso tratará de hacerse hermana y madre de los hombres; tratará de ser pobre, simple, humilde y amable en su lenguaje y en sus costumbres. Por esto tratará de hacerse comprender y de dar a los hombres de hoy posibilidad de escucharla y hablarle con lenguaje fácil y común. Por esto, como decíamos, tratará de "aggiornarsi" quitándose, si es necesario, algún viejo manto real que ha quedado sobre su espalda soberana, para vestirse de una forma más sencilla, tal como lo reclama el gusto moderno ⁵².

La *humanización* de la Iglesia se mostrará, ante todo, en una asimilación de valores humanos, profanos pero auténticos.

En la Iglesia reunida en Concilio nosotros veremos otra actitud interesantísima: aquella de asimilar las formas profanas, pero humanas, en las cuales se expresa la vida moderna ⁵³.

No hay que recelar de esto. Todo valor lleva la impronta del Verbo, y la Iglesia no lo puede desconocer como elemento extraño a Ella. Esta *humanización*, de la que habla el cardenal, no será una traición al Evangelio, sino reflejo fiel de la Encarnación del Verbo. Fue gracias al elemento extraño de su naturaleza humana, pero que le pertenecía pues era idea Suya, que pudo el Verbo encarnarse y morar entre nosotros. Y así tuvimos la dicha de contemplar la gloria del Unigénito (*Jn. 1, 11, 14*).

Otra muestra de esta *humanización* de la Iglesia será su actitud paciente y benévola. En otras circunstancias de la historia pudo la Iglesia actuar más autoritariamente. En este mundo nuevo, herido y débil, descubre Ella que su actitud debe conformarse más a la de Cristo redentor, que a la de Cristo juez. *Pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él* (*Jn. 3, 17*).

Será un Concilio de reforma positiva más bien que punitiva; más de exhortaciones que de anatemas... Así el Papa... parece que quisiera prepararnos a un Concilio, en el que deplorado el mal y el error, afianzará más el bien, antes que anatematizar a los hombres equivocados. Aun los que están lejos serán considerados y amados ⁵⁴.

No es fácil resistirse a comparar estos conceptos de la Cuaresma de 1962, con los que Juan XXIII manifestó meses después, el día mismo de la apertura del Concilio, 11 de octubre de 1962:

Siempre se opuso la Iglesia a estos errores; frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestros tiempos, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad; piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada, más que condenándolos. ... La Iglesia... quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de Ella ⁵⁵.

⁵² Cfr. nota 46.

⁵³ Cfr. nota 47.

⁵⁴ Cfr. nota 46.

⁵⁵ *Gaudet Mater Ecclesia*, AAS 54 (1962), 792-793: Qua ratione errores compeccendi sint; versión española en *O. R.*, ed. arg., nº 531 (28-X-62), pág. 2, col. 3.

¿Quién influyó en quién? No importa la respuesta, ni sabríamos darla exacta. Las líneas nuevas son siempre antiguas en la Iglesia. Nunca surgen inesperadas. No siempre conocemos el día de su nacimiento humano. A veces, como ahora, captamos algunos de sus primeros pasos, pero sabemos que su origen proviene del Espíritu. Lo que más importa es comprender a dónde esa línea nos conduce. Hoy nos lleva a una identificación con la figura de Jesús, el suave servidor de Yahvé: *He aquí mi siervo. . . No porfiará ni dará voces, ni oirá alguno en las plazas su voz. La caña cascada no la quebrantará, y la mecha humeante no la apagará, hasta que haga triunfar la justicia (Mt. 12, 18-20; Is. 42, 1-4).*

No se boga de ningún modo, por una Iglesia blanda. Al destruir Ella los rayos de sus anatemas, no se priva de las armas para defender intacto el depósito de la verdad. Es ésta una misión a la que, por mandato divino, no puede renunciar: *Enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené (Mt. 28, 20)*. Es tan sólo una destrucción de ciertas armas, y la moderación en el uso de otras. Pues la experiencia ha demostrado que la detonación de algunas, supera el radio de acción pretendido, hiriendo a los mismos que las usan en defensa propia. Ejemplo de esto, el malhadado anatema en 1054 del intemperante cardenal Humberto de Silva Candida, que ha contribuido a interponer una nube de resentimientos entre Oriente y Occidente, e impide, todavía hoy después de nueve siglos, el diálogo fraternal con esas antiquísimas Iglesias ⁵⁶.

El *salir al encuentro* de los hermanos separados, resulta, a través de lo expuesto, un reencuentro de la Iglesia con su más íntimo ser. Esto supone una *reforma* que, como vimos, se realiza en la Iglesia continuamente. Pero en este momento que, gracias al Espíritu, se hace más consciente la nostalgia de la Unión y el deseo de salir al encuentro, más consciente también ha de ser la realización de la *reforma*. Por ello Pablo VI vuelve a hablarnos hoy de dos instantes para la Unión cristiana, insistiendo en el primero: ante todo reforma en la Iglesia, y después invitación a la Unidad.

Reanudaremos, como ya anunciamos, la celebración del Concilio Ecuménico; pedimos a Dios que este gran acontecimiento confirme en la Iglesia la fe, renueve sus energías morales, rejuvenezca y adapte a las necesidades de los tiempos las formas, y así las presente a los hermanos cristianos separados de su perfecta Unidad, para que les resulte atrayente, fácil y gozosa la sincera Reunión, en la verdad y en la caridad, en el Cuerpo Místico de la Única Iglesia Católica ⁵⁷.

Aquí nos parece necesaria la comparación con Juan XXIII. Si antes pudimos sospechar que el Papa Juan se mostraba discípulo del carde-

⁵⁶ P. L., 143, 1002-1004.

⁵⁷ Discurso de la Coronación, 30-VI-1963, en *O. R.*, ed. arg., n° 568 (14-VII-63), pág. 2, col. 3-4.

nal Montini, es evidente que, en esto otro, el cardenal Montini transformado en Pablo VI, es fiel discípulo de su predecesor.

Con la gracia de Dios, celebraremos el Concilio. Pretendemos prepararlo teniendo en cuenta lo que más necesita ser fortalecido y revigorizado en la trabazón de la familia católica, en conformidad con el diseño de Nuestro Señor. Después, cuando hayamos realizado este laborioso esfuerzo, eliminando lo que humanamente podría obstaculizar el camino libre, presentaremos la Iglesia en todo su esplendor, *sine macula et sine ruga*, y les diremos a todos los que se han separado de nosotros, ortodoxos y protestantes, etc.: Mirad, hermanos, ésta es la Iglesia de Cristo. Nosotros nos hemos esforzado por serle fieles y hemos pedido al Señor la gracia que Ella permanezca siempre como Él la quiso (Juan XXIII) ⁵⁸.

4. *Facilitar la Unión*

La idea de un *retorno digno y honroso* para los cristianos no católicos, nos llevó a plantearnos el problema de *salir al encuentro*. Esta salida, vimos, exige un paso previo hacia adentro; un momento de introspección, un cotejamiento sincero de la realidad humana de la Iglesia con el ideal evangélico. A esto se lo llama *reforma*. Es lo que permitirá que todos los cristianos de buena voluntad la reconozcan más fácilmente como la Iglesia Una verdadera.

Puntualicemos todavía estas líneas. En vista de la Unión cristiana no podemos contentarnos con esta *reforma*, ni tampoco con el posible reconocimiento por parte de los demás cristianos. Muy bien podría darse el caso que, aun reconociendo a la Iglesia como verdadera, no sientan el menor entusiasmo por volver a Ella. No pensemos de entrada que serían entonces cismáticos contumaces. Este desgano podría ser causado por la comprobación de que en la casa paterna no habría ya lugar para ellos. Si fuese cierta, nosotros también seríamos los culpables.

Y ¿cómo esa falta de espacio en la Iglesia? Se produciría matemáticamente si adoptásemos para el plan de *reforma* criterios exclusivos nuestros, o empleásemos sólo los materiales que estuviesen a nuestro alcance. De ser así, acostumbrados ellos largo tiempo a una casa diagramada en otro estilo y construida con materiales distintos, reconocerían, sí, con nostalgia, a la Iglesia Una; pero sentirían al mismo tiempo que ya no es para ellos. Se verían como abandonados a su cisma. La *reforma*, los nuevos ordenamientos jurídicos de la Iglesia, más conformes en todo con el Evangelio, se habrían convertido paradójicamente en un nuevo obstáculo para la Unión.

La *reforma* exige, pues, un segundo paso: *volverse hacia ellos*. Y no todavía para invitarlos a volver, sino para apreciar antes sus auténticos valores. El cardenal no olvidó de recordarles a sus fieles este principio

⁵⁸ A los dirigentes diocesanos de A. C., *O. R.*, 10/11-VIII-1959. Otros textos de Juan XXIII que expresan esto mismo, cfr. *Invitación a la Unidad*, etc., l. c., 18-19.

de sabio ecumenismo: *Debemos desear comprenderlos mejor y apreciar lo que todavía hay de bueno y verdadero en su patrimonio religioso* ⁵⁹. Esto crea perplejidad en nosotros. Sabemos que tienen mucho que recibir, mas no se nos ocurre que puedan tener algo para dar. Queremos ir corriendo hacia ellos con todo celo para decirles que vuelvan pronto. Mas ni se nos pasa siquiera por la mente que, sin querer, podemos tratarlos con ofensiva ingenuidad, como a hijitos traviesos que se escaparon de casa. Y no. De las grandes Iglesias del Oriente, sobre todo, tenemos que decir que antes de la separación tenían una personalidad característica, y que la han conservado. De la Iglesia Anglicana hemos de constatar que esa personalidad la ha adquirido. Y no lo queremos negar de las otras Comunidades cristianas.

Esa personalidad no debe ser óbice para la Unión. Deberán traerla consigo ese bendito día, como fraternal presente. Nosotros por nuestra parte, los introduciremos a la Comunión perfecta. Mas ésta la tenemos gratis de Cristo. No podremos, pues, exigir a cambio de ella nada que no sea la voluntad sincera de Unirse plenamente a la Iglesia. La Unión no significará Unificación, ni conformación a nuestro modo concreto de ser, ni adaptación a nuestros usos litúrgicos, instituciones, jurídicas, etcétera.

Entretanto, nuestra *reforma debemos* realizarla de modo que se conserve intacto el lugar que ocuparon antiguamente en la Iglesia las Iglesias Orientales. Debe, además, reservar un campo libre para que, llegado el momento, otras Iglesias o Comunidades puedan instalarse conforme a su idiosincrasia en la heredad Unica de la Iglesia. Esto es lo que se ha llamado *spes reditus cum quadam facilitate quoad disciplinam iuris tantum ecclesiastici*. Idea bien presente en el cardenal Montini cuando hablaba de *vuelta con dignidad y honra*.

Esta actitud no es fruto de un compromiso que imponen las circunstancias. Su causa profunda radica en la naturaleza misma de la Unidad de la Iglesia. Unidad que es católica y que no está, por tanto, en contradicción con la diversidad. Como escribía a sus diocesanos, comentándoles la diversidad de liturgias celebradas en el aula conciliar: *La catolicidad que es multiforme, debe ser la riqueza y la apología de la Unidad* ⁶⁰.

Esta diversidad en la Unidad es una necesidad impuesta por la misma misión de la Iglesia, que es ser "encarnación" en el tiempo y espacio.

Se perfilan aquí cuestiones graves, como la de la adaptación de la Iglesia a los tiempos y a los ambientes en los que le toca vivir; adaptación que bajo muchos aspectos la Iglesia no sólo la soporta, sino que la promueve y quiere. Esta capacidad de aceptar al hombre tal como es, y de infundirle su espíritu de verdad y gracia, es parte de su Catolicidad en el tiempo y en las naciones de la tierra ⁶¹.

⁵⁹ *Pensiamo al Concilio*, l. c., nota 26.

⁶⁰ Carta 4-XI-1962; en *Civ. Catt.*, 1962/IV, pág. 395.

Sinteticemos. El segundo paso enunciado de nuestra *reforma* es: volvernos hacia ellos con el ánimo pronto a invitarlos a nuestra Unidad, pero dispuestos a recibir de ellos un enriquecimiento de Catolicidad.

No dudemos de esta actitud. El número acrecentado de nuestras Iglesias junto con la suma de sus diferentes cualidades, no romperá sino que manifestará de modo nuevo la Unidad del Cuerpo Místico de Jesús. Sucederá lo mismo que con su Cuerpo Eucarístico. No sólo el multiplicado número de partículas consagradas, sino también la diversidad accidental del ázimo y del fermentado, pregonan en Oriente y Occidente el Cuerpo Uno del Señor.

5. *Marchar en fe, esperanza y amor*

Mientras discurrimos así, podemos creer estar tocando ya el día de la Unión. Todavía no hemos comenzado a caminar de veras hacia ellos. Las dificultades son muchas. Una serie de prejuicios inconscientes pesan como una pesada carga que nos frena la marcha. El temor de la Unión futura, en la que perderemos naturalmente nuestra condición de únicos verdaderos católicos ortodoxos, nos detiene quizá más de lo que pensamos. Todo, lo interior y lo exterior, el pasado y el futuro, se entremezclan tejiendo un complicado ovillo que dificulta la rápida solución del problema. Con ellos pasa otro tanto.

¿Qué hacer? Creer, esperar y amar. Y máxime en esta circunstancia conciliar.

Debemos ansiar y orar que el Concilio allane los obstáculos que cierran el único camino para el felicísimo encuentro, el camino de la fe, de la verdad y de la realidad de la Unica religión de Cristo. Que el Concilio desate las cadenas de tantos recuerdos tristes del pasado, los cuales todavía, con discusiones de exégesis histórica y de prestigio honorífico, frenan el dinamismo que, en un momento dado, debe tomar la solución del gran problema. Que el Concilio encienda por fin nuestros corazones con una mayor caridad, a la cual le tocará, en última instancia, promover los pasos para el encuentro definitivo ⁶².

Nuestra fe en el poder Unificador del Espíritu debe revivir. Sólo así podrá Él actuar para curar nuestras Divisiones. Sólo así podremos esperar contra toda esperanza (*Rom.* 4, 18), uno y otro día, hasta que el Señor se digne, a través de un hecho inesperado, concedernos el día tan esperado.

Es preciso orar. Es preciso conocer y hacer conocer las grandes y complicadas cuestiones que mantienen todavía separados a tantos cristianos de la Unidad Católica: ortodoxos, anglicanos y protestantes. Es preciso modificar nuestra actitud espiritual respecto de ellos, no considerándolos ya más como enemigos irreductibles y extraños,

⁶¹ Cfr. nota 59.

⁶² *Ib.*

sino como a hermanos separados dolorosamente del árbol vital de la Única y verdadera Iglesia de Cristo.

Es preciso esperar valientemente que algún nuevo y grande acontecimiento sacuda este triste estado de división entre cristianos... Oremos para que al menos nosotros, los católicos, a quienes fue dada la inestimable dicha de estar Unidos al centro, al corazón de la Unidad de la Iglesia, seamos humildes, dignos, magnánimos y dispuestos a favorecer y saludar el día, próximo o lejano, del abrazo con todos los cristianos separados que quieren gozar con nosotros —y tal vez más que nosotros— de la plenitud y de la presencia de Cristo en su Iglesia verdadera y Única, la de Pedro ⁶³.

6. *¡Que caigan las barreras que nos separan!*

Hasta aquí nuestra redacción al día 17 de agosto. Hoy, 19, disponiéndonos a poner el punto final, la lectura del periódico nos sorprende con el discurso pronunciado ayer por el Papa Pablo VI en Grottaferrata ⁶⁴. Sorpresa jubilosa, que arranca del alma un himno de acción de gracias. El Montini visto a lo largo de la exposición, cede ya el lugar al Pablo VI, como el Apóstol, pregonero de Jesús, *nuestra paz, que hace de los dos pueblos, Oriente y Occidente, Uno, derribando el muro de la separación, la enemistad* (Ef. 2, 14s).

Hace años, cuando todavía era el cardenal Montini, recomendaba *hacer todo el esfuerzo requerido, hacer, incluso, todos los sacrificios necesarios para dar una feliz solución al problema de la Unión* ⁶⁵. Sus recomendaciones las avalaba él con sugerencias concretas, presentadas a Roma durante el período conciliar antepreparatorio ⁶⁶. Hoy sus recomendaciones y sugerencias se transforman en hechos que, a nuestros ánimos timoratos, parecen audaces. Ejemplo de esto, el envío a Moscú el pasado mes de julio, de dos legados pontificios para homenajear a Su Beatitud el Patriarca Alexis. Es un gesto inédito en nuestra vivencia de la Iglesia. En realidad es un gesto antiguo como la Iglesia misma. Es un retomar la antiquísima tradición de vivir y realizar concretamente, con gestos humanos, la Comunión misteriosa del Cuerpo Místico de Cristo. Las cartas y los legados eran la expresión de esta Comunión. El tiempo pudo marchitarla; hoy vuelve a florecer.

En breve se retomará el Concilio. Cuando estas líneas aparezcan se estará celebrando recién la segunda Congregación general de esta nueva Sesión conciliar. ¿Tendremos la alegría de ver en lugar de honor al representante del Beatísimo Patriarca Atenágoras de Constantinopla? ¿Veremos acrecentado el número de huéspedes y observadores delegados de las distintas Iglesias y Comunidades cristianas? Mucho nos importan los gestos fraternales que ellos hagan. Nos confortan y contribuyen a dilatar nuestra mente y nuestro corazón. Pero nuestra mar-

⁶³ Exhortación; cfr. nota 42.

⁶⁴ Discurso en la abadía griega de Santa María de Grottaferrata, en *O. R.*, ed. arg., nº 576 (8-IX-63), págs. 1-2.

⁶⁵ *I concili ecumenici*, etc.; cfr. nota 5.

⁶⁶ Carta 8-V-1960; I, 3.

cha hacia ellos no debe ser a condición de que ellos primero se pongan en camino hacia nosotros. Ansiamos que así sea, para que se acelere el día del reencuentro. Mas sólo el amor de Cristo debe apremiarnos a marchar, a buscar a costa del sacrificio de cualquier egoísmo nuestro —¿y por qué no también de legítimos derechos?— el abrazo de nuestros hermanos.

CARMELO J. GIAQUINTA

EN TORNO A LA NOCIÓN DE TRADICIÓN

(Ensayo sistemático)

En los últimos treinta años hemos asistido a una intensa renovación de los estudios teológicos positivos sobre la tradición¹. Entre las monografías y artículos dedicados al tema, la parte del león se la han llevado aquellos autores o períodos en los que el problema de la tradición llegó a ocupar un lugar de privilegio. Ante todo, el período de los padres antenicanos, en el que la teoría católica se halla ya explicitada en casi todos sus elementos². Luego el período de la tardía Edad Media (siglos XIV-XV) que nos proporciona el clima cultural y espiritual en que se moverá la controversia con el protestantismo³. La famosa sesión IV del concilio de Trento, que dio a luz los decretos *Sacrosanta e Insuper* (D. 783-786), ha sido objeto de estudios innumerables y minu-

¹ Es precisamente en 1931 que aparecen las dos monografías que dan impulso inicial a la investigación positiva. J. RANFT (*Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg) muestra los orígenes judíos del vocabulario cristiano de la tradición; A. DENEFFE (*Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Münster) intenta mostrar por un estudio positivo los fundamentos de la noción de la tradición de la escuela romana (BILLOT S. J.; DIECKMAN S. J.)

² Sobre este aspecto aparecen simultáneamente el buen estudio de B. REYNERS, *Le progrès de l'idée de Tradition jusqu'à S. Irénée* en RThAM 5 (1933), 155-191, y la monografía clásica de D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux, París, 1933. Por este último estudio se puede apreciar cómo la teoría católica de la tradición se halló perfectamente explicitada en los padres antenicanos, salvo en cuanto a algunos puntos, v. gr.: la idea de un progreso en la formulación dogmática. Sobre San Ireneo en particular hay que destacar a H. HOLSTEIN: *La tradition des apôtres chez S. Irénée*, en RechSR 36 (1949) 229-270; y *La tradition dans l'Eglise*, París, 1960, pág. 61-76. Sobre el vocabulario de Tertuliano son de suma importancia los estudios de V. MOREL: *Le développement de la "disciplina" sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, en RHE 35 (1939) 243-265; y *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, en RHE 40 (1944-1945), 55 s. No hemos podido consultar la obra posterior del autor: *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullians*: Parádosis 3, Friburg, 1949.

³ Sobre este aspecto se destacan los estudios de P. DE VOOGH: *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XVe*, París, 1954; *L'évolution du rapport Eglise-Ecriture du XIII au XV siècle*, en ETL 38 (1962), 71 s.; *Wyclif et la "Scriptura sola"*, ETL 39 (1963), 50 s. También se destaca G. H. TAVARD: *Holy Write or Holy Church. The crisis of the protestant Reformation* (Londón, 1959, pág. 12-66).

ciosos, que constituyen un verdadero modelo de reconstrucción histórica de la mente de un concilio; reconstrucción en la que entran en juego no sólo las actas conciliares, sino la mente de los padres en particular, conocida tanto por sus escritos públicos como por su correspondencia epistolar privada⁴. También tenían que atraer la atención aquellos teólogos del siglo XIX como Johann Adam Möhler y Juan Bautista Franzelin que han renovado los términos del problema, con vocablos y distinciones que perduran hasta nuestros días⁵. Otros períodos en cambio, v. gr. fines de la patrística, comienzo de la escolástica y la escolástica posttridentina, recién comienzan a ser estudiados⁶.

Todo este material inmenso ya ha comenzado a ser compilado en obras que constituyen un meritorio esfuerzo de síntesis, al menos en cuanto a la documentación de todos los aspectos del problema⁷. Artículos de revistas se han encargado de presentar algunos de los aspectos del problema al lector menos especializado⁸. Esta tarea hoy ya ha adquirido una nota de interés y actualidad a raíz del conocido rechazo del esquema *De fontibus Revelationis* en la primera sesión del Concilio Vaticano II⁹.

El que haya tenido que enfrentarse con este material impresionante, echa de menos una síntesis que le permita retener en forma ordenada la complejidad de aspectos que engloba el problema de la tradición¹⁰. Esta síntesis se insinúa en algunos ensayos, pero no es abordada por

⁴ Aquí las discusiones cobraron gran impulso a partir del artículo de E. ORTIGUES, *Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*, RchSr 36 (1949), 271-299. La lista de estudios, demasiado larga para ser transcrita aquí, puede verse en J. BEUMER, *Die Mündliche Überlieferung als Glaubensquelle in Handbuch der Dogmengeschichte* (Schmaus-Grillmeier), Freiburg-Basel-Wien, I/4, 1962, p. 74. Ha sido en particular muy fructuosa la controversia entre LENNERZ y GEISELMANN.

⁵ Ver bibliografía en J. BEUMER, o. c., p. 112 s. Aquí se destacan los trabajos actuales de los teólogos de Tübingen (GEISELMANN, KASPER).

⁶ Ver bibliografía en J. BEUMER, o. c., p. 44 s., p. 89 s.

⁷ Entre estos estudios hay que destacar el de J. BEUMER, que hemos citado arriba, y sobre todo el de Y. M. CONGAR, *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris, 1960, cargado de observaciones, sugerencias e intuiciones geniales.

⁸ Cf. J. BEUMER, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, Schol. 36 (1961), 217-240 (ha sido condensado en español en *Selecciones de Teología*, I [1961], 89-97); J. R. GEISELMANN, art. *Tradition*, en *Handbuch theolog. Grundbegriffe* (Fries), München, t. II, 1963, p. 686-696; id., *Die Tradition in Fragen der Theologie heute. Einsiedeln*, 1937, p. 69 s. (traducido al español en *Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, p. 91 s.); J. DUPONT, *Écriture et Tradition*, NRT 85 (1963), 337 s., 449 s.

⁹ Acerca de esta cuestión divulgada por la prensa mundial, tenemos referencias más concretas a través de B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, vol. II, *Primeira Sessão* (Set.-Dez, 1962), Petrópolis, 1963. No es nuestra intención entrar en una discusión que trasciende el ámbito del análisis sereno y objetivo del teólogo.

¹⁰ Confesamos nuestra perplejidad ante estos conceptos vertidos por D. VAN DEN EYNDE en su ensayo *Tradizione e Magisterio*, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano, 1957, t. I, p. 248: *La tradizione, che è un dato abbastanza semplice e che da poca materia alla speculazione filosofica, è stata sempre uno dei problemi preferiti dello storico del dogma e del teologo positivo.*

sí misma sistemáticamente¹¹. Hacia ello se orienta la intención de este trabajo. Pero antes de acometer esta tarea, tendremos que utilizar como puntos de referencia los principales ensayos que han marcado importantes jalones en la ruta que emprendemos.

I. DOS TENDENCIAS

Los teólogos que hoy día abordan el tema de la tradición se alimentan de las nociones y distinciones elaboradas en el siglo pasado por dos grandes maestros: J. A. Möhler, de la Universidad de Tübingen y J. B. Franzelin, de la Universidad Gregoriana de Roma. A pesar de la diversidad de vocabulario y de formación, a pesar de ciertas divergencias en la manera de acentuar las cosas, ambos autores presentan notables convergencias en cuanto al concepto de tradición. Serán los discípulos quienes desarrollen y acentúen la diversidad de tendencias. Convencionalmente hablaremos de la escuela de Tübingen al referirnos a maestros y discípulos de Möhler, y de escuela *romana* al referirnos a maestros y discípulos de Franzelin¹². Es curioso observar que la escuela *romana*, más reciente en cuanto a sus orígenes, haya llegado más pronto a desarrollar y divulgar sus principios; mientras que la escuela de Tübingen, de mayor antigüedad, haya debido aguardar más tiempo para ello. Esto explica el orden que seguiremos en la exposición: nos referiremos primero a Möhler († 1839), luego a Franzelin († 1886) y Billot († 1931), y concluiremos con un representante de la escuela de Tübingen, J. R. Geiselmann.

1. *La noción de Tradición en J. A. Möhler*¹³

J. A. Möhler tuvo que enfrentar cierta corriente de la teología pos-tridentina que restringía el concepto de tradición a *ciertas* verdades que *no* se encuentran contenidas en las Escrituras, v. gr. la canonicidad, integridad e inspiración de todos y cada uno de los libros sagrados. Así la polémica contra el *sola scriptura* de los reformadores consistía en mostrar principalmente al protestante cómo incurre en contradicción al admitir un dogma (v. g. canonicidad, integridad e inspiración

¹¹ Es sobre todo en CONGAR, *o. c.*, que encontramos un gran número de intuiciones. Esperamos que este gran maestro nos pueda brindar pronto su anunciado *Essai theologique* sobre el tema. Creemos igualmente que J. R. GEISELMANN ha llegado a brindarnos finalmente fórmulas más felices que disipan la oscuridad de su pensamiento anterior. Cf. especialmente su último artículo arriba citado.

¹² Elegimos esta terminología por comodidad de expresión. Más adelante señalaremos la imprecisión de la misma.

¹³ Tan sólo destacaremos los puntos que nos interesan para nuestra elaboración personal. Utilizaremos sus dos principales obras: *Die Einheit in der Kirche*, 1825 (seguiremos la traducción francesa de A. DE LILIENFELD, *L'unité dans l'Eglise*, París, 1938) y la *Symbolik*, 1832. (Usamos la edición de Mainz, 1884.)

de todos y cada uno de los libros sagrados) que no se puede probar por la sola Escritura¹⁴. Ahora bien, J. A. Möhler critica esta postura no directamente por su ineficacia polémica sino por restringir el concepto de tradición:

Los que creen que *algunos* puntos solamente se prueban por la Tradición y el resto por la Escritura, éstos no han penetrado la cosa a fondo. *Todo* lo que poseemos lo hemos recibido y lo conservamos gracias a la Tradición... No hay un solo punto de la santa Escritura que no se haya intentado negar en el curso de los primeros siglos. Y la Iglesia debió defenderse, buscando paso a paso sus armas en la Tradición...¹⁵

Apelando al "espíritu de los Padres de los tres primeros siglos"¹⁶ J. A. Möhler podía afirmar:

...ellos no distinguían entre la palabra predicada o Tradición oral y los libros santos, como si se tratase de *dos fuentes diferentes*: ambos eran considerados como la doctrina del Espíritu Santo, ambos habían sido transmitidos por los Apóstoles a sus fieles, y por tanto eran, bajo el mismo título, la Palabra...¹⁷

Para poder explicar esto es menester partir de un concepto más amplio y complejo de la Tradición. En su obra de juventud¹⁸ Möhler define la Tradición por su fuente y su forma, sin hacer resaltar tanto su contenido:

La Tradición es la *expresión del Espíritu Santo que anima a la comunidad de los fieles*, que atraviesa todos los siglos, que vive en cada momento y que a la vez se ha *corporificado*. La Escritura Santa es la expresión corporificada del mismo Espíritu Santo en *el comienzo del cristianismo*, por medio de los Apóstoles dotados de un carisma especial. Bajo este aspecto, la Escritura es el primer miembro de la Tradición escrita...¹⁹

En su obra de madurez²⁰ advertimos una superación de la definición anterior, no tanto porque no haga resaltar debidamente el papel de la jerarquía, ni por su sabor *hegeliano*²¹, sino sobre todo porque ahora se subraya mejor que esta Tradición tiene un contenido:

¹⁴ Indudablemente que esta argumentación *sola* cae por su base cuando tropieza con la posición protestante liberal, o la diametralmente opuesta de la teología dialéctica (BARTH), que renuncian a considerar como dogma inmutable el canon y el sentido de los libros sagrados. En este caso todo el problema se desplaza al campo del agnosticismo religioso o teológico profesado por los autores.

¹⁵ *L'unité dans l'Eglise*, p. 51-52. El primer subrayado es del autor; los restantes son nuestros.

¹⁶ Es precisamente el objeto de esta obra, tal como puede verse por el título completo de la misma: *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo según el espíritu de los Padres de los tres primeros siglos de la Iglesia*.

¹⁷ *O. c.*, p. 45-46.

¹⁸ *Die Einheit in der Kirche*.

¹⁹ *O. c.*, p. 49.

²⁰ *Symbolik*, 1832.

²¹ Las fórmulas allí empleadas fácilmente suscitan la comparación con el Espíritu subjetivo que necesita objetivarse para devenir Espíritu Absoluto. Pero es engañoso detenerse en comparaciones superficiales.

¿Qué es, pues, Tradición? El *sentido* propiamente *cristiano* que se encuentra en la Iglesia y que se propaga por la educación eclesial, el cual con todo no ha de ser concebido sin su *contenido* sino más bien con y a través de su contenido, si quiere tener su pleno significado... A este sentido, como sentido total, está confiada la *interpretación de la sagrada Escritura*... La Tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia a través de todos los siglos *contenida en testimonios históricos externos*; en este sentido la Tradición es llamada frecuentemente la norma, la pauta de la interpretación de la Escritura, la regla de fe...²²

Ahora la Tradición es concebida como el sentido cristiano y eclesial *de las Escrituras*. No es mera letra muerta de las Escrituras, *sin sentido*²³; pero tampoco es un mero sentido vago e indeterminado, *sin contenido*.

2. La noción de Tradición en J. B. Franzelin²⁴

La escuela romana (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin) no constituye un compartimento estanco, ajeno a las ideas de la escuela de Tübingen. W. Kasper ha mostrado cómo los maestros de Franzelin recogieron muchas de las ideas de Möhler²⁵. No obstante Franzelin ha sido original al legarnos una noción de la Tradición que se ha vuelto clásica al influenciar la *teología de los manuales*²⁶.

Aun manteniendo la existencia de dogmas no contenidos en las Escrituras²⁷, Franzelin se niega a restringir a éstos el ámbito del concepto de tradición. Éste abarca todo el conjunto de las verdades de fe: *doctrina fidei universa*...²⁸. Los dogmas contenidos en las Escrituras quedan englobados así en la Tradición como las partes en un todo²⁹.

Para poder llegar a esta noción, Franzelin elabora una distinción que se ha hecho clásica. Su punto de partida es el hecho de la multiplicidad de cosas que suelen ser agrupadas bajo el vocablo *tradición*. Para poder encontrar cierta unidad nomenclativa en este vocablo que significa cosas tan diferentes, es preciso distinguir en la *tradición* un sentido

²² *Symbolik*, párrafo 38, pág. 356 s.

²³ Si alguno pretende que la Escritura sola basta al cristiano, se le puede preguntar por el sentido exacto de la afirmación. La Escritura sola, *abstracción hecha del sentido que leemos en ella, no es nada sino letra muerta*... La idea de que no deberíamos adoptar en la Tradición sino lo que es conforme a la Escritura es en sí misma poco clara. Reposa sobre una falsa oposición... Allí donde se cree que la Escritura afirma lo contrario de la Tradición, no es ella que lo dice sino que se lo hacemos decir... (*L'unité dans l'Eglise*, p. 49, 51).

²⁴ Utilizamos el *De divina traditione et Scriptura*, Roma, 4ª ed., 1896.

²⁵ Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. Giovanni Perrone. Carlo Passaglia. Clemens Schrader (*Die Überlieferung in der neueren Theologie* t. V), Freiburg, 1962, p. 12, 135.

²⁶ Cf. VGT. SALAVERRI J., en *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, 1950, I, 1. 2, c. 4, a. 2, tesis 18, nº 769-781.

²⁷ FRANZELIN, o. c., tesis 20, *De existentia Traditionum divinarum quae non continentur in Scripturis*, p. 223 s., especialmente p. 235-237.

²⁸ O. c., p. 90.

²⁹ O. c., tesis 21: *Traditio spectari potest tanquam totum, sub se velut partem continens doctrinam Scripturae et de Scriptura*, p. 237.

objetivo, un sentido activo y, finalmente, un sentido complejo o pleno que engloba a los anteriores³⁰. En sentido *objetivo* la tradición se identifica con lo que es transmitido, trátase de una doctrina o de una institución (*doctrina vel institutum*); en este sentido no se conocen los *modos de transmisión* que sólo aparecen cuando al sustantivo tradición añadimos los adjetivos *escrita* o *no escrita*. Estos modos de transmisión son en cambio señalados por el sentido *activo* (*actus sive potius tota series et complexus actuum ac mediorum quibus doctrina sive theoretica sive practica ad nos usque propagata est*). Por último, en sentido *complejivo* o *pleno*, la tradición engloba los dos sentidos anteriores, pero no bajo el mismo título o función. Aquí el *sentido objetivo*, que incluye la misma doctrina transmitida, *seria el elemento material e indeterminado, éste no se entiende sino en cuanto especificado por el elemento formal que son los modos de transmisión* (por escrito o no):

Plenus igitur si Traditio spectetur, considerari semper debet in complexu, obiectum videlicet cum modo Traditionis velut materia cum sua forma quia secus eius conservatio, integritas, vis et auctoritas rite explicari et intelligi nequit, cum hæc omnia a modo Traditionis seu a Traditione activa pendeant³¹.

Es bajo este sentido pleno que la tradición puede subdividirse en un sentido amplio o en un sentido estricto, según se *excluya o no la Escritura como modo de transmisión*. La tradición en sentido *estricto* se distingue de la Escritura directamente, *no en cuanto al contenido sino en cuanto al modo de transmisión* de la verdad revelada³². Es en este sentido que Franzelin llega a definir la Tradición como:

Doctrina fidei *universa*, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti in *consensu costudum* depositi et *doctorum* divinitus institutorum continua successione conservatur, atque in professione et vita *totius* Ecclesiæ sese exerit³³.

Esta noción es la que permite ir al fondo de la cuestión discutida con los protestantes:

Evidenter prior et universalior est illa (quæstio) utrum existat huiusmodi *organon* et *modus propagationis præter Scripturas*, præ altera utrum *veritates* existant propagatæ modo illo a Scripturis distincto...³⁴

Vistas las cosas así, la polémica con los protestantes se reduce a saber si existe un órgano o medio distinto de la Escritura, el cual transmita sin corrupción la verdad revelada. Aquí tal vez esperaríamos que Franzelin dijese directamente que ese órgano o medio es toda la Iglesia (docente y creyente), ya que toda la Iglesia es la Esposa fiel a Cristo, animada por su Espíritu. Pero Franzelin considera más oportuno redu-

³⁰ *O. c.*, tesis 1, p. 11 s.

³¹ *O. c.*, p. 12.

³² *O. c.*, tesis 2, p. 17 s.

³³ *O. c.*, tesis 11, p. 90.

³⁴ *O. c.*, tesis 3, p. 20.

cirse a la Iglesia docente³⁵. Supuesta la existencia de un órgano que transmite infaliblemente la verdad revelada, ya no ofrece dificultad el establecer cuáles son los documentos o *monumentos* que nos permiten entrar en contacto histórico con las expresiones de la Tradición en el pasado. Entre éstos ocupan un lugar privilegiado las obras escritas, en especial las de los *Padres*; a veces también tienen su importancia los documentos no escritos, como las pinturas, esculturas y la arquitectura misma³⁶. Es aquí que Franzelin esboza una distinción de suma importancia. El argumento de tradición, que recurre a tales documentos, no es, ni ha sido nunca de índole meramente histórica, sino dogmática; no se resuelve en una mera certeza histórica, sino en la autoridad del órgano infalible de la tradición, el consentimiento del magisterio infalible de la Iglesia³⁷. Bajo este aspecto los documentos del pasado se encuentran en la misma situación que la Escritura:

Verbum Dei sive in Scriptura sive in monumentis ecclesiasticis contentum, sine dubio est norma credendi universæ Ecclesiæ; sed verbum Dei *explicandum* est norma credendi velut in acti primo, verbum Dei *explicatum* est norma in actu secundo... Hoc ipsum quod dici solet: Scriptura et Traditio (obiectiva, comprehensa in monumentis et documentis) est *regula fidei remota*; Ecclesia (vivens Ecclesiæ magisterium et prædicatio) est *regula fidei proxima*...³⁸

Aquí Franzelin acaba de tocar el gran problema *historia y dogma*, que pocos años después se va a agudizar en la crisis modernista. Uno hubiera deseado que Franzelin abordase aquí el problema de la evolución dogmática (*explicatio verbi Dei*). Pero la cuestión es remitida para otra sección de su obra³⁹.

3. La herencia de Franzelin: Luis Billot⁴⁰

La distinción entre autoridad histórica y dogmática de la tradición y entre la tradición como regla remota y regla próxima de fe, explotada a fondo por Billot, va a ser de suma importancia en la contra-

³⁵ Esto no significa que FRANZELIN no tenga en cuenta a la Iglesia creyente. Ésta aparece ante todo en la misma definición de tradición (... *atque in professione et vita totius Ecclesiæ sese exerit*) y además en la tesis 12, toda ella consagrada a explicar el modo como el consentimiento de los fieles en la doctrina de fe, es criterio de divina tradición (o. s., p. 96 s.) Con todo, es menester reconocer que FRANZELIN, más que reconocer el papel activo de la virtud de la fe en la Iglesia creyente, se coloca en una posición de defensa: la función de los fieles queda reducida a la de obedecer y ser enseñados por el magisterio jerárquico (cf., p. 97-103).

³⁶ O. c., sectio II, *De conservandæ traditionis documentis et instrumentis*, p. 147 a 159.

³⁷ O. c., tesis 10, *De distinctione inter auctoritatem historicam et dogmaticam in testificatione Traditionis*, p. 83 s.

³⁸ O. c., p. 155. FRANZELIN apoya esta distinción en GREGORIO DE VALENCIA, *De Fide*, disp. I, q. 1, punct. 7; SUÁREZ, *De Fide*, disp. 5, sect. 5; STAPLETON, I, XI, c. 15-17. La mente de Gregorio de Valencia parece estar exactamente consignada en la distinción de Franzelin. Sobre el equívoco de esta distinción, cf. infra nota 48.

³⁹ O. c., sectio IV, *De catholicæ doctrinæ explicatione*, p. 244-291.

⁴⁰ El pensamiento de BILLOT sobre la tradición está formulado en una obra escrita

versia con el modernismo católico. Nos referimos al problema *historia y dogma* ⁴¹. El problema tiene como objeto material los *documentos o monumentos* de la tradición, y como objeto formal *el método para interpretarlos*. Hacia fines del siglo pasado el método histórico se fue despojando cada vez más de toda finalidad apologética y teórica, con el fin de conocer el pasado por sí mismo, a partir de criterios metodológicos propios e independientes ⁴². Una de las principales causas que provocaron la crisis modernista fue, precisamente, la aplicación de este nuevo método a los documentos de la Tradición ⁴³.

Es entonces que un grupo de historiadores, exégetas, filósofos y teólogos católicos emprenden la tarea de dar una solución a este problema. La historia de esta tarea ya ha sido trazada en sus grandes líneas ⁴⁴. Dentro de este movimiento tiene gran importancia la solución de Billot, que inspiró, en parte, ciertas fórmulas del magisterio eclesiástico referentes al concepto de tradición ⁴⁵. A nosotros nos interesará destacar aquí la manera lúcida con que Billot lleva a fondo las consecuencias del pensamiento de Franzelin. Según Billot, la Revelación divina (*locutio Dei*) tiene como término tanto (*partim*) una palabra oral, como (*partim*) una palabra escrita. Éstas no se distinguen por el contenido (*verbum obiectivum*), sino por el modo de expresión (*verbum formale*). La palabra escrita es fija, la oral es pasajera (*transit*), y necesita un nuevo modo de transmisión, llamado *tradición*, que la perpetúa en el tiempo. A pesar de esta diferencia, Escritura y Tradición son ambas *la regla de nuestra fe*, ya que ambas contienen la palabra de Dios. Mas la Escritura no es regla de fe por sí sola, pues necesita ser interpretada. Lo mismo *hay que decir acerca de la Tradición*, si la consideramos *como conjunto puramente histórico de testimonios: la Tradición como puro hecho histórico no es regla suficiente de fe* ⁴⁶.

Es menester, pues, recurrir a la Tradición viviente, la cual para Billot se identifica con el magisterio viviente que Cristo confió a los apóstoles y a sus sucesores, la jerarquía eclesiástica.

contra el modernismo, que conoce notables variantes. La primera edición, Roma, 1904, lleva el título *De Sacra Traditione contra novam haresim evolutionismi*; la segunda, Roma, 1907, tiene un nuevo título, *De immutabilitate traditionis contra modernam haresim evolutionismi*. Las ediciones posteriores (1922, 1929) no añaden nada nuevo.

⁴¹ Ver L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)* en *Anal. Greg.*, vol. LXXIII, fasc. Theol. Sect. B, n. 26, Roma, 1954.

⁴² *O. c.*, p. 4. En la nota 16 se cita como ejemplo del nuevo método a CH. DE SMEDT, *Principes de critique historique*, Liège, 1883.

⁴³ *O. c.*, p. 4-5.

⁴⁴ A ello está consagrada la obra que citamos.

⁴⁵ Es notable la afinidad entre ciertas fórmulas del juramento antimodernista sobre la tradición, D. 2147, y las de BILLOT, 2ª ed., p. 24: "...elementum divinum penitus rescinditur, ut traditio nihil plus iam sit aut esse possit quam nudum ac simplex factum, commibus factis historiae accensendum; factum scilicet hominum, sua solertia, sua industria, suo ingenio, scholam Christi apostolorumque eius per succesivas aetates continuantium."

⁴⁶ 1ª ed., p. 5-7.

Pero todavía es menester hacer una distinción: el magisterio viviente puede ser considerado, o en la sucesión de edades, o absolutamente en un momento determinado del tiempo. Bajo el primer aspecto tenemos *la Tradición en su sentido formal (transmissionis doctrinae quasi de manu in manum inde ab apostolis)*. Ésta, aun en cuanto garantizada por la asistencia del Espíritu Santo, no es regla de fe, sino *remotamente*. Bajo el segundo aspecto, la tradición se identifica con el magisterio actual de la Iglesia, y así es *regla próxima de fe*⁴⁷. En la segunda edición de su obra sobre la Tradición, Billot da un paso ulterior: descubre el equívoco en que incurre Franzelin, que incluye en la regla remota de fe tanto a la *doctrina* transmitida como a la *transmisión* misma de la doctrina. Ahora bien, la *doctrina* transmitida *no es regla de fe* sino objeto (material)⁴⁸. *El concepto de regla de fe* queda así reservado a la *sola transmisión y proposición* de la doctrina revelada: la proposición actual es regla próxima, la pasada es regla remota.

4. *La herencia de Möhler: J. R. Geiselmann*

El pensamiento de J. A. Möhler ha vuelto a encontrar resonancia en buen número de teólogos actuales. Entre los trabajos consagrados a explotar las líneas del pensamiento de Möhler sobre la tradición, ocupan lugar prominente los de J. R. Geiselmann, profesor de la universidad de Tübingen. El principal esfuerzo de Geiselmann se ha volcado en la determinación de la relación entre Escritura y Tradición. Las fórmulas más recientes de Geiselmann al respecto⁴⁹, son las siguientes:

La relación entre S. Escritura y Tradición no se deja determinar en forma simple. *En lo referente a la fe*, hay que decir que la S. Escritura y la Tradición se recubren: la Escritura contiene el objeto de la fe, al menos a modo de principio o insinuación. Con esto no enunciarnos el principio de *sola Scriptura*, porque la S. Escritura no se interpreta a sí misma, sino que necesita de la Tradición para su aclaración. Pero *en lo referente a la moral y costumbres* (Sitten und Gewohnheiten) *de la Iglesia*, éstas no se contienen completamente (vollständig) en la S. Escritura, ni siquiera a modo de principio o de insinuación. La Tradición expresó desde el comienzo de esta insuficiencia de contenido (inhaltliche) que presenta la Escritura en cuanto a la moral y costumbres de la Iglesia. Así, pues, en lo que se refiere a la fe hay que sostener: *todo en la S. Escritura y todo en la Tradición*. En lo que toca a la moral y costumbres hay que decir: *parte en la S. Escritura y parte en la Tradición*.⁵⁰

Por *moral y costumbres* Geiselmann entiende aquellas instituciones que se refieren principalmente al culto, como ser bendiciones, formas de administrar sacramentos, etc. Mientras que los reformadores las con-

⁴⁷ 2ª ed., p. 8-9.

⁴⁸ 2ª ed., p. 20, n. 1 (4ª ed., p. 23): "... Si enim de regula agitur, formaliter qua regula est, non oportet considerare id quod est credendum, sed id quod dirigit in credendo per credendi obiecti propositionem."

⁴⁹ Cf. supra n. 8, art. *Tradition* en HThGB II, 1963, p. 686 s.

⁵⁰ O. c., p. 696.

sideraban meramente humanas, la Iglesia las retuvo y veneró. No hace falta decir que la Escritura nada nos dice de tales cosas. Por tanto, en la medida en que nos referimos a esas instituciones, tenía razón la teología católica de controversia al decir que ellas se contienen en parte en las Escrituras y en parte en las Tradiciones. Es a ellas que se refiere el concilio de Trento⁵¹. Allí las cosas tomaron un cariz nuevo cuando el teólogo conciliar Lejay observó que no se trataba de cualquier costumbre o institución sino de aquellas que conciernen a la fe. La complejidad del tema se evidenció más cuando Nachianti, obispo de Chioggia observó que todo lo referente a la salvación se contiene en la Escritura, y por la intervención de Bonucci, general de los Servitas, que sostuvo que toda la verdad evangélica se contiene en la Escritura. Al plantearse así las cosas, el Concilio no quiso dirimir una controversia entre católicos. Por tanto, evitó la fórmula "*partim*" *contineri in libris scriptis*, "*partim*" *sine scripto traditionibus*. De esta manera evitó definir las relaciones entre Escritura y Tradición en lo que atañe a la fe y a las costumbres⁵². La fórmula *partim-partim*, válida en el plano de las costumbres, fue aplicada por la teología postridentina al plano de la fe. Según Geiselmann tuvo gran influjo en ello el pensamiento nominalista del que estaba impregnada esa época. Contra ello clamó Möhler al afirmar: *Iglesia, Evangelio y Tradición coinciden y persisten juntos*.

La investigación moderna se ha encargado de mostrarnos cómo ello es posible. Según el método de la *Formgeschichte*, descubrimos que la Escritura está plagada de fórmulas tradicionales, vale decir que la Escritura tiene la *forma* literaria de la Tradición, o bien que da una idea acerca de la esencia y la forma de la tradición apostólica. Esto aparece sobre todo en cantidad de profesiones de fe, fijadas y acuñadas antes de ser puestas por escrito (*Rom.* 4, 24); asimismo fórmulas culturales (*I Cor.* 11, 23-25), himnos (*Ef.* 5, 14; *Fil.* 2, 5-11), etc. Las mismas muestran a la vez que la tradición apostólica no era algo rígido y mecánico, sino algo viviente confiado al libre juego de la personalidad del apóstol: el único suceso salvador lo encontramos en una multiplicidad y diversidad de testimonios apostólicos⁵³. Pero la tradición no se limita a testimoniar el suceso salvador. Ella abarca también la conducta del creyente, como la costumbre del velo de las mujeres en el culto (*I Cor.*, 11, 3-16)⁵⁴.

No sólo hay coincidencia entre Tradición y Escritura, sino que la hay también con la Iglesia. La tradición eclesiástica no es otra cosa que

⁵¹ *O. c.*, p. 688-689. Nuestro objeto aquí es resumir el pensamiento de GEISELMANN, no el valorarlo. La advertencia valga para los párrafos siguientes.

⁵² *O. c.*, p. 689.

⁵³ *O. c.*, p. 689-694.

⁵⁴ *O. c.*, p. 694.

la recta *intelección* de la tradición apostólica consignada en la Escritura: intelección confiada a una institución *docente*. La transición a la misma está atestiguada en las cartas pastorales (*I Tim.* 4, 62; *Tim.* 3, 10 22), y recibe el nombre de *depósito* (*I Tim.* 6, 20). Así pues, podemos concluir afirmando la unidad entre Escritura, Tradición e Iglesia ⁵⁵.

5. Conclusiones

Al finalizar esta rápida encuesta, nos parece sentirnos perdidos ante la cantidad de distinciones que han ido surgiendo en los autores analizados. No cometamos la ligereza de dejarlas de lado. A pesar del fastidio que puedan engendrarnos, las distinciones son uno de los medios más seguros de los que dispone nuestra pobre razón, cuando desea penetrar el sentido de las cosas que considera, sin quedarse en *intuiciones*, que no son más que vagas abstracciones generalizantes. El peligro no está en la distinción misma. Está en quedarnos sólo con un aspecto de la cosa distinguida, sin considerar el otro aspecto en una síntesis integradora. Confesemos que este peligro existe en los autores analizados.

Un ejemplo de ello puede verse en el pensamiento de la escuela *romana*. A primera vista sus representantes nos dan la impresión de manejar mejor el arte de la distinción. Pero éstas operan en un solo sentido.

Examinemos ante todo, la distinción fundamental que establece Franzelin entre el aspecto objetivo o material y el aspecto activo o formal de la tradición. Indudablemente, ha sido un acierto el advertir que la polémica con el protestantismo se jugaba principalmente en el plano de la *transmisión o proposición* de la doctrina revelada. Es en ese plano que hay que situar directamente la distinción entre Escritura y Tradición y no tanto en el plano objetivo. La *doctrina* transmitida no juega aquí un papel determinante. En esto Billot va más allá que su maestro. Para Franzelin la *doctrina* transmitida conservaba, aunque remotamente, el papel de regla de fe. Para Billot en cambio, la doctrina transmitida no es regla, sino objeto (¿material?) de fe. El concepto de regla de fe queda reservado a la *sola transmisión y proposición de la doctrina revelada*. La proposición pasada es regla de remota.

Se ha llegado de este modo, a no ver en la Tradición sino el aspecto de transmisión o proposición de la doctrina revelada; esto sería la formal en la Tradición. El objeto transmitido (*doctrina vel institutum*) por lo contrario queda en penumbras, como algo vago e indeterminado, sin relieve especial. Aquí ya no interesa hacer distinciones. Da lo mismo que el objeto de la Tradición sea una doctrina o una institución de carácter disciplinar o cultural. No interesa saber *qué* doctrina nos es

⁵⁵ *O. c.*, p. 694-696.

transmitida por las fuentes de la revelación. La doctrina no juega ningún aspecto formal o especificante de la fe. Es puro objeto material. Nos preguntamos si esta posición, de neto corte nominalista, tiene suficiente fundamento a la luz de una teología del objeto de la fe.

Examinemos en segundo lugar la reducción hecha del órgano transmisor al magisterio eclesiástico. Indudablemente que éste es el aspecto que más discuten los protestantes y también los modernistas. Pero no el único. Porque lo que en el fondo se discute, no es sólo la infalibilidad de la jerarquía, sino la indefectibilidad de la fe. ¿Puede la Iglesia fiel traicionar a su Esposo y convertirse en meretriz como la Sinagoga? Pero, aunque la discusión no versara sino sobre la fidelidad de la jerarquía, ¿sería lícito en una síntesis teológica sobre la tradición omitir el papel que juega toda la comunidad de los creyentes en la transmisión y explicitación de la verdad revelada? Aquí vemos nuevamente cómo los discípulos pierden los matices del maestro. Franzelin reservaba una tesis para explicar, en forma más bien defensiva, el papel del consentimiento de los fieles en la conservación y explicación de la doctrina transmitida. En Billot y sobre todo en muchos manuales anteriores a la Bula *Munificentissimus* de Pío XII (A. A. S. 42, 1950, 796) ya no hay tesis consagradas al tema⁵⁰.

A pesar de esas omisiones, las distinciones hechas siguen guardando su valor y deberán ser retenidas en una síntesis final. En este sentido, creemos que guarda un valor excepcional la distinción esbozada por Franzelin y explotada a fondo por Billot, *en cuanto a las formas de transmisión* de la revelación: por meros documentos *históricos*, por un organismo viviente animado por el Espíritu Santo. La distinción puede aclararse con estos conceptos:

La Tradición no es un simple sucedáneo de la enseñanza escrita; no tiene el mismo objeto; no procede únicamente del escrito ni acaba de fundirse en el escrito... Ella se funda sin duda en los textos, pero se funda al mismo tiempo y en primer lugar en otra cosa que en ellos, en una experiencia siempre en acto que le permite seguir siendo, bajo ciertos aspectos, dueña de los textos, en lugar de quedarse estrictamente a su servicio... Si la Tradición no tuviese otro objeto que el transmitir lo que los antiguos pensaron y expresaron formalmente, o si aún, aparte de las ideas reflejas, no hubiese nada que pudiese ser conservado en la vida espiritual del hombre, entonces su tarea se reduciría manifiestamente a luchar contra las alteraciones del tiempo y del olvido. Pero ¿no es posible comprender que haya otro depósito a guardar que pensamientos expresados y comprendidos, y otras maneras de conservarlo que la precisión didáctica de una enseñanza oral?... *Spiritus suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis* (Jo., XV, 26). Así pues aún cosas que han sido dichas pueden tener

⁵⁰ Antes de la definición de la Asunción de la Virgen, algunos teólogos preferían no tocar el tema del *consensus fidelium*, tal vez para no dar la impresión de querer retomar una proposición errónea del modernismo condenada en el decreto *Lamentabili* (D.2006). Sin embargo, ya antes y repetidas veces, el Magisterio había apelado a la *fidelium conspiratio* (Pío XI, bula *Ineffabilis*, CL VI, 842 s.), a la *fides* o al *consensus* de la Iglesia que no se restringe a la Iglesia docente sino que abarca a toda la Iglesia creyente: D. 1821, 787, 791.

necesidad de ser insinuadas por vías nuevas y más íntimas... ¿Cuál es el medio humano, el intermediario normal y natural de tal sugestión? *Servate mandata...* (Jo., XV, 23). Lo que el hombre no puede *comprender* totalmente, puede *hacerlo* plenamente; y es haciéndolo que mantendrá viviente en él la conciencia de esta realidad todavía semioscura para él. "Guardar" la palabra de Dios, es ante todo practicarla; y el depósito de la Tradición, que las infidelidades de la memoria y las estrecheces de la inteligencia deformarían inevitablemente si nos hubiese sido entregado bajo una forma puramente intelectual, no puede ser transmitido en su integridad, más aún, no puede ser empleado y desarrollado si no es confiado a la obediencia práctica del amor..."⁵⁷

Esta distinción entre transmisión documentaria y transmisión viviente de la revelación, ha tenido suma importancia en los teólogos que se pronunciaron por la definibilidad del dogma de la Asunción, a pesar de las lagunas documentarias de este dogma en los primeros siglos^{57a}.

Finalmente creemos que hay que retener y explotar a fondo las distinciones de Geiselman *en cuanto al objeto transmitido*: lo que toca a la fe, lo que toca a las costumbres. Sin llegar a tantas precisiones la escuela de Tübingen ha intuido que era menester llevar el análisis sobre el objeto mismo de la Tradición. La distinción que hace Geiselman es imprescindible si queremos expresar con exactitud la relación entre Escritura y Tradición.

II. HACIA UNA SOLUCIÓN

Por comodidad en la exposición y como punto de referencia hemos elegido algunos autores católicos significativos e incluso hemos hablado de "escuelas". No pretendemos dejar la impresión de que las cosas sean tan simples. Pero a la finalidad de este trabajo no interesa tanto la reconstrucción histórica, cuanto las nociones, las distinciones elaboradas y las tendencias que se reflejan a través de ellas. Creemos no exagerar demasiado al caracterizar la tendencia *romana* como centrada en la Tradición, bajo su aspecto de *transmisión y atestación externa y autoritaria* de la doctrina revelada, y a la otra tendencia como centrada en la Tradición bajo su aspecto *objetivo de verdad o costumbre transmitida*.

Con ello no pretendemos señalar aspectos que se excluyen mutuamente. Pero sí nos interesa subrayar en esto la urgencia de una síntesis. Bajo este aspecto creemos que la encuesta ha sido útil y orientadora.

⁵⁷ M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, en *Les premiers écrits de M. Blondel*, P.U.F., París, 1956, p. 204-210-212. El escrito se publicó originalmente en 1904 en *La Quinzaine*. Para más detalles acerca de las circunstancias que lo motivaron, ver R. MARLE, *Au cœur de la crise moderniste*, París, 1960, cap. 5, p. 152 s. Pedimos excusas por la larga cita. Si no hemos resistido a la tentación, la razón ha sido sobre todo el querer mostrar que aun el filósofo cristiano puede aportar elementos valiosos para elaborar la noción de tradición; cf. supra, nota 10. Agreguemos que éste no es el lugar para analizar y discutir a fondo la noción de tradición en BLONDEL.

^{57a} Cf. J. FILOGRASSI, *Theologia catholica et Assumptio B. V. Mariæ*, Gregor., 31 (1950), p. 323 s. Es una respuesta a B Altaner, quien pretendía una prueba *histórica* del dogma de la Asunción

Pero antes de llegar a una síntesis que integre todos los aspectos del problema, queda todavía un largo camino que recorrer. En efecto, hasta ahora nos hemos limitado a señalar dos aspectos de la noción de Tradición; su aspecto de transmisión—atestación de la doctrina revelada, y su aspecto objetivo de doctrina o costumbre transmitida. Estos aspectos requieren todavía ulterior análisis y coordinación.

El primer aspecto nos presentó la tradición como transmisión y proposición de la doctrina revelada, hecha principalmente por un organismo viviente (el magisterio viviente, la fe viviente de la Iglesia) y secundariamente por documentos o *monumentos* de carácter histórico. Con ello todavía no hemos logrado hacernos ideas precisas. La analogía del *organismo viviente*, plantea una serie de cuestiones que responderemos después.

¿Debe limitarse a las notas que percibimos en el plano puramente vegetativo de la vida, o debe ser purificada y trasladada al plano de la vida del *espíritu*, que es ante todo intelectual y volitiva? En términos más precisos: ¿cuál es la estructura peculiar de esa fe viviente, de ese magisterio viviente de la Iglesia? ¿Nos hacemos una idea de la fe como *virtud* intelectual y volitiva, estructurada por un orden sobrenatural y teologal? ¿Cuál es la relación entre ese organismo viviente y los documentos en cuanto a la transmisión de las verdades reveladas? Finalmente, ¿de qué manera la Escritura nos transmite la verdad revelada?

El segundo aspecto del problema, mucho más que el primero, nos da la sensación de encontrarnos ante una realidad sin asideros por donde poder apresarla. Franzelin tuvo el mérito de señalarla y describirla como el elemento material e indeterminado de la Tradición. Billot, sencillamente, la dejó de lado. Geiselman y otros creyeron deber aprovechar en este aspecto la distinción entre fe y costumbres, en orden a precisar la relación entre Escritura y Tradición.

Sobre este aspecto se va a volcar primero nuestro análisis. Indiquemos los interrogantes que nos plantea el mismo. ¿Es absolutamente seguro que la doctrina transmitida es algo de tal manera indeterminado que no desempeña ningún papel formal y específicamente en el objeto de la fe? ¿La doctrina de fe y las costumbres transmitidas han de ser yuxtapuestas en un mismo plano o, por el contrario, la doctrina de fe y las costumbres o *traditiones* se estructuran como la forma y la materia respectivamente?

En nuestra opinión, el elemento *más indeterminado y material* en la noción de Tradición se halla precisamente en las *traditiones sine scripto*, las cuales, más que relatos orales, son costumbres de carácter cultural y disciplinar. Éstas integran el objeto de la Tradición y de la Fe cristianas sólo en la medida en que pertenecen a la *doctrina fidei*

et morum, la cual tiene un papel *especificante y formal* en la noción de Tradición. Más aún, la *mera proposición* de la doctrina, sea en la Escritura, sea en la enseñanza de la Iglesia no llega a constituir *por sí sola* un elemento formal y unificador, sino más bien un *principio de multiplicidad e indeterminación* en el objeto de la fe. Por consiguiente, *no podremos entendernos* acerca de lo que es la Tradición cristiana, *hasta que no hayamos llegado a precisar qué es exactamente lo que ella nos transmite*. En el caso que se intenten precisar las relaciones entre Escritura y Tradición, esta posición reviste una importancia peculiar. Si queremos, pues, ir de lo más genérico a lo más específico, tendremos que seguir este orden:

- 1 — qué son las *traditiones sine scripto*.
- 2 — qué significa su pertenencia a la *doctrina de fide vel moribus*.
- 3 — cuál es la naturaleza de su origen divino-apostólico y de su transmisión eclesial.

Generalmente, se suele analizar el primer y tercer punto y se pasa por encima del segundo. Y es aquí que comienzan las desinteligencias. Es aquí, por tanto, que se va a volcar la mayor parte de nuestro análisis. Ello explica el plan que desarrollaremos.

Nos contentaremos con resumir brevemente lo que se ha investigado en torno al primer punto, y en cambio nos detendremos largamente en el segundo y tercero.

A. TRADITIONES SINE SCRIPTO

En este punto la encuesta ha sido casi exhaustiva⁵⁸. Digamos ante todo que en el uso cristiano y eclesiástico el vocablo "tradición" (*traditio, parádoxis*) ha conocido variaciones en cuanto a la multitud de significaciones que ha podido englobar. Pero aun cuando se restringió el significado, al menos siempre conotó básicamente a las *traditiones*:

Lejos de ser una creación de la Contrarreforma, la noción de *traditiones (sine scripto traditiones)* es muy antigua. En realidad, junto a la tradición estrictamente dogmática (= *fides, regula fidei*), la Iglesia de los primeros siglos acepta otras tradi-

⁵⁸ Puede verse en CONGAR, *o. c.*, p. 64-73 y notas correspondientes (p. 106-112) una abundante lista de *traditiones* invocadas por los Padres (desde Ireneo hasta León Magno y Juan Damasceno), por S. Tomás, por teólogos contemporáneos a Trento, por la sesión IV de Trento, por ulteriores sesiones de Trento. Ver ahí mismo a continuación (p. 73 s.) una interpretación de la actitud de los polemistas antiprotestantes con respecto al uso de las *traditiones* "Les apologistes catholiques ont le souci de rattacher au dépôt apostolique tout ce que les protestantes attaquent et que, cependant, l'Eglise tient comme un bien sacré, inmemorialment possédé. Ils ne disposent encore que d'une conscience imparfaite de l'intelligibilité historique, et de une conception excessivement logique, peu historique, elle aussi, du développement dogmatique. Dans ces conditions, ils sont portés à mettre au compte des traditions apostoliques orales tout ce que l'Eglise de leur temps, limitée de fait, dans leur consideration, à l'Eglise latine, tient de façon unanime et depuis des siècles..."

*tion*es, que se acercan a la idea de *disciplina* y que tienen gran semejanza con las *tradiciones de los ancianos* del judaísmo. Noción compleja y *poco determinada*, este género de tradiciones comprende *ante todo los usos del culto, las prácticas e instituciones*, aunque también las enseñanzas anejas: así la costumbre de rezar vueltos hacia el oriente, los ritos observados en la administración de los sacramentos, la fecha de la celebración de la pascua, la celebración del domingo, el bautismo de infantes, la práctica de no rebautizar a los herejes... todo esto es computado como tradiciones de origen apostólico, a pesar de *no estar contenidas en la Escritura*. De ahí nació el concepto de *tradiciones sine scripto*, del cual pueden encontrarse huellas a través de los siglos... Cuando los Padres del Concilio de Trento declararon aceptar *pari pietatis affectu ac reverentia* los libros de la Escritura y las *tradiciones sine scripto* parece que se refirieron a las tradiciones de este género...⁵⁹

En sus orígenes paganos, la tradición subrayaba el aspecto social de la verdad religiosa o filosófica; esta no es alcanzada sino a condición de que nos enraicemos en una sociedad (religiosa o filosófica), comulgando con sus mitos, ritos y observancias⁶⁰. En el judaísmo esto conataba particularmente la conexión con la institución de los presbíteros o ancianos⁶¹. Cuando se pasa al uso cristiano, no se deja de advertir la ambigüedad de esta realidad. En caso de conflicto con la Ley de Dios o el Evangelio, llega a adquirir un sentido peyorativo, como puede verse en el vocabulario de Jesús (*Mt.* 15, 1-9; *Mc.* 7, 1-13) y en el de Pablo (*Col.* 2, 8). La vaguedad y ambigüedad del vocablo no llega a ser disipada totalmente en el lenguaje cristiano posterior. Esto a pesar de la lúcida distinción de Ireneo en cuanto al origen y sujeto de la auténtica tradición, esto es, el no aceptar sino aquella tradición *que viene de los apóstoles y que se conserva en las Iglesias a través de las sucesiones de los presbíteros* (*Ad. Haer.* III, 2, 2.). Y también a pesar de la lúcida distinción de Tertuliano entre el elemento irreformable de la doctrina cristiana (*regula fidei*) y las demás cosas de la *disciplina* cristiana que pueden ser objeto de reforma⁶². Muchas de estas distinciones se perdieron luego, sobre todo a partir del siglo V, y con esta vaguedad llegó el vocablo a Trento a través de la Edad Media⁶³.

B. LAS TRADICIONES QUE PERTENECEN A LA FE

Hemos expuesto la tesis de que las *tradiciones sine scripto* pierden su vaguedad e indeterminación en la medida en que estén en conexión con la *doctrina fidei et morum*. Nuestra posición será inteligible sólo en la medida en que aclaremos este punto. Se dirá que cada teólogo

⁵⁹ D. VAN DEN EYNDE en *Problemi e orientamenti*... I, p. 245. Cfr. nota 10.

⁶⁰ Sobre la función de la tradición en el fenómeno religioso *natural*, ver H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Eglise*, p. 147 s. Ver también GEISELMANN, HThGB, art. cit. supra, nota 8.

⁶¹ Ver CONGAR, *o. c.*, p. 13-16, y notas (p. 34), donde se cita una abundante bibliografía.

⁶² Cf. *Virg. Vel.*, 1,3; *Præscr.*, 19, 2-3. Más abajo tendremos la oportunidad de explayarnos largamente sobre el pensamiento de Tertuliano e Ireneo.

sabe lo que hay que entender por ello⁶⁴. Nosotros no tenemos esa impresión. La enseñanza de los teólogos no ha sido siempre muy explícita ni muy unánime al respecto. El orden que seguiremos no es el de una encuesta histórica exhaustiva sobre el tema. Ello corresponde a una obra de más aliento. Pero nos parece que lograremos la finalidad perseguida si nos contentamos con exponer el pensamiento de algunos autores selectos. Nos interesarán las distinciones que ellos elaboraron sobre el tema del objeto de la fe y de la tradición. Ellas arrojarán un poco de luz sobre el oscuro problema que abordamos. Esto equivale a decir que no emplearemos un método histórico sino el método "regresivo" de la teología *positiva*. Partiremos de ciertas precisiones aportadas por el mismo Magisterio de la Iglesia. Luego, en lugar de ir directamente a las *fuentes*, trataremos de ponernos en contacto con las distinciones y nociones elaboradas por los grandes escolásticos acerca del objeto de la fe. Ello nos permitirá deshacernos de cierta mentalidad nominalista que nos impide ver con claridad el verdadero núcleo de la cuestión. Al despojarnos de estas anteojeras nominalistas, podremos ver con mejores ojos el auténtico pensamiento de los Padres antenicenos (Ireneo, Tertuliano) y del mismo Nuevo Testamento⁶⁵.

1. *La doctrina fidei et morum en Trento (D. 783)
y el Vaticano I (D. 1839)*

Cuando en la sesión IV del Concilio de Trento se propuso el tema de las tradiciones, las discusiones que allí se desarrollaron presentaron un cariz que es sumamente ilustrativo para el tema que nos ocupa. Allí, una corriente de Padres y teólogos quería englobar, en el decreto a definir, todas las tradiciones eclesiásticas, dejando a este término en la vaguedad en que había caído en la época⁶⁶. De hecho esta tenden-

⁶³ Ver CONGAR, *o. c.*, p. 66-69, p. 124 s. (y notas, p. 167 s.), 184 s. (y notas p. 199).

⁶⁴ Cf. la respuesta de Mons. Gasser a la enmendatio 45, Coll. Lac. VII, col. 412.

⁶⁵ En el próximo número de la revista analizaremos el pensamiento de los Padres antenicenos (Ireneo, Tertuliano) y del Nuevo Testamento, concluyendo así el estudio del aspecto objetivo de la Tradición. En un número ulterior, Dios mediante, pasaremos al estudio de la Tradición como transmisión de la doctrina revelada.

⁶⁶ Ver el problema en CONGAR, *o. c.*, p. 211-214 y notas (p. 224 s.) Ver también HOLSTEIN, *La Traditions d'après le concile de Trente*, RechSR 47 (1959), p. 367-390. De este estudio tomaremos las citas de las actas del concilio de Trento publicadas por la Görres-Gesellschaft, *Concilium Tridentinum. Diarorum. Actorum. Epistolarum. Tractatum nova Collectio*, Freiburg, t. V, *Actorum pars altera* (ed. Ehses., 1911). Citaremos bajo la abreviatura CT, V. La tendencia a la que aludimos se delinea claramente desde la sesión del 12 de febrero a través del proyecto del cardenal Del Monte, el cual, además de introducir la famosa fórmula *partim-partim*, omite especificar qué tradiciones se consideran. Estas dos características van a reflejarse en la primera redacción del decreto *Sacrosanta* (22 de marzo) y sólo serán eliminadas en el texto definido el 8 de abril. No nos interesa aquí probar la influencia que ha podido tener en esta modificación la intervención de LEJAY (23 de febrero), NACHIANI (26 de febrero) y BONUCCI (27 de marzo).

cia logró reflejarse en la *Professio fidei Tridentina* del 13 de noviembre de 1564 (*Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquiasque eiusdem Ecclesiæ observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector* D. 995). Pero en cambio no tuvo el mismo éxito en cuanto al decreto *Sacrosancta*, definido el 8 de abril de 1546, en la sesión IV. Allí las cosas comenzaron a tomar un rumbo distinto a partir de la oportuna intervención de Lejay S. J. (23 feb.) calurosamente apoyada por Seripando y el cardenal Cervini. Según Lejay, el concepto de *traditiones* es confuso: no todas las *traditiones* tienen la misma autoridad que la Escritura:

Nam illæ que ad fidem pertinent, eadem sunt recipiendæ auctoritate qua recipitur evangelium; aliæ autem non ita, cum earum plurimæ inmutatæ fuerint, ut de bigamis de esu sanguinis...⁶⁷

La autoridad de las *traditiones* no reside en el mero hecho de que sean apostólicas en cuanto a su origen y eclesiásticas en cuanto a su sujeto. Muchas *traditiones*, aun de origen apostólico, han caducado simplemente porque *no pertenecían a la fe*, porque no eran evangélicas. El caso más notable es el decreto del Concilio de Jerusalén que sigue obligando a los cristianos a abstenerse de comer carne sofocada (*Act. XV, 29*). Pero podrían citarse muchos más.

Esto equivale a decir que los criterios *externos de transmisión* oportunamente recordados por los Padres del Concilio e insertados en el texto definido (*traditiones... ab apostolis... continua successione in Ecclesia conservatas*), si bien son necesarios para aclarar las cosas, con todos no son suficientes por sí solos. Para ello es menester añadir el criterio *interno de la doctrina fidei et morum*. La distinción de Lejay fue omitida en la famosa primera redacción del decreto *Sacrosancta* (22 de marzo), que respondía a la primera tendencia arriba señalada⁶⁸. Pero luego fue insertada finalmente en el texto definido el 8 de abril de 1546 (D. 783):

necnon traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes.

No somos de la opinión de que la enmienda constituya algo superficial. Creemos que por encima de la conciencia explícita de los Padres, esa enmienda ha sido providencial.

En efecto, la *doctrina fidei et morum* siempre ha sido invocada cuando se trataba de mostrar los *límites* de la autoridad eclesiástica. Y Congar nos ha dejado una lista significativa de testimonios al respecto⁶⁹. Es esa misma conciencia la que llevó a los Padres del Concilio

⁶⁷ CT, V, p. 13.

⁶⁸ CT, V, p. 31-32.

⁶⁹ O. c., p. 271-278. Ver, entre otros, este significativo texto de Mons. Salas, en el concilio Vaticano: "Potestas Summi Pontificis limitatur iure naturali et divino, limitatur Jesu Christi Domini nostri præceptis et doctrinis, limitatur communi Ecclesiæ bono limitatur conscientia, limitatur recta ratione et sensu communi, limitatur regula fidei et morum" (Mansi, 52, 579-580).

Vaticano I a insertar la fórmula (*doctrina de fide vel moribus*) en el texto que definía la infalibilidad del Romano Pontífice (D. 1839). Como lo hizo notar el mismo relator oficial del Concilio Mons. Gasser, la infalibilidad del Romano Pontífice está limitada no sólo por parte del *sujeto* y de las condiciones de ejercicio del *acto* de la infalibilidad, sino también por parte del *objeto*, esto es, de la *doctrina fidei et morum*⁷⁰.

2. *Pertinere ad fidem a la luz de la teología tomista*

Desde el siglo XIV, la teología nominalista nos tuvo acostumbrados a no ver en el objeto material de la fe (*credibile, enuntiabile*) otra cosa que un conglomerado de dogmas⁷¹. Éstos no presentan otra unidad formal que la de encontrarse propuestos explícita o implícitamente en el canon bíblico y la de ser enseñados por la Iglesia: las famosas *veritates catholicæ*⁷². En la misma *doctrina*, en la misma *verdad creída* no hallaríamos ningún elemento especificante y estructurante del objeto de la fe. La unidad vendría sólo del *hecho de la proposición* de tal doctrina en la Biblia o en la enseñanza de la Iglesia⁷³. Es allí que se va a centrar la controversia con los protestantes. Supuesta esa estructura formal (proposición en la Biblia o en la Iglesia), sería completamente indiferente a la virtud de la fe el adherir a *cualquier* verdad propuesta por la Biblia o por la Iglesia, aunque esa verdad nada tuviese que ver con nuestra salvación, aunque esa verdad consistiese en decir

⁷⁰ Cf. *Coll. Lac.*, VII, col. 401.

⁷¹ Advertimos aquí que no usamos el vocablo *dogma* en el sentido técnico de *doctrina revelada propuesta como tal por la Iglesia*, sino en el sentido más amplio del lenguaje corriente.

⁷² Cf. R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum*, París, 1902: "Attamen in periodo usque ad concilium Tridentinum maxima mutatio status questionis contigit... nunc vero, relicta questione de articulis, ponitur conceptus «veritatis catholicæ» quo nomine omnia credibilia significantur... Rationes huius mutationis status questionis est Nominalismus... Ita Nominalistæ, primo relicta divisione credibilium in articulos, antecedentia et consequentia, imo etiam relicta distinctione S. Thomæ in credibilia per se et in ordine ad alia, omnia credibilia simpliciter et uniformiter sub conceptu logico veritatis catholicæ collegerunt. Non parvi momenti est secundo conceptus nominalisticus fidei. Nam nominalistæ communiter tanquam obiectum fidei immediatum statuerunt aliquam propositionem universalem qua mediante aliæ propositiones particulares crederentur. Ita Durandus... proponit propositionem: Ecclesia regitur a Spiritu Sancto..." p. 79.

⁷³ Es aquí que notamos la diferencia entre los grandes escolásticos y los posteriores. Comentando a S. Tomás (*Summa II*, II, q. 2, a. 6, 3m): *minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adherent doctrinæ divinæ... Unde humana cognitio non fit regula fidei sed veritas divina... CAYETANO* hace esta observación: *Ac per hoc, quamvis universalis Ecclesiæ cognitio non possit errare non tamen ipsa est fidei regula, sed divina doctrina cui innittitur*. El vocablo *regula fidei* presenta en la historia de la teología una curiosa evolución por la que se desplaza del plano objetivo y de la doctrina al plano de su proposición. El giro hacia el sentido moderno puede verse en SUÁREZ (*De Fide*, disp. V, sect. I): *possumus inter proponentes fidem distinguere quemdam proximum et alium remotum... Para SUÁREZ es regla de fe el proponente remoto (Escritura, concilios, etc) en cuanto que está dotado de autoridad. Sobre el concepto en FRANZELIN y BILLOT cf. supra.*

que Dios no ha querido elevarnos al fin gratuito y sobrenatural de la visión beatífica⁷⁴. Fenomenológicamente, la revelación cristiana no presentaría una estructura objetiva distinta de las *revelaciones* de corte *espiritista*.

Si hacemos un esfuerzo para desprendernos de esa mentalidad y nos remontamos a los grandes escolásticos y especialmente a Santo Tomás, veremos surgir una concepción del objeto de la fe y de la revelación distinta de la que solemos tener y que arroja una luz peculiar al problema que nos ocupa.

Según Santo Tomás, el objeto de la fe dice una doble relación: a la cosa creída (*res credita*)⁷⁵ y a nuestra manera de creer. Bajo el primer aspecto, el objeto de la fe trasciende toda modalidad lógico-gramatical (sujeto y predicado, tiempo verbal) no así bajo el segundo (*Summa*, II II q. 1 a 2). De ahí que a su vez la razón formal que unifica el objeto de la fe sea doble. Considerado en su primer aspecto (*ex parte rei credita*), el objeto material de la fe (*credibile*) es determinado y unificado por la Verdad Suma (*Veritas Prima*). En su segundo aspecto (*ex parte nostri*), en cambio la razón formal que unifica los diversos objetos de fe (*credibilia*) es su *inevidencia* intrínseca (*ratio non-visi*) (*Summa* II II q. 1 a. 6 ad 2m)⁷⁶. Es bajo este último aspecto que es posible superar la indeterminación e infinitud que presentan los dogmas de fe en cuanto propuestos explícitamente en la Escritura (o en la

⁷⁴ Sous l'influence des théories *molinistes* (pour les quelles le procédé cognitif de la foi pouvoir être caractérisé en faisant abstraction de notre vocation surnaturelle), et des théories *post-cartésiennes* (... pour lesquelles la foi ne saurait être vraiment justifié que par l'établissement préalable et "scientifique" du fait de la revelation, *sans egard au contenu* de la revelation) de nombreux théologiens modernes se sont habitués à voir dans la foi un procédé cognitif apte à nous faire adhérer à n'importe quelle vérité cachée que Dieu pourrait tirer du trésor de son omniscience pour la proposer aux hommes. Un ARRIAGA, par exemple, n'hésitait pas à dire que Dieu, qui a, en fait, donné pour objet à notre foi notre vocation à la vision divine, aurait pu, tout aussi bien nous révéler notre non-vocation à cette vision... G. DE BROGLIE, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi*, 2e. p., thes. 28, p. 20 (ad usum privatum).

⁷⁵ *Res* no significa aquí *cosa* en el sentido que actualmente damos al vocablo, aun en filosofía moderna. *Res credita*, aquí significa simplemente todos los misterios del Credo, pero no en cuanto afectados por la modalidad lógico-gramatical (vg. puestos en tiempos de verbo presente, pasado, futuro). S. Tomás aquí (II, II, q. 1, a. 2) usa el vocabulario de una célebre controversia medieval, cuya historia ha trazado M. D. CHENU, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II, II, q. 1, a. 2*, en *Melanges thomistes*, Kain, 1923, p. 123 s. La controversia tuvo su origen en ciertas expresiones de S. AGUSTÍN (epist. 102, 12): *Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa variata vel salus ipsa diversa est. Nec quia una eademque res, aliis atque aliis sacris et sacramentis, ideo alias atque alias res, vel alias atque alias salutem oportet intelligi...* Todo esto hay que tenerlo en cuenta para interpretar correctamente el tan mentado ad 2m de este mismo artículo: *actus credentis non terminantur ad enuntiabile sed ad rem*.

⁷⁶ La *ratio non-visi* en el objeto material de la fe (*credibile*) es lo que solemos hoy llamar la *inevidencia intrínseca* y no la que se refiere a la evidencia sea de credibilidad (*credendum est*) sea del hecho de la revelación (cf. II, II, q. 1, a. 4, obj. 2 y ad 2m).

Iglesia) (*ib. obj. 1*), y reducirlos a una estructura fundamental: los *articuli fidei*:

El objeto de fe es la verdad religiosa inevidente (*aliquid non visum circa divina*). Por eso, donde aparece una *inevidencia especial*, allí encontramos un artículo especial; donde en cambio muchos dogmas son *inevidentes por una misma razón*, allí no hay que distinguir artículos. En efecto, si distinguimos el artículo de la Pasión del de la Resurrección, es porque el hecho de que Dios haya padecido presenta una dificultad diferente del hecho de que haya resucitado de los muertos. Pero el que haya padecido, muerto y sepultado, todo esto representa una misma dificultad... y por eso pertenece a un mismo artículo (*ib. corp.*).

En virtud de su estructura interna, los *articuli* pueden ser reducidos a dos principales que constituyen el núcleo fundamental (*substantia articulorum*):

... todos los artículos se contienen implícitamente en algunos fundamentales, como el creer que Dios es (*Deum esse*) y que tiene providencia respecto a la salvación de los hombres (*providentiam habere circa hominum salutem*), según aquello de Heb. XI: *el que llega a Dios tiene que creer que existe y que premia a los que le buscan*. En efecto, en el ser de Dios se incluyen todas aquellas cosas que creemos que se dan en Dios desde toda la eternidad, aquellas en las que consiste nuestra *felicidad*. Asimismo, al creer en la providencia de Dios incluimos todas aquellas cosas que Dios dispensó en el tiempo para nuestra salvación, aquellas que son el *camino para la felicidad* (*ib. a. 7 corp.*)⁷⁷

Es en esta *substantia articulorum*, según Santo Tomás, que debe resolverse *explicitamente* toda fe, cualquiera sea su situación en las etapas de la historia santa⁷⁸. Las distintas etapas de esta historia no afectan a la *substantia*, sino a la *explicatio articulorum*⁷⁹. Ésta ha sido

⁷⁷ *Deum esse* non est articulus fidei sed præcedens articulum nisi cum hoc quod est *Deum esse* aliquid aliud cointelligatur, utpote quod habet unitatem essentialis cum trinitate personarum, et alia similia. Verit., q. 10, a. 12 ad 5m. El *Deum esse* es alcanzado diversamente por la razón sola y por la razón teológica. La sola razón lo alcanza analíticamente como *causa del esse* de las creaturas. La razón teológica (intellectus fidei) lo alcanza sintéticamente como *principio de inteligibilidad que incluye otros artículos de fe*. Mostrar esa inclusión inteligible es la tarea principal de la teología. Esperamos poder mostrar mejor esto algún día.

⁷⁸ *ib. corp.* Cf. II, II, q. 2, a. 5, corp. *infra* reproducido. Para conocer la *substantia articulorum* es necesario un carisma profético, o puede bastar la misma luz de la fe infundida gratuitamente por Dios? Como dato del problema, vaya este curioso texto de la Summa que no tenemos noticia haya sido explotado debidamente: Sicut enim prima præcepta communia legis nature sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam hoc quod est credere in *Deum*, esa *primum et per se notum ei qui habet fidem*: accedentem enim ad *Deum* oportet credere quia est, ut dicitur ad Heb. XI. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei, I, II, q. 100, a. 4, ad 1m; cf. a. 3c et 1m. La necesidad del carisma profético de revelación está en función de la *explicatio articulorum*, vg. el que Dios sea uno y que no haya que rendirle culto de latría sino a Él solo (cf. II, II, q. 174, a. 6 corp.)

⁷⁹ II, II, q. 1, a. 7 corp. Cf. 3 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 5m: Aliquid quod in articulo continetur explicari potest dupliciter. Uno modo secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in communi... Et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis. Et hæc explicatio completa est per Christum; unde eius doctrinæ quantum ad essentialia fidei nec diminuire nec addere

completada por los Apóstoles, no directamente en las Escrituras, sino en Símbolo Apostólico o Credo. Allí todo el mundo, aun los que no pueden consagrar su vida al estudio de las Escrituras, tiene el alcance de la mano y en forma condensada una auténtica teología bíblica ⁸⁰. Por lo mismo, a partir de la era apostólica, todo el mundo tiene obligación de adherir a la *explicatio articulorum* hecha en el Símbolo Apostólico (ib., q. 2, a. 7).

Cuando queremos reducir a una unidad inteligible y orgánica la multiplicidad e infinitud indeterminada de los dogmas (*credibilia*) contenidos en la Sagrada Escritura (y en la profesión de fe de la Iglesia), esta unidad no se resuelve en último término sino en los *articuli fidei* y en la *substantia* de los mismos. En ella se contienen como vimos, *todas aquellas cosas en las que consiste nuestra felicidad y todas aquellas que son el camino para la felicidad*. A esto se reduce el pensamiento de Santo Tomás cuando, en la q. 1 art. 6, se pone la siguiente objeción:

Parece que no hay que distinguir los dogmas (*credibilia*) a partir de artículos determinados y limitados (*certos*). Porque hay que creer todas las cosas que se contienen en la Sagrada Escritura. Ahora bien, éstas, por razón de su multitud, no pueden ser reducidas a un número determinado... (obj. 1).

A esta objeción contesta así el santo doctor:

Entre los objetos de la fe (*credibilia*), algunos son creídos por sí mismos y algunos son creídos no por sí mismos *sino sólo en orden a otros*. Así sucede en las ciencias: hay ciertas cosas que son propuestas por sí mismas, mientras que las demás se proponen para manifestar las primeras. Ahora bien, la fe se ocupa principalmente de *aquellas cosas que esperamos ver* en la Patria (celestial), según aquello de Heb. XI: la fe es el anticipo de las cosas que esperamos. Por lo tanto, a la fe pertenecen por sí mismas (*per se*) aquellas cosas que nos *ordenan directamente a la vida eterna*: como lo son las Tres Personas, la omnipotencia divina, el misterio de la Encarnación de Cristo y otras semejantes. En cambio, hay otras cosas que la sagrada Escritura propone para ser creídas no principalmente, sino sólo en orden a manifestar las anteriormente dichas: así el que Abraham haya tenido dos hijos, el que un muerto haya resucitado por contacto con los huesos de Eliseo y otras cosas que se narran en la sagrada Escritura *en orden a manifestar o bien la divina Majestad o bien la Encarnación de Cristo*. No conviene, pues, distinguir artículos de fe en tales cosas (ad. 1m.).

Notemos la analogía: la *doctrina fidei* (*Sacra doctrina. Sacra Scrip-*

licet... Alio modo id quod in articulo continetur non est articulus sed aliquid concomitans articulum: et quantum ad hoc *quotidie* potest fides explicari et per studium Sanctorum magis explicata fuit. Sobre el vocablo *concomitans* y *consequens articulum* cf. infra, nota 89.

⁸⁰ ...veritas fidei in Sacra Scriptura *diffuse* continetur et *variis* modis et in *quibusdam obscure*; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur *longum studium et exercitium*, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus est necessarium cognoscere fidei veritatem... Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid *manifestum summarie* colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est *additum* sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum. (II, II, q. 1, a. 9, ad 1m).

tura)⁸¹ presenta una unidad orgánica semejante a la de las ciencias⁸²; no todo lo que ella contiene desempeña la misma función. En la *scientia* tenemos ante todo, los principios comunes o axiomas, previos a toda ciencia o dialéctica, que son como el punto de partida y el soporte exterior del sistema⁸³. Tenemos, además, todos los instrumentos dialécticos, entre ellos las analogías, ejemplos e indicios que nos permiten *intuir* los principios propios de las ciencias y que forman como el revestimiento y el colorido de la doctrina⁸⁴. Tenemos, finalmente, los principios *proprios* de tal ciencia particular, los cuales, junto con las conclusiones, constituyen el núcleo y la articulación interior del sistema de la ciencia.

Algo semejante ocurre en la *doctrina fidei* contenida en la Sagrada Escritura y propuesta por la Iglesia. Todo lo que allí se nos propone está en función de nuestra felicidad sobrenatural⁸⁵. Pero no todo desempeña allí la misma función. Tenemos, ante todo, aquellas verdades de fe que forman como el vestíbulo que nos permitirá introducirnos en el interior del edificio. Es decir, por un lado, los *præambula ad articulos*, o sea, verdades religiosas y morales accesibles de suyo a la razón las cuales nos proporcionan las analogías de base para captar el sentido de los misterios⁸⁶; por otro lado, el conjunto de personajes, cosas y sucesos de la historia santa, a través de los cuales captamos los misterios en forma tipológica y ejemplar⁸⁷. Luego, en lo más interior del objeto de la fe, tenemos

⁸¹ Para un estudio de estas nociones en S. Tomás, cf. CONGAR, *o. c.*, p. 127 y n. 24; *Id.*, *Traditio und Sacra Doctrina bei Thomas v. Aquin in Kirche und Überlieferung. Festgabe J. R. Geiselmann* (FRIES-BETZ), Freiburg, 1960, p. 170-210.

⁸² Summa I, q. 1, a. 2. La mejor introducción a este tema la constituyen los trabajos de R. GAGNEBET, *La Théologie de S. Thomas, science aristotélicienne de Dieu*, en *Act. P. Ac. R. S. Thom.*, XI, 1945, p. 219 s. y sobre todo *De natura theologia eiusque methodo sec. S. Thomam*, Roma, 1950 (mimeografiado).

⁸³ Cf. SANTO TOMÁS, *In Post. Anal I*, lect. 17-20.

⁸⁴ Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Topic. I*, tract. 4, cap. 8 y 11.

⁸⁵ SANTO TOMÁS, Summa I, q. 1, a. 1 (cf. I, II, q. 62, a. 3; II, II, q. 1, a. 1; *ib.*, a. 6, 1m.; a. 7 y 8 c.; *ib.*, q. 2, a. 5, etc.)

⁸⁶ Para Santo Tomás la *doctrina sagrada* (*Sacra Doctrina*) revelada en la Escritura y propuesta por la Iglesia contiene *no sólo misterios* que exceden a la sola razón, sino también verdades religiosas (de Deo) y morales, de suyo accesibles a la razón, pero que de hecho, sin ayuda de la revelación serían accesibles a pocos, tras largo tiempo y no sin mezcla de errores. Como tales verdades constituyen el analogado indispensable para entender los misterios, son pues necesarias a la salvación, y por lo mismo, su conocimiento por vía de revelación se vuelve *moralmente* necesario. (Leer atentamente Summa I, q. 1, a. 1 c). De hecho sabemos que la Escritura está plagada de máximas de sabiduría humana y de sentido común. No hay que confundir *præambula ad articulos* de S. Tomás y de gran parte de los escolásticos del s. XIII (G. DE AUXERRE, S. BONAVENTURA) con los *præambula ad actum fidei* de S. ALBERTO MAGNO y la escolástica posterior. Para esto, ver G. DE BROGLIE, *La vraie notion thomiste des præambula fidei*, *Greg.* 34, 1953, p. 341-389; A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg-Basel-Wien, 1962 p. 94-109.

⁸⁷ ...singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur: sed introducuntur tum in exemplum vitæ sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina (Summa I, q. 1, a. 2 ad 2m; cf. II.

los *articuli* que proyectan su luz paradójica⁸⁸ sobre el resto de la doctrina revelada, y a los cuales puede ser reducido todo lo revelado, ya sea por vía analógica y dialéctica (*præambula ad articulos*: personajes y sucesos de la historia santa), ya sea por vía científica y sistemática (*consequentia ad articulos*)⁸⁹.

De esta manera podremos explicarnos cómo la intencionalidad de la virtud de la fe se resuelve en los *articuli* como en su objeto propio y directo:

En el objeto de cualquier virtud hay que mirar dos cosas: lo que es el objeto propio y directo (*per se*) necesario en todos actos de esa virtud; lo que con relación a esa razón objetiva desempeña una función accidental o derivada (*per accidens sive consequenter*); así como al objeto propio de la fortaleza pertenece el enfrentar el peligro de muerte y el atacar de esta manera al enemigo, en razón del bien común: pero el ponerse armaduras y el herir con la espada en una guerra justa, y cosas semejantes, todo eso se reduce sí al objeto de la fortaleza, pero accidentalmente. Así, pues, el que el acto virtuoso sea determinado al objeto propio y directo, es de necesidad de precepto como lo es el mismo acto de virtud; pero el que el acto virtuoso sea determinado a lo que es *accidental* y *secundario* con respecto al objeto propio de la virtud, eso no cae bajo necesidad de precepto *sino en determinado lugar y tiempo*. Ahora bien, el objeto propio y directo de la fe es aquello por lo que el hombre se vuelve bienaventurado... , en cambio, son *accidentales* y *secundarios* con respecto al objeto de fe todas aquellas cosas divinamente reveladas en la Escritura, como el que Abraham haya tenido dos hijos... Por lo tanto, en cuanto al primer género de dogmas, que son los artículos de la fe, el hombre está obligado a creerlos *explícitamente*, por el mismo hecho de que está obligado a creer. Pero en cuanto a los otros dogmas no está obligado a creer *explícitamente*, sino sólo *implícitamente*, o en su *disposición de ánimo* en cuanto está dispuesto a creer todo lo que contiene la divina Escritura; pero esto debe creerlo *explícitamente sólo cuando le conste que se contiene en la doctrina de fe*. (Summa II, II q., a. 5 corp.)

II, q. 1, a. 6 ad 1m, supra citado). Estas ideas han de ser completadas con la doctrina expuesta en la Summa I, q. 1, a. 9-10: La Sacra Doctrina no nos es presentada en forma silogística solamente sino en forma de ejemplo (art. 9) y en forma tipológica (art. 10). Ella equilibra el arte de la distinción y del silogismo con el arte de la analogía. Sobre el sentido *espiritual* en S. Tomás, cf. M.-D. MAILHOT, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, R. Thom., 59 (1959), p. 613 s. Sobre el sentido *espiritual* en los medievales, H. DE LUBAC, *Exegese medievale, les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie, n. 41-42, 3 vol., París, 1959-1960. Ver especialmente el segundo volumen.

⁸⁸ Los *articuli* juegan en la doctrina de fe la función de principios, no en razón de su mayor evidencia a la luz de la razón, sino precisamente en razón de su inevidencia especial. Cf. II, II, q. 1 a. 6 c supra citado. Pero su inevidencia temporal se resolverá en la visión beatífica, en la *scientia Dei et beatorum*, Summa I, q. 1, a. 2 c. y parall.

⁸⁹ In symbolo igitur apostolico omnia principalia et propria continentur, alia vero ut antecedentia et consequentia tantum. Unde Albertus M., Bonaventura, immo etiam S. Thomas (licet sub alio respectu) quærunr, ad quosdam articulos aliæ doctrinæ fidei "reducantur" ut v. g. doctrina de Eucharistia. Ubi notandum est *consequentias* vel *corollaria* secundum sententias scholasticorum non ita in articulis contineri ac si per se solam rationes ex eis deduci possint... S. Thomas similem quandam distinctionem tenet; licet *eam minus expresse proponat*... (R. SCHULTES, o. c., p. 73-74). El *vocablo* usado por S. Tomás en las Sentencias (III, d. 24, a. 2, s. 2; d. 25, q. 2, a. 2, s. 1) desaparece en la Suma. Pero la *idea* es retenida en II, II, q. 1, a. 8 ad 2m, 3m, 6m.

Notemos ante todo que son objeto *indirecto* de fe, no sólo las verdades que juegan una función accidental (*per accidens*) como los *præambula*⁹⁰ y los personajes y sucesos singulares de la historia santa⁹¹, sino también las que juegan una función derivada (*consequenter, secundario*) como los *consequentia ad articulos*⁹². Sólo los *articuli* son aquí llamados objeto directo de fe. Por tanto, *todo lo demás no va a ser objeto de fe sino en la medida en que se perciba su conexión con los "articuli", ya sea por vía de estudio (pertractatio), ya sea por decisión autoritaria (determinatio):*

... a la fe pertenece algo de dos maneras. *Directamente*, como aquellas cosas que nos fueron *principalmente* reveladas, p. e., que Dios es uno y Trino, que el Hijo de Dios se encarnó, etc. Opinar, pues, falsamente de estas cosas implica *ipso facto* herejía, especialmente cuando lo hacemos con pertinacia. *Indirectamente*, pertenecen a la fe aquellas cosas cuya negación implica algo contrario a la fe: como si dijéramos que Samuel no fue hijo de Elcana: de allí se seguiría que la Escritura divina es falsa. Sobre esto podemos tener una opinión falsa sin peligro de herejía *antes* de que se investigue (*consideretur*) o se defina (*determinetur*) que se sigue algo contrario a la fe: especialmente cuando hay pertinacia. Pero si la cosa se aclara (*manifestum*) y especialmente si es definida por la Iglesia... no podemos equivocarnos allí sin incurrir en herejía... De esta manera algunos opinaron falsamente acerca de las Nociones (trinitarias) sin querer sostener algo contrario a la fe... (Summa, I, q. 32, a. 4 c.)⁹³

Así, pues, toda *verdad de fe, propuesta* en la Escritura, *determinada* por la Iglesia o aun *investigada o aclarada* por el teólogo, *no cae bajo el asentimiento de la virtud de fe, sino en cuanto que se halla en conexión*

⁹⁰ "...præcedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens" 3 Sent., d. 24, a. 2, sol. 2; cf. Summa II, II, q. 1, a. 5 c. 3m.

⁹¹ Además del texto que comentamos, cf. II, II, q. 1, a. 6, ad 1m.

⁹² Cf. II, II, q. 1, a. 8 ad 2m, 3m, 6m. La Eucaristía (ejemplo clásico de *consequens articulum*.) como sacramento y como milagro, es aquí presentada como dogma derivado. Otro tanto podríamos decir v. g. de muchos dogmas mariológicos: no son objeto de fe sino indirectamente, por su conexión con los *articuli*. Ellos aquí juegan el papel de regla y control objetivo.

⁹³ Como paralelos citemos a Summa II, II, q. 11, a. 2 y a I Sent. d. 33, q. 1, a. 5. Notemos bien que aquí se habla de conexión con los *articuli* y no con cualquier dogma propuesto por la Escritura o definido por la Iglesia. Para disipar dudas cotejemos nuestro texto con su paralelo de I Sent. (*de illis quæ expresse in articulis fidei continentur, quos scire omnes tenentur*). A. LANG ha hecho resaltar en una serie de trabajos el cambio de sentido que han experimentado de la Edad Media a nuestros días una serie de vocablos como *fides, hæresis, dogma, directe credendum*, etc. Desde los siglos XVII y XVIII se ha impuesto en la terminología antedicha una manera de ver las cosas para la cual sólo interesa delimitar en el campo objetivo de la fe el *grado de certeza* con el que consta que una verdad se halla propuesta por la revelación. Anteriormente se incluía en la *fides* todo lo que tenía que ver con el sentido cristiano y eclesial. Aun la división entre el *directe* y el *indirecte credendum* muestra que esta *fe* no era considerada tanto con relación a la lógica cuanto con relación a la salvación. Podremos deplorar este cambio nocional, pero esto no lo eliminaremos por nuestro desinterés. Podremos tener opiniones diversas: o retener más exactamente la delimitación del campo de la fe sólo en base a la norma lógica de la época moderna, o dar la preferencia al concepto medieval de fe, más amplio y más cercano a la vida que sigue subsistiendo en la conciencia del pueblo católico. *Fundamentatheologie*, Bd. II, *Der Auftrag der Kirche*, München, 1954, p. 271-273 (cf. *ib.*, p. 263, bibliografía con trabajos del mismo autor.)

con los *articuli*⁹⁴. Hemos indicado ya que esa conexión no es necesariamente la del silogismo científico. Pero es *menester dejar sentado que los articuli juegan un papel de control, de regla, de forma especificante en todo objeto de fe*. No todo es indeterminado y material en el objeto de la fe.

Porque en su núcleo más íntimo, en la *substantia articulorum*, encontramos a Aquel ante quien nuestras facultades y todo nuestro ser no pueden permanecer indiferentes. “Porque nos hiciste para Tí, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Tí”. (Agustín, *Confesiones*, I, 1). En el núcleo de la fe se nos descubre Aquel que es nuestra felicidad y salvación suprema; Aquel cuya Sabiduría ha preparado para quienes le aman “algo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni entró jamás en la mente del hombre” (I Cor. 2, 7ss.). Un misterio único y múltiple a la vez que el creyente trata de descubrir a través del *multifariam multisque modis* de los autores inspirados y de la revelación definitiva del Hijo (Heb. 1,1).

Agreguemos que esta manera de enfocar las cosas supone una mentalidad distinta de la que solemos tener cuando tanto católicos como protestantes, abordamos estos problemas, influidos por el nominalismo. Nos hemos habituado a no ver en las verdades de fe (ya sea las propuestas en las escrituras como las definidas por la Iglesia) otra cosa que meros testimonios jurídicos, meras “*auctoritates*”. No hemos subrayado debidamente que esos dogmas encierran una teología, ni que se inscriben en un sistema inteligible que los ilumina. Hemos separado demasiado dogma y teología, testimonio y Verdad, *auditus e intellectus fidei*. Hemos convertido a obispos y fieles en carismáticos puros y a los teólogos en racionalistas puros. No nos asombremos, pues, que tanto el protestantismo liberal como el modernismo católico, hayan sacado consecuencias funestas: los dogmas cristianos son bloques inasimilables sin sentido para la inteligencia, la auténtica fe cristiana es puro sentimiento religioso. Si las cosas no son tan simples, entonces, lo que funda nuestra fe no es un mero testimonio externo autoritario, sino el *testimonium Veritatis Primæ*. No es una pura *auctoritas*, sino sólo aquella que encierra una teología: la teología de los Apóstoles llenos del

⁹⁴ Todavía a comienzos del siglo XIV se conservaba el sentido *stricto* del vocablo *articulus fidei*, como puede verse por este texto de GUY DE BAISSIO (†1313): ... et ita papa potest facere novos articulos fidei; quod verum est in una acceptione huius vocabuli *fidei articulus* id est tale, quod credi oporteat, (...) Nota tamen quod *stricte* appellantur articuli hoc nomine *illi soli qui in symbolo apostolorum continentur*... O este texto que el Papa Juan XXII obligó a suscribir al canonista Jesselin de Casagne: Potest etiam articulum fidei facere (papa) si sumatur articulus *non proprie sed large*, pro illo quod credere oporteat, cum prius ex præcepto Ecclesiæ necessario credere non oporteat... Cf. CONGAR, *o. c.*, p. 272. Para la historia del vocablo en el siglo XIII, ver J. M. PARENT, *La notion de dogme au XIIIe. siècle*, en *Etudes d'hist. litt. et doctr. du XIIIe. siècle*, Paris-Ottawa, 1932, 1^a serie, p. 141-143.

Espíritu Santo en Pentecostés, conservada y desarrollada en la Iglesia hasta el fin de los siglos.

Ésta es ante todo el criterio y la norma de fe... como lo fue para Santo Tomás en el siglo XIII. Indudablemente su vocabulario en lo que concierne al objeto de la fe suena a cosa difícil. Pero el pensamiento sigue siendo valadero e iluminador. Y es menester recuperarlo aunque sea a costa de erudición fastidiosa ⁹⁵.

(Continuad,

RICARDO FERRARA

⁹⁵ S'il est urgent, en dogmatique, de retourner aux sources, cela ne peut signifier un retour en arrière, sautant par-dessus le moyen âge jusqu'à l'antiquité et escamotant le passage par la scolastique. Ce serait dangereux et surtout irréel... Qu'on écarte donc, dans la diffusion du message, l'idiome exangue et aride... Mais de grace qu'on ne sacrifie pas inconsidérément l'aliment doctrinal... G. PHILIPS, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, NRT 85, 1963, p. 235. A una cierta teología *periodística* que hoy día se ha encargado de enfiar sus ataques a la escolástica, habría que advertirle la distinción que aquí hace G. PHILIPS entre teología *escolar*, característica de los *manuales* de dogmática y teología *escolástica*, o *especulativa*, *practicada siempre en la Iglesia y necesaria hoy más que nunca para una fe ilustrada* (ib., p. 234).

LA CREACION DE NUEVAS PARROQUIAS SEGUN EL CONCILIO TRIDENTINO

(IV Centenario: 1563-1963)

El Concilio Tridentino se encontró con la grata sorpresa de que la Constitución "Ad audientiam" (1170) del Papa Alejandro III (1159-1181), elevada al rango de ley universal por su inserción en las Decretales¹, contenía aún la más acertada fórmula canónico-pastoral de divisiones parroquiales; por lo que se contentó con aprobar, renovar y completar dicha ley².

Ya el Concilio de Toulouse (843-4) se había expresado bien claramente en punto a las causas litúrgico-pastorales por las que se deben dividir las parroquias. Pero la consideración beneficiar de éstas turbó un poco la práctica y aplicación de aquella ley conciliar³.

Sin embargo, la claridad se hizo nuevamente con la subida al Pontificado de aquel gran Maestro de las ciencias eclesiásticas, Rolando Bandinelli, con el nombre de Alejandro III (1159-1181). El año 1170 envió una importantísima carta al Arzobispo de York (Inglaterra) (bien podemos llamarla *Carta Magna* en nuestra materia), cuyo contenido y forma son ciertamente preceptivos en orden a la división parroquial. En ella Alejandro III tiene en cuenta y recoge los factores señalados en el Concilio de Toulouse y enriquece esta disciplina con nuevos

¹ *Corpus Iuris Canonici* (ed. Lipsiensis 2, post Æmilii Ludovici Richter curas... instruxit Æmilii Friedberg, 2 vol., Lipsiæ: Tauchnitz, 1879-1881; ed. anastatice repetita, 1928), c. 3, X, *De ecclesiis edificandis et reparandis*, III, 48.

² Sess. XXI, de ref. cap. 4.

³ c. 8, c. 26, c. 36, X, de *præbendis et dignitatibus*, III, V, c. 2, C. 1, q. 3. SCHMALZGRUEBER, F., *Ius Ecclesiasticum Universum* (9 vols., Ingolstadii, 1712; Romæ, 1843-1845, 5 vols.), Lib. V, tit. 2. REIFFENSTUEL, A., *Jus Canonicum Universum* (5 vols., Monachii, 1706), Lib. III, tit. 48. FAGNANUS, P., *Commentaria in Quinque Libros Decretalium* (4 vols., Venetiis, 1697), Lib. III, tit. 48. C. I. C., Lib. III, tit. XXV: *De beneficiis ecclesiasticis* y can. 1421, donde perdura aún la perspectiva beneficiar de la parroquia, aunque reducida a su mínima expresión. Sobre la crisis del concepto de beneficio medieval cf. el excelente trabajo de L. DE ECHEVERRÍA, *Estructura ideal del patrimonio eclesiástico*, en "Revista Española de Derecho Canónico", V (1950), p. 75.

elementos de "hecho y derecho" provenientes de su magna autoridad científica⁴ y pontificia.

El orden de materias a tratar en este tema será el siguiente:

I. *Antecedentes histórico-doctrinales:*

1. Los tiempos de Alejandro III: La Curia Romana.
2. Análisis doctrinal de la Carta Pontificia: Glosas.
3. Enorme influencia de esta Decretal
4. Comentaristas principales de la misma hasta el Tridentino.
5. Conclusiones.

II. *La creación de parroquias en el Concilio Tridentino:*

1. Advertencias preliminares.
2. Principios doctrinales.
3. Conclusiones.

I. ANTECEDENTES HISTÓRICO-DOCTRINALES

1. *Los tiempos de Alejandro III*

Como ambiente eclesiástico-pastoral, se distinguieron por la gran autoridad de los Romanos Pontífices; autoridad que *magis in dies agnita est; exercitium proprii primatus iurisdictionalis directe, immediate, universaliter et relative totaliter exequebatur. Quæ omnia factis historicis, sive internis, sive externis, ordini iuridico inhaerentibus, demonstrantur*⁵.

La suprema autoridad de los Romanos Pontífices adaptó y desarrolló el derecho y las instituciones canónicas con sus Decretales; éstas tenían valor universal, sobre todo, cuando eran incluidas en las Colecciones Auténticas. Desde mediados del siglo XII, concretamente desde el Papa Alejandro III, la Curia Romana atraía hacia sí la solución de los grandes temas disciplinares y pastorales; frecuentemente se trataba de respuestas a las consultas prácticas de los Obispos de todo el orbe católico; otras veces, la Sede de Roma dirimía las grandes interrogantes doctrinales de las famosas escuelas de Derecho.

Estas decisiones, dadas en forma de Decretales, suponían y causaban al propio tiempo una teoría de la ley más cultivada, teniendo en cuenta la gran autoridad teórica y práctica de los Romanos Pontífices de la época⁶.

Ya no es, por tanto, la actividad sinodal, de concilios diocesanos o provinciales la que principalmente elabora estas leyes disciplinares, que

⁴ THANER, F., *Die Summa Magistri Rolandi*, Insbruck, 1874. GIETL, A. M., *Die Sentenzen Rolands*, Freiburg, 1871.

⁵ STICKLER, A. M., *Historia Juris Canonici Latini*, vol. I: *Historia Fontium* (Torino, 1950), p. 218.

⁶ IDEM, *op. cit.*, p. 220.

luego cundían como norma directiva y uniforme, a las demás diócesis y provincias eclesiásticas, sino el Papado, victorioso y purificado en la lucha de las investiduras, representado por figuras de gran talla, incluso científica y jurídica ⁷, como aquel gran discípulo de Graciano y luego Maestro insigne de Bolonia que, una docena de años después de haber finalizado la redacción de la Suma, subía al Pontificado con el nombre de Alejandro III ⁸.

2. *Análisis doctrinal de la Carta "Ad audientiam": Glosa*

El año 1170 escribió Alejandro III, como hemos dicho, una importantísima carta al Arzobispo de York, mandando llevar a cabo la división parroquial en un caso pastoral en que la pregunta al Pontífice había versado sobre si el Obispo estaba *facultado* para ello. La razón del mandato pontificio es clara en base a la misión litúrgico-pastoral de la parroquia:

Ad audientiam nostram noveris pervenisse, quod villa quæ dicitur H., tantum perhibetur ab Ecclesia parochiali distare, ut in tempore hyemali, quum pluvie inundant, non possint parochiam sine magna difficultate ipsam adire, unde non valent congruo tempore ecclesiasticis officiis interesse ⁹.

En la parte expositiva o causal de la Carta Pontificia se contempla el caso de un núcleo de la feligresía que tiene dificultades de acceso a la parroquia, particularmente en determinadas épocas del año, con el consiguiente obstáculo para la participación cultural y sacramentaria en la misma. Por otra parte, se dice, existe la circunstancia favorable de que no ha de faltar el digno sustento para ambos párrocos. Por lo cual:

[...] fraternitati tuæ per apostolica scripta mandamus, quatenus, si res ita se habeat, ecclesiam ibi ædifices, et in ea sacerdotem, sublato appellationis obstaculo instituas [...]

Si vero persona matricis ecclesiæ virum vel opus illud voluerit impedire, tu nihilominus illud opus ad perfectionem deduci, et virum bonum, appellationis cessante diffugio, instituere non omittas, ibid.

La glosa comienza por analizar la razón de ser del título mismo con que es insertado en las Decretales: con razón, dice, se titula "de ecclesiis ædificandis" por la necesidad de edificar nuevas iglesias: *quandoque vero ex necessitate ædificari debent de novo, merito subicitur "de ecclesiis ædificandis"* ¹⁰.

Y no carece de importancia —e incluso actualidad— la advertencia siguiente, según la cual la glosa entiende que ningún perjuicio —o insignificante— es el que se causa a la iglesia mayor (parroquial), cuando

⁷ VAN HOVE, A., *Prolegomena* (2 ed., Mechliniæ-Romæ: H. Dessein, 1945), p. 349.

⁸ ZEIGER, I. A., *Historia Juris Canonici* (Romæ, 1939), I, p. 65.

⁹ C. 3, X, de ecclesiis ædificandis et reparandis, III, 48.

¹⁰ *Glossa ad: de ecclesiis ædificandis et reparandis*, III, 48.

ésta tiene recursos suficientes como para poder prescindir de las obven- ciones de la parte dismembrada; la que, por tanto, podrá erigirse en verdadera parroquia aun contra la oposición de aquélla; oposición que, apoyada en un daño (material) de bienes no necesarios, no será razonable y sí superada por la causa espiritual: *ibid.*

El hecho de que el Papa intervenga en tono preceptivo a favor de esta división parroquial, hace formular al glosador una regla general, también imperativa, según la cual en esta materia *negligentia inferioris suppleri debet per Superiorem*. *ibid.*

Particularmente útil y significativa es la advertencia de la Glosa según la cual ya en Graciano se observa la nueva línea de favorecer a las nuevas parroquias disponiendo que las décimas y oblaciones pertenecan a éstas *rompiéndose*, dice, en Graciano, *el sentir de los capitulares precedentes: a contrario sensu capitulorum præcedentium*. *ibid.* Y tiene razón la Glosa al atribuir esta nueva tendencia a Graciano (+ ca. 1157) quien por su cuenta y riesgo afirmó resueltamente este principio al decir que, una vez hecha la división parroquial, la nueva parroquia quedaba libre de toda obligación decimal y beneficiar para con la iglesia anterior: el reverso pastoral de esta disposición se ve al instante: lo anuncia el propio Graciano: *Hoc nisi fieri posset, multitudo ecclesiarum ad paucitatem redigeretur*¹¹.

En el título 48 del Libro III de las Decretales hay una que, en materia de división parroquial, fue un problema y un obstáculo en su tiempo; hoy resulta del todo anacrónico y superado el escrúpulo de aquel obispo que, por razón del juramento prestado en el dintel mismo de su pontificado, de no enajenar los bienes de los lugares de su diócesis, no se atrevía a erigir nuevas parroquias por división de las existentes. A lo que respondió con vigor el Papa Celestino III (1191-1198): *fraternitati tuæ præsentium significatione mandamus, quatenus illius iuramenti occasione nullatenus prætermittas quin populo indigenti super basilicarum institutione studeas salubriter providere*¹².

Resumiendo la doctrina de la Glosa, diríamos que:

1) siempre que encontramos la locución "potest dividi" significa que por parte del obispo es un acto *lícito*, no es injusto para con el párroco de la existente y afectada por esta división, si ésta se hace en base a una causa pastoral justa;

2) en presencia de ésta, la división es *obligatoria* por parte del obispo, ya que repetidas veces habla la Glosa de una negligencia pastoral imputable al obispo, si ante tal necesidad de las almas, no provee de esta manera: *unde si propter Episcopi negligentiam aliqui perirent, imputaretur ipsi*¹³.

¹¹ C. 53, c. XVI, q. 1, *dictum*.

¹² c. 6, X, *de ecclesiis ædificandis et reparandis*, III, 48.

¹³ *Glossa ad: c. 6, X, de ecclesiis ædificandis et reparandis*, III, 48.

No sería posible poner punto final a la interpretación de este Decreto Pontificio sin mencionar en este lugar algunas observaciones que a título de Glosa expone el célebre intérprete del Decreto de Graciano y profesor de las Decretales en Bolonia, Juan Andrés (ca. 1270-1348):

1ª - Donde se habla de dificultad de acceso a la parroquia y a la participación cultural y sacramentaria en ella, es preciso estar muy atento porque a veces equivale a una imposibilidad moral: *perinde est ac si non possent, quia dicimur posse quod commode possumus*¹⁴. La misma idea desarrolla cuando trata de comentar la dificultad en llegar a la parroquia "congruo tempore": *perinde est, dice, ac si non venirent, ibid.*

2ª - Aduciendo a favor el testimonio del cardenal Hostiense († 1271), y haciéndolo suyo, admite y defiende una excepción a aquella ley tradicional de que *ninguna parroquia sin dote estable*: la excepción no sólo es admisible sino también preceptuada en el caso en que la nueva parroquia sea verdaderamente necesaria: *In casu quo nisi fiat, imminet periculum animarum ut si populus sine confessione et sacris decederet, ibidem*. En cuyo caso no hay que estar calculando demasiado los recursos estables de la parroquia a erigir, sino que agotará todas las posibilidades que hagan la solución viable y practicable: aportaciones de la feligresía, colaboración del Abad del Monasterio, la mesa episcopal, etcétera; finalmente, si todas las hipótesis anteriormente enumeradas fracasan, tampoco entonces es lícito desistir del propósito, antes bien el sacerdote designado como párroco debe buscar la digna sustentación con industria y trabajo de sus propias manos: *quærat sibi [sacerdos] victum artificio: ibidem*. Por si toda esta gama de formas para hacer viable la creación de la nueva parroquia de hecho no triunfara, añade todavía un último recurso: al Romano Pontífice: *quod si de facto exsequi non posset, denuntiet Romano Pontifici, ad quem pertinet communibus utilitatibus providere, ibid.*

3. Enorme influencia de esta Decretal

Adquirió, como hemos dicho, categoría de ley universal, en su forma preceptiva, desde que fue incluida en la Colección Oficial de las Decretales de Gregorio IX (1234)¹⁵. Los obispos cumplieron esta disciplina hasta el Concilio de Trento que, a su vez, no hizo más que confirmar, adaptar y completarla. Hasta entonces, a lo largo y ancho de tres siglos a partir del Decreto "Ad audientiam", se mantuvo firmemente la vi-

¹⁴ JOANNES ANDRÆE, *Super Quinque Libros Decretalium Commentaria* (Venetiis, 1523) ad: *de ecclesiis ædificandis et reparandis*.

¹⁵ c. 3, X, *de ecclesiis ædificandis et reparandis*, III, 48. JAFFE, P., *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (2 ed., correctam et auctam auspiciis Gulielmi Wattenbach curaverunt K. Kaltenbrunner, P. Ewald, Löwenfeld, 2 vols., Lipsiæ, 1885-1888), num. 13.884.

gencia imperativa de esta disposición pontificia y universal, purificándose más y más la puesta en práctica de las divisiones parroquiales, superando toda oposición a ellas, basada en intereses particulares, principalmente económicos, prevaleciendo las causas espirituales y pastorales que —en definitiva— se reducían a las siguientes: necesidad y utilidad de la Iglesia, en general; y, en concreto, el crecimiento geográfico y demográfico de los pueblos y parroquias.

Hasta qué punto el factor demográfico es tenido en cuenta pastoralmente en épocas anteriores, lo dan a entender expresiones tan ricas de contenido como ésta de Juan XXII: *Sane pridem ad divini cultus augmentum et ad salutem populi quem in nonnullis civitatibus ac diocesisbus ita multiplicavit Altissimus, quod in earum singulis singulorum vultus nequibat unicus pastor inspicere, aut alias partes boni pastoris implere*¹⁶.

También en Inocencio IV (1243–1254) encontramos un valioso testimonio de que el crecimiento del pueblo, *si populus crescat*, es factor que debe tenerse en cuenta oportunamente¹⁷.

Misma tendencia a la reforma en lo que se refiere a las parroquias religiosas o encomendadas a religiosos. De ella se habla en una carta del propio Papa Alejandro III a los religiosos y monjes de la Arquidiócesis de York:

Avaritiæ, quæ est idolorum servitus ii debent radices studiosius extirpare qui sæculi vanitatibus renuntiantes, Domino elegerunt in religionis habitu militare... Ideoque, quoniam hoc ex radice avaritiæ et cupiditatis procedit, quam debetis modis omnibus evitare, fraternitati vestræ per apostolica scripta præcipiendo mandamus, quatenus [por motivos de lucro] parochias dividere præsumpsistis, eas ad integritatem pristinam revocetis¹⁸.

Esta carta tendía a evitar (y eventualmente subsanar) abusos lamentables en materia de pastoral y divisiones parroquiales. Y reafirmó la antigua enseñanza de la Iglesia de que todos los fieles y parroquias, incluso las encomendadas a religiosos, estaban bajo la vigilancia y cuidado de un mismo y único Pastor: el obispo de la diócesis.

Asimismo, del tenor de la carta se desprende claramente la conclusión de que la división de parroquias, tanto seculares como religiosas, pertenece solamente al obispo. Con su inserción en las Decretales de Gregorio IX se elevó también al rango y categoría de ley universal y auténtica que se cumplió hasta el Concilio Tridentino que se ocupó de esta materia en la sesión XI, de ref. cap. 4.

Como resumen diríamos que siempre que se vio claro que sólo con la división parroquial quedaba resuelto debidamente el problema de

¹⁶ c. I, de *concessione præbendæ et ecclesiæ non vacantis*, tit. IV in Extrav. Joannis XXII.

¹⁷ INOCENTIUS IV, Pontificis Maximi, in *Quinque Libros Decretalium Commentaria Doctissima* (Venetiis, 1570) ad: *De ecclesiis ædificandis*.

¹⁸ c. 10, X, de *præbendis et dignitatibus*, III, V. JAFFE, *op. cit.*, núm. 13.892.

la atención espiritual de los fieles, dicha división venía en términos de mandato.

4. Comentaristas principales hasta el Tridentino

Son dos los que tienen influencia definitiva en esta materia hasta el Tridentino: el cardenal Hostiense (Enrique de Segusia) († 1271) que tuvo tan enorme influencia y prestigio que de él dependen todos los posteriores, citándolo casi al pie de la letra y no añadiendo variantes de relieve en este tema. Y Nicolás de Tudeschia, llamado también Abad Panormitano († 1450), autor de gran autoridad y significación situado en el inmediato pre-Tridentino; sus escritos significan como el compendio de todo lo más importante que sus predecesores habían dicho y seguía teniendo actualidad¹⁹.

1. — El cardenal Hostiense, al preguntarse por qué razones se han de edificar las iglesias, comienza por constatar y valorar un fenómeno sociológico y pastoral que siempre se tendrá en cuenta en esta materia: el de la superficie cambiante de la demografía cristiana: *si homines mutant se ad aliquem locum de novo fundandum*²⁰. Y en consecuencia hace desde un principio la afirmación de que el obispo puede y debe tenerlo en cuenta en materia de división de parroquias, al igual que la Santa Sede suele tenerlo cuando se trata de dividir las diócesis: *de una terminatione duas facere ex causa [el obispo] sicut una provincia in duas dividitur* [por parte de la Santa Sede]²¹.

También el cardenal Hostiense insiste y aboga a favor de la facilidad de acceso a la parroquia por la influencia benéfica que esto puede tener en la vida espiritual de los feligreses; pero no se trata de una cercanía o acceso meramente material, sino de una facilidad y comodidad calificadas religiosamente: es decir, con respecto a la participación en los oficios eclesiásticos: docencia, culto y sacramentos: *ecclesiasticis officiis: hæc est iusta causa constituendi ecclesiam in alterius parochia, etsi ei fiat aliquod præiudicium*²².

La observación pastoral que hace a renglón seguido concediendo derecho a parroquia a una institución que se haga cargo de los leprosos, contiene una disposición disciplinar que quizás hoy resulte anacrónica como tal; pero no lo es en su base y fundamento bíblico-eclesial: en realidad, se trata de un comentario al canon 23 del Concilio Lateranense III (1170) que dice así:

¹⁹ ZEIGER, *op. cit.*, vol. I, pp. 76 ss.

²⁰ HOSTIENSIS, ENRICUS CARD., *Summa Aurea* (Lugduni, 1568) ad: *de ecclesiis ædificandis et reparandis*, n. 6.

²¹ IDEM, *Lectura in quinque Decretalium Gregorianarum Libros* (Parisiis, 1508^o) ad: *De ecclesiis ædificandis*.

²² IDEM, *ibid.*

Quum dicat Apostolus abundantio rem honorem membrís inferioribus deferendum, e contra, quidam, quæ sua sunt, non quæ Jesu Christi quærentes, leprosis, qui cum sanis habitare non possunt vel ad ecclesiam cum aliis convenire, ecclesias et cæmeteria non permittunt habere nec proprii iuvare ministerio sacerdotis. Quod quia procul a pietate christiana esse dignoscitur, de benignitate Sedis Apostolicæ constituimus ut ubicumque tot simul leprosi sub communi vita fuerint congregati, quod ecclesiam cum cæmeterio sibi constituere et proprio gaudere valeant presbytero, sine contradictione aliqua permittantur habere ²³.

Siguiendo la exposición de esta doble línea: la de las facultades y deberes del obispo en este punto, respecto de las primeras, después de enumerarlas, las resume en una especie de facultad discrecional para construir iglesias en lugares aptos, para unir las que creyere conveniente, para destruir las que no tienen razón de ser ²⁴; en cuanto al deber episcopal, lo enuncia con palabras explícitas: *Unde si videat imminere periculum animarum, debet præponere spiritualia temporalibus, contradictione etiam personæ matricis non obstante* ²⁵.

La Glosa a la Constitución "Ad audientiam" había dicho que si la parroquia nueva a erigir no disponía previamente de recursos estables, no se permitiría su erección. El cardenal Hostiense transcribe esta Glosa, la corrige y hace una salvedad de esta regla: *Hanc Glossam puto corrigendam in casu isto in quo nisi fiat nova ecclesia immineret periculum animarum: puta quia parochiani decedunt sine confessione et sine sacramentis Ecclesiæ: nam in hoc casu non solum periculum animæ populo sed etiam in curato imminet. Sunt ergo rebus animæ præferendæ. Prevideat ergo Episcopus super hoc, cogendo etiam subiectum parochiæ populum... Abbatem... Prepositum... Et si illos paupertas excuset, provideat Episcopus de his etiam quæ percipit, si aliter non potest; nec timeat de accusatione dilapidationis nam in hoc specialiter potest intelligi quod generaliter dictum est in canone: quod nemo potest queri quod captivi redempti sunt cum nemo potest accusare quia templum Dei ædificatum est. Sed et ad hoc tenetur Episcopus, si potest commode. Si aliud fieri non potest, propriis manibus necessaria presbyter sibi quærat...; nec obstaret contrarium iuramentum* ²⁶.

En esta época que estudiamos, previa a la Reforma Tridentina, se tiende a purificar el concepto mismo y la práctica de "beneficio parroquial" y aclarar conjuntamente las ideas sobre enajenación eclesiástica, que, como hemos visto, fue un escrúpulo y —por tanto— un obstáculo para la pronta y oportuna adaptación de la pastoral parroquial.

Ya Bernardo Papiense († 1213), infatigable trabajador en la Curia Romana, al comienzo mismo de la "Compilatio Prima Antiqua" (ca. 1191) nos da un concepto activo y pastoral de beneficio parroquial. Y en

²³ IDEM, *ibid.*

²⁴ IDEM, *Summa Aurea*, loc. cit.

²⁵ IDEM, *Lectura...*, loc. cit.

²⁶ IDEM, *Lectura...*, loc. cit.

el tema “servir al altar, vivir del altar” insiste en este mismo concepto de servicio; en efecto, el mal, según su doctrina, no estaría en la correlación armónica “servir al altar, vivir del altar” sino en lo segundo sin lo primero: *Est autem danda [prebenda], dice, ei qui eam serviendo promeretur, unde Apostolus I Cor. 9, 13; II Tes. 3, 10: qui non laborat, non manducat... Clerici enim alii serviunt Ecclesiæ assidue et diligenter, illi assidue sed negligenter, alii interpolate, alii nullo modo. Qui assidue et diligenter, æqualiter percipere debent (C. XIV, q. 7, c. 1); qui assidue, sed negligenter, percipiunt secundum dispositionem Episcopi (ut C. XII, q. 2, c. 23); qui interpolate, pro merito laboris (ut C. I, q. 2, c. 10); qui nullo modo serviunt, nihil percipiunt* ²⁷.

Y en la misma obra, al hablar de enajenación de bienes eclesiásticos, para evitar toda confusión de ideas en esta materia, que es —como hemos dicho— como el reverso humano de la pastoral, ofuscándola a veces, contiene “tres afirmaciones fundamentales” que son progresivas y como tales las aducimos con mención de honor por lo que contienen de claridad y consecuencias en el orden pastoral:

1) Las posesiones eclesiásticas *pueden* enajenarse, sobre todo, de puertas para dentro en la Iglesia y en concreto dentro de la diócesis; porque *nimirum nulla est ecclesiastica possessio, quæ alienari non possit... nisi sit ea lege data ut non alienetur* ²⁸.

2) Hay ocasiones en que el prelado puede y *debe* hacer esas mismas enajenaciones ²⁹.

3) Enumera las *causas* por las que se hacen lícitamente, y son cuatro: la necesidad, la de piedad, la utilidad positiva y la evitación de inutilidad: *Sunt autem quattuor causæ quibus res ecclesiasticæ licite alienantur: causa necessitatis, causa pietatis, causa utilitatis assequendæ et inutilitatis vitandæ* ³⁰.

Todo lo cual influyó con vigor en la mente del cardenal Hostiense cuando afirma resueltamente que no se trata, por tanto, de “res odiosa” o de “alienatio” cuando de división “parroquial” se trata; escrupulo que tendrá más fundamento in re cundo se trata de división de otros beneficios: prebendas, canonjías, dignidades ³¹.

2. — El Abad Panormitano (1386–1450): Desde mediados del siglo XIV la ciencia canónica hizo pocos progresos: las causas pudieron haber sido, entre otras, las siguientes: el cisma occidental, con general detrimento de estas ciencias sagradas; ausencia de nuevas leyes que proveyesen a las nuevas necesidades de los tiempos; el camino ya trillado que se-

²⁷ BERNARDI PAPIENSIS, *Summa Decretalium* ad librorum manuscriptorum fidem cum aliis eiusdem scriptoris anecdotis edidit Ern. A. Theod. Laspeyres (Graz, 1956), Lib. III, tit. V.

²⁸ IDEM, *ibid.*

²⁹ IDEM, *ibid.*

³⁰ IDEM, *ibid.*

³¹ HOSTIENSIS, *Summa Aurea et Lectura*, in: *de ecclesiis adificandis*.

guían los canonistas perdiéndose en disquisiciones dialécticas ya que de cada texto se deducían remotísimas consecuencias no contenidas en aquél, abandonando el sentido exacto y la aplicación verdadera que a cada instituto eclesial correspondía en el marco propio de tiempo y espacio ³².

No obstante, a fines del siglo XIV nacía en Sicilia Nicolás de Tudeschis, llamado más tarde Abad Sículo o Panormitano; ingresó muy joven en la Orden Benedictina e hizo sus estudios de Derecho en Padua bajo la dirección de Zabarella, llegando a ser profesor de Bolonia (a. 1411) y de otras universidades; Abad en el Monasterio de Messina, más tarde auditor de la Cámara Apostólica y referendario del Papa (1433); finalmente, arzobispo Panormitano (1435) ³³.

Su doctrina: *El Obispo está obligado, dice, a la construcción de nueva iglesia por razón de la indigencia del pueblo; como, por ejemplo, si la iglesia parroquial dista mucho... Y puede el Obispo, por esta razón, añade el Panormitano, substraer algo a la iglesia antigua y conceder a la nueva... Todo ello con causa. Porque al cesar la causa de necesidad, no deben edificarse nuevas iglesias con perjuicio de las existentes* ³⁴.

Dos advertencias más, a modo de explicitación, nos centran mejor en la línea de su pensamiento jurídico-pastoral: la primera, para decirnos que el valor del juramento episcopal, de no enajenar los bienes eclesiásticos, se extiende solamente a las enajenaciones ilícitas, no a las que son *necesarias* en virtud de su oficio episcopal: *nota ultimo, dice, et tene menti quod iuramentum simpliciter præstitum de rebus Ecclesiæ non alienandis, restringitur ad alienationem illicitam, non ad necessaria* ³⁵. Y en la segunda advertencia hace extensiva esta misma licitación para los casos de *utilidad pastoral*; y es que, dice, *la utilidad y necesidad se equiparan en estas materias pastorales: Et eadem ratione puto idem in alienatione quæ fit ad utilitatem Ecclesiæ. Nam necessitas et utilitas in hoc æquiparantur a iure* ³⁶.

Y en los números siguientes abunda en este pensamiento dando primacía a la necesidad de hecho sobre las solemnidades de derecho: *Necessitas facit cessare iuris sollempnitates* ³⁷. Por si hubiere lugar a duda, y en base a esta misma necesidad de la feligresía, volverá a insistir explícitamente que "no hay duda de que el obispo puede construir nuevas iglesias, dotándolas con los bienes de su Catedral" ³⁸.

³² VAN HOVE, *Prolegomena*, pp. 472, 497.

³³ IDEM, *ibid.*

³⁴ Abbatis PANORMITANI, *Commentaria in Tertium Librum Decretalium (Venetiis, 578)*, c. 3, "Ad audientiam", n. 3; c. 6, n. 2.

³⁵ IDEM, *ibid.*, c. 6, n. 3.

³⁶ IDEM, *ibid.*, c. 6, n. 3.

³⁷ IDEM, *ibid.*, c. 6, n. 8.

³⁸ IDEM, *ibid.*, c. 6, n. 14.

Quiere también quede bien clara la afirmación general de que cuando el obispo está respaldado por justa causa de orden pastoral, puede proceder a la división aun en contra de la voluntad del rector o rectores afectados³⁹. Y comenta que *cuando la iglesia matriz abunda en los recursos necesarios, es nulo o módico el perjuicio que se le causa al privarle de los ingresos de la parte dismembrada: et maior ecclesia interim abundabat... nullum vel modicum præiudicium per hoc fieret eidem sine obventionibus villæ*⁴⁰.

Después de sentar bien claro que ante el peligro de las almas debe procederse en esta forma, trata de resolver un problema que el Abad Panormitano juzga distinto e independiente del anterior: el de los recursos para el digno sustento del presbítero de la nueva parroquia; y aquí aduce toda la gama de posibilidades enumeradas por el cardenal Hostiense: oblíguese al pueblo a sustentar a su sacerdote; al Abad... al Prepósito: *istis deficientibus, Episcopus providebit de suo; et si non potest, ultimum refugium erit ut sacerdos quærat sibi victum manibus et industria*. Todo menos abandonar el proyecto de la nueva parroquia que se haya constatado ser necesaria: *Nam penuria dotis non debet Episcopus pati periculum animarum, puta si propter longam distantiam sæpe decedunt homines sine sacris*⁴¹.

Teniendo como guía de sus consideraciones esta misma línea pastoral, y llevándola hasta sus últimas consecuencias, llega a una que no está muy de acuerdo con lo jurídico, con las Decretales en las que, por tanto, admite y apoya una excepción pastoral que ya había sido introducida por el cardenal Hostiense; dice así el Panormitano: *ex quo collige quod ubi de necessitate est ecclesia ædificanda seu construenda, potest construi sine dote ex quo non reperitur modus ipsam dotandi; sic limito c. nemo de cons. d. 1 quod dicit: sine dote ecclesiam non esse ædificandam*⁴².

5. Conclusiones

1. La enumeración de las causas litúrgico-pastorales de división parroquial *no es taxativa* en la época pre-Tridentina que acabamos de estudiar; en efecto, lo real está por encima de lo nocional; los hechos, la debida atención a las almas, sus peligros no son abarcados exhaustivamente por las Decretales y por la ciencia canónica; aquéllas y ésta dejan un amplio margen discrecional a favor del obispo.

2. La distancia y las dificultades de acceso en orden a la participación cultural y sacramentaria en la parroquia; la necesidad de atender en forma especial a los leprosos que viven juntos; la superficie demo-

³⁹ IDEM, *ibid.*, c. 6, n. 16.

⁴⁰ IDEM, *ibid.*, c. 3, n. 1.

⁴¹ IDEM, *ibid.*, c. 3, n. 7.

⁴² IDEM, *ibid.*, c. 3, n. 7.

gráfica cambiante; las edificaciones en sitios apartados y, en general, la necesidad, utilidad y hasta la comodidad de los fieles son otros tantos motivos tenidos en cuenta por las Decretales y elaborados por la ciencia canónica de la época: constatación de la realidad pastoral; valoración de los peligros y necesidades; ordenación canónica apropiada alcanzaron su época áurea hasta mediados del siglo XIV, apagándose después por las razones apuntadas, haciéndose desear más y más una espiritualidad y reforma pastorales que encuadraron y definieron las líneas de la Reforma Tridentina.

3. La presencia de las causas canónicas (en el sentido litúrgico-pastoral y sociológico señalados) es necesaria para que intervenga el obispo dividiendo parroquias y creando nuevas: para la *validez*, porque sin causas no tiene facultades; para la justicia y *licitud*, porque se rozan muy de cerca los intereses, espirituales y materiales de las iglesias y rectores anteriormente constituidos. En el caso difícil, hoy no tan probable, de que el párroco anterior no tuviera digna sustentación sin los ingresos de la parte que, por imperativos de la necesidad espiritual se divide, la división viene, sin embargo, en términos de precepto: eso sí, se enumera una larga serie de obligados a sustentar a ambos párrocos: *in solidum* o *pro rata*. Los principales obligados son los feligreses: *laicorum interest istud cum ibi percipiant sacramenta* había dicho el cardenal Hostiense refiriéndose a esta misma obligación de sustento a su sacerdote.

4. Los efectos son dobles: *permisivos*, en el sentido de que la presencia de dichas causas faculta al obispo a proceder a dividir las parroquias a pesar del perjuicio proporcionado que se pueda causar a la parroquia matriz y su párroco. *Preceptivos*, por cuanto la división viene impuesta al obispo en términos de mandato: mandato que tiene su base y fundamento en la naturaleza misma de su oficio pastoral en relación con las exigencias de las almas que ha de apacentar.

5. No es *res odiosa* ni es *alienatio* la división parroquial cuando se lleva a cabo en base a las causas anteriormente citadas. Lo es cuando, por el contrario, obedece a intereses menos nobles y hasta inconfesables: económicos, acepción de personas, nepotismo, simonía, venganza, etcétera.

6. Finalmente, primacía del criterio pastoral y sociológico en la elaboración de la ley parroquial en esta materia; y, por tanto, a la hora de la interpretación de la misma; distinción entre las constantes y variantes de la tesis parroquial; flexibilidad y adaptación de la legislación en lo segundo, firmeza y estabilidad en lo primero; y... la caridad en todo: el IV Concilio Ecuménico de Letrán (1215) confirmó el principio parroquial incluso en el Decreto concerniente a la confesión y

comunión pascuales⁴³. Insistieron en ello las Decretales de Gregorio IX (1234):

Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno confiteatur fideliter *proprio sacerdote*... suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiæ Sacramentum⁴⁴.

Lo que acabamos de subrayar en el texto es precisamente lo que constituyó verdadero problema y hasta conflicto entre los párrocos y algunas Órdenes Religiosas, principalmente Mendicantes. Fue San Buenaventura quien intervino eficazmente en la conciliación de las dos interpretaciones extremas, con un Opúsculo titulado: *Quare Fratres Minores prædicent et confessiones audiant* y cuya consideración final puede también cerrar las nuestras en la misma materia: ...*rigor iuris positivus, dice, ubi expedit servandus est; ubi autem salutem impedit, remittendus est... Quod enim pro caritate institutum est, contra caritatem non debet militare. Amen. Et sic est finis illius questionis*⁴⁵.

II. LA CREACIÓN DE PARROQUIAS SEGÚN EL CONCILIO TRIDENTINO

Como hemos visto en las páginas que preceden, la Reforma Tridentina, como todas, no surgió por generación espontánea. La precedieron Decretos Reformatorios de Concilios particulares y Romanos Pontífices. De unos y otros hemos hablado ya⁴⁶. Pero nuevamente hacía falta más claridad en la disciplina eclesiástica, más vigor en la orientación pastoral y —sobre todo— la puesta en práctica de los acuerdos conciliares.

El Concilio Tridentino (1545–1563) fue convocado por el Papa Paulo III (1534–1549) y comenzó el 13 de diciembre de 1545. Durante el mes de marzo de 1547, tuvo que trasladarse, por razón de la peste, a Bolonia, donde en 1549 se suspendió. Fue el Papa Julio II (1550–1555) el que convocó de nuevo y celebró seis sesiones más en Trento a partir del día 1º de mayo de 1551 hasta el 28 de abril del siguiente año, quedando nuevamente suspendido. Congregados por tercera vez los Padres Conciliares bajo el pontificado de Pío IV (1559–1565) celebraron las nueve últimas sesiones, concluyéndose con ellas el Concilio mismo el día 4 de diciembre de 1563.

Diez de las 25 sesiones (5, 6, 7, 13, 14, 21, 22, 23, 24, 25) junto a los Decretos dogmáticos tuvieron sus respectivos Decretos disciplinares, *de reformatione*, en los que se trató: del clero secular, de los derechos y principalmente de las obligaciones de los Obispos y párrocos en la

⁴³ Sess. XIII, *de ref.*, c. 9; sess. XIV, *de ref.*, c. 8.

⁴⁴ C. 12, X, *de pœnitentiis et remissionibus*, V, 38.

⁴⁵ *Opúsc. XIV: Quar.* tom. VIII, p. 375 ss.; citado por K. RAHNER, *Escritos de Teología* (Madrid: Ed. Taurus, 1961), vol. II, pp. 325 y 336.

⁴⁶ Cf. Rev. "Teología" I (1963), pp. 143–161.

cura de almas, de la preparación del clero, de los beneficios y de la digna sustentación del clero, de la vida de los clérigos, del clero regular, de la puesta en práctica de los Decretos reformatorios.

Los Decretos del Concilio Tridentino fueron aprobados por Pío IV en la Bula *Benedictus Deus*, del 26 de enero de 1564. Todas las leyes universales contrarias a la disciplina Tridentina fueron abrogadas ⁴⁷.

1. Advertencias preliminares

El Concilio Tridentino, si bien no consiguió el propósito de unión de las Iglesias divididas, logró no poco en orden a purificar sus propias estructuras. Así en la sesión XXI, en la que se trató de nuestra materia, en un cuadro doctrinal de sacerdocio y parroquia, la primera preocupación del Concilio se orientó a descartar totalmente del clero hasta la menor sospecha de avaricia y simonía. No en vano estaban todavía en carne viva las disposiciones de Paulo IV, de fecha reciente, en toda su vigencia imperativa, con unas medidas rayanas en violencia contra la simonía y cuanto se le pudiera parecer ⁴⁸.

Comienza, pues, prohibiendo a los obispos aceptar, por conferir órdenes a lo tonsura misma, cualquier ofrenda o donativo, así como por expedir Letras Dimisoriales o Comendaticias, y por toda otra causa o pretexto ⁴⁹.

El capítulo 2 de esta sesión XXI, *de reformatione*, apuntó a exterminar otro abuso igualmente lamentable y poner fin a lo que nosotros podríamos llamar, dice el citado autor Fliche-Martin, el *proletariado eclesiástico* ⁵⁰. Nos sorprendemos, a la vista de nuestras costumbres actuales, al constatar que, a veces, incluso habitualmente, se conferían beneficios a quienes todavía no poseían las órdenes necesarias para desempeñar los oficios beneficiales, a condición, naturalmente, de que se hicieran ordenar en un plazo determinado de tiempo. La razón de esta costumbre era la siguiente: en aquellos tiempos se pensaba que sólo el beneficio eclesiástico podía dar a un clérigo la garantía de la digna sustentación. De donde, conferir órdenes a un candidato pobre, no previendo para él un beneficio, era, en aquella mentalidad, exponerlo a deshonorar su sacerdocio por el ejercicio de la mendicidad o de cualquier oficio poco compatible con su dignidad sacerdotal ⁵¹.

En el capítulo 3 de esa misma sesión XXI, los obispos fueron real-

⁴⁷ STICKLER, A. M., *Historia Iuris Canonici Latini*, vol. I: *Historia Fontium* (Augustæ Taurinorum, 1950), p. 288.

⁴⁸ A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, 17. *L'Eglise à l'époque du Concile du Trent* par L. CHRISTIANI (Bloud et Gay, 1948), p. 192.

⁴⁹ IDEM, *ibid.*

⁵⁰ IDEM, *ibid.*, p. 193.

⁵¹ Æ. L. RICHTER-I. F. SCHULTE, *Canones et Decreta Concilii Tridentini. Accedunt S. Congregationis Card. Conc. Trid. interpretum declarationes* (Lipsiæ, 1853) ad Sess. XXI, *de ref.* cap. 4.

zados con facultades apostólicas en orden a triunfar, en esta tarea de renovación parroquial, contra eventuales oposiciones provenientes de la exención religiosa.

Esta misma delegación apostólica les había sido concedida para obligar a los rectores de parroquias o a sus patronos a que, cuando éstas llegaban a ser muy numerosas en feligresía, añadieran coadjutores en número suficiente para atender a las necesidades espirituales —docentes, culturales y sacramentarias— de todos los fieles; o bien se dividieran las parroquias allá donde la distribución de población las exigiera, dividiendo al mismo tiempo los recursos de la iglesia matriz ⁵².

Así fue que los Obispos, decididamente restablecidos en el Tridentino en toda la amplitud de su dignidad primitiva, de la que los abusos de la exención los habían despojado y debilitado en algún sentido, podían y debían emprender la tarea de ejecutar, de llevar a la práctica la reforma disciplinar del Tridentino ⁵³.

Sobre la división de parroquias se habló en la sesión XXI, *de ref.* cap. 4. Ya hemos visto, como contexto y ambientación conciliar, el tema que trataron en los tres capítulos precedentes de dicha sesión. Una segunda advertencia es preciso apuntar aquí: y es que previa a la división de las parroquias es la delimitación de las mismas. Trento insistió mucho en ella. En el siglo XVI muchas parroquias no habían delimitado sus fronteras aún ⁵⁴. Al Concilio de Trento no agradó tal situación y emitió un Decreto sobre organización parroquial, que fue recibido con júbilo, mandando poner remedio a aquella situación confusa:

In iis quoque civitatibus, ac locis, ubi parochiales ecclesie certis non habent fines, nec earum rectores proprium populum, quem regant, sed promiscue petentibus sacramenta administrant, mandat S. Synodus Episcopis pro tutiori animarum eis commissarum salute, ut, distincto populo in certas propriasque parochias, unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent, qui eas cognoscere valeat, et a quo solo sacramenta suscipiant, aut utiliori modo, prout loci qualitas exegerit, provideant. Idemque in iis civitatibus ac locis, ubi nullæ sunt ecclesie parochiales quamprimum fieri curent; non obstantibus quibuscumque privilegiis et consuetudinibus, etiam immemorabilibus ⁵⁵.

La verdad es que un siglo más tarde, y aún dos, varias Decretales Pontificias tuvieron que ir insistiendo a los obispos que la prescripción Tridentina seguía en toda su vigencia imperativa: así lo hicieron Inocencio XIII (1721–1724), en la Const. *Apostolici ministerii*, del 23 de mayo de 1723, n. 14 ⁵⁶; Benedicto XIV (1740–1758) en la Const. *Ad militantis*, del 30 de marzo de 1742, nn. 11 y 16 ⁵⁷; y, finalmente, el

⁵² IDEM, *ibid.*

⁵³ FLICHE-MARTIN, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁴ WERNZ, F. X., *Ius Decretalium* (ed. 3, Prati, 1915), II, n. 821.

⁵⁵ Sess. XXIV, *de ref.*, cap. 13.

⁵⁶ *Codicis Iuris Canonici Fontes*, cura Emmi. Petri Card. Gasparri editi, 9 vols.

Código de Derecho Canónico al decir: *Dividase el territorio de cada diócesis en partes territoriales distintas, asignando a cada una de ellas su iglesia propia con su población determinada y poniendo al frente de ellas un rector especial para pastor propio de la misma para la necesaria cura de almas*⁵⁸.

2. Principios doctrinales

Y abordamos el tema del capítulo 4 de la sesión XXI cuyo Decreto de *reformatione* se refiere a que los sacramentos sean administrados por conveniente número de sacerdotes y —en consecuencia— se habla de la división de parroquias.

*Los Obispos, se dice en una primera parte del Decreto, incluso como Delegados de la Sede Apostólica, en todas las iglesias parroquiales o bautismales, en las que la población es tan numerosa que un solo rector no pueda atender suficientemente a la administración de los sacramentos y realizar el culto divino, obliguen a los rectores, o a quienes corresponda, a hacerse valer, para estos ministerios, de tantos sacerdotes cuantos sean necesarios para la debida administración de sacramentos y atención del culto divino*⁵⁹.

*Y en aquellas parroquias en las que, por razón de las distancias o dificultades, no pueden los feligreses sin gran incomodidad concurrir a la parroquia para recibir los sacramentos y participar en el culto divino, pueden los Obispos erigir nuevas parroquias, aun contra la voluntad de los párrocos afectados, en la forma señalada por la Constitución "Ad audientiam" del Papa Alejandro III*⁶⁰.

Las últimas líneas de este mismo Decreto Disciplinar de Trento dan a entender con elocuencia con qué vigor y eficacia quisieron lograr los Padres Conciliares la puesta en práctica de esta pastoral parroquial así concebida. En efecto, manda el Concilio a los obispos que a estos nuevos párrocos, puestos al frente de las nuevas parroquias, se asigne una cóngrua porción que, a juicio de los mismos obispos, sea garantía de digna sustentación, tomada de bienes que —no importa en qué forma— pertenecen a la iglesia matriz; insiste el Concilio en que los obispos pueden urgir y forzar en este punto al pueblo a que suministren al sacerdote cuanto sea necesario para el digno sustento de su vida⁶¹.

Romæ (postea Civitate Vaticana): Typis Polyglottis Vaticanis, 1923-1939 (vols. VII, VIII, IX, ed. cura et studio Emmi. Iustiniani Card. Serdñi), vol. 1, n. 280. En adelante: "Fontes".

⁵⁷ "Fontes", I, n. 326.

⁵⁸ *Can.* 216, 1.

⁵⁹ HARDOUIN, J., *Acta Conciliorum et Epistula Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum* (12 vols., Parisiis, 1714-1715), *Concilia*, vol. X, c. 123: Sess. XXI, de ref. c. 4.

⁶⁰ Sess. XXI, de ref. c. 4.

⁶¹ *Ibid.*: Buena prueba de esta misma firmeza son las palabras finales de este texto tridentino: *Quacumque reservatione generali vel speciali, vel affectione, super*

Si nos atenemos sólo a la letra y expresión explícita del texto conciliar, parece ser que los Padres Tridentinos pensaron como causas exigitivas de nuevas parroquias solamente la distancia o dificultad que no sin gran incomodidad permiten a los fieles el acceso a la parroquia en orden a recibir los sacramentos y participar en el culto y oficios divinos. Así lo interpretan Y. Daniel y G. Le Mouel⁶² refiriéndose a este mismo capítulo Tridentino y haciendo exégesis del mismo: *L'établissement de nouvelles paroisses n'est envisagé que dans les régions où ces dernières sont trop étendues géographiquement, c'est-à-dire, à la campagne.*

Hacen falta nuevas parroquias, dicen los citados autores abundando en el comentario Tridentino, en determinadas regiones donde las personas de edad, las mujeres, las personas débiles tienen el peligro de faltar habitualmente al culto divino y a los sacramentos; donde por razón de la distancia o dificultades los enfermos corren riesgo de morir sin los últimos sacramentos; donde los niños recién nacidos pueden quedar sin bautismo; la distancia, dicen, es mencionada en el Tridentino en un primer plano de causas; pero a ella se debe añadir la dificultad de caminos intransitables, principalmente en invierno; la de los torrentes que desbordan, los ríos sin puentes, etc.⁶³

Y resumen el espíritu de esta legislación Tridentina en la forma siguiente:

Ainsi l'établissement de nouvelles paroisses est subordonné à l'administration des "sacramenta". Celle-ci doit être commode et facile et les conditions dans les quelles sont reçus les sacrements décident en définitive de la création des paroisses nouvelles.

Une formule résume l'esprit de l'ancien droit sur cette question: ...que le service divin y gagne et n'y perde pas "ut servitium divinum augeatur, non minuatur"⁶⁴.

Según este testimonio, acorde con la interpretación de los demás autores, el último análisis del capítulo IV de la sesión XXI del Tridentino da como resultado que, en definitiva, no es la distancia en sí misma la causa exigitiva de división parroquial; ni siquiera la dificultad de acceso a la parroquia, rural o urbana; ni la grave dificultad de hacerse presente en ella; sino *en orden a la participación cultural y sacramentaria en la parroquia*. De donde el valor religioso de la causa se centra, como en su término propio, en esto; pudiendo, por tanto, darse, sobre todo en las parroquias urbanas actuales, sin la distancia.

Y no hubo que esperar a la sociología moderna para descubrir tal

dictis ecclesiis non obstantibus. Neque huiusmodi ordinationes et erectiones possint tolli nec impedi ex quibuscumque provisionibus, etiam vigore resignationis, aut quibusvis aliis derogationibus vel suspensionibus.

⁶² Y. DANIEL et G. LE MOUËL, *Paroisses d'hier... Paroisses de demain* (Paris: Grasset, 1957), p. 182.

⁶³ IDEM, *ibid.*

⁶⁴ IDEM, *ibid.*

conclusión; ésta se encuentra entre las primeras interpretaciones del Tridentino; por ejemplo, en la de aquel insigne autor que se llamó Agustín de Barbosa (1589–1649), quien afirma a este respecto: *Ubi de necessitate est ædificanda ecclesia propter periculum animarum ex abundantia populi, et non est unde possit dotari, teneri parochianos providere rectori de victu*⁶⁵. Y en otra de sus obras añade: *Quod parochias novas erigendi iusta causa videtur incommoditas populi ad recipienda sacramenta et audienda divina officia*⁶⁶. Y en la Sagrada Congregación del Concilio bien pronto adquiere carta de naturaleza esta interpretación al decirse por boca del Secretario de la misma:

Undecumque enim proveniat magna difficultas percipiendi sacramenta, dicitur subesse iusta causa erigendi novam parochiam, ut ex dictis patet. Ideoque Concilium Tridentinum in Sessione XXI, cap. 4 alternative loquitur ibi: "Ob locorum distantiam sive difficultatem, ita ut propterea alterutrum sufficiat"⁶⁷.

Esto nos lleva como de la mano a la consideración del otro tema parroquial abordado por el texto Tridentino que comentamos: el del excesivo número de la feligresía de una parroquia y las soluciones que se deben adoptar en tal caso.

¿Qué entendió el Tridentino por parroquias numerosas y qué aplicación tuvo la solución apuntada por aquel Concilio al decir que se añadan coadjutores en número suficiente para la debida atención del culto y de los sacramentos?

En la época del Concilio de Trento, dicen los citados autores Y. Daniel y G. Le Mouel, las ciudades italianas no son muy populosas y la mayoría de los obispos participantes a dicho Concilio son de Italia. La población de Roma, en aquellos tiempos, se estima no sobrepasaba los 160.000 habitantes y había 132 parroquias, lo que hace un promedio de 1.200 por parroquia.

El obispo de París podía haber planteado ya el problema de la superpoblación de las parroquias urbanas, tomando ejemplo de la capital francesa, cuya población oscilaba en aquel tiempo entre los 300.000 y más, quizás: para los que contaba solamente con 39 parroquias. Mas los obispos franceses llegaron con retraso⁶⁸ y no estuvieron presentes en el Decreto de reforma del capítulo 4, Sesión XXI⁶⁹. De ahí que la

⁶⁵ BARBOSA, AUGUSTINUS, *Collectanea doctorum qui in suis operibus Conc. Tridentini loca referentes illorum materiam incidenter tractarunt* (Lugduni, 1721), ad Sess. XXI, de ref. c. 4.

⁶⁶ IDEM, *Iuris Ecclesiastici Universi Libri Tres* (Lugduni, 1718), Lib. II, cap. 2, n. 6.

⁶⁷ FAGNANUS, PROSPER, *In Librum Tertium Decretalium* (Venetiis, 1729), ad cap. 3 "Ad audientiam".

⁶⁸ THEINER, AUG., *Acta genuina ss. œcumenici Concilii Tridentini* (Zagabriæ, 1874), vol. II, p. 169.

⁶⁹ FLICHE-MARTIN, *op. cit.*, p. 202. Cf. también abundante información sobre estos temas en SWOBODA, Heinrich, *Grosstadseelsorge. Eine pastoral-theologische Studie* (Ratisbonne: Pustet, 1911). Existe versión española de J. Moragues, *La cura de almas en las grandes ciudades* (Barcelona, Gustavo Gili, 1921, 2ª ed.), cf. pgs. 245 ss.

superpoblación de las parroquias urbanas no fue prevista y considerada en aquel Concilio, al menos explícitamente, como causa pastoral cuya solución urgiera *dividir* la parroquia misma; bastaba, más bien, a su juicio, *añadir coadjutores* para la debida administración de sacramentos y celebración del culto divino: Ses. XXI, de ref. cap. 4:

Le concile considère donc la surpopulation des paroisses urbaines comme un fait exceptionnel. Il estime que l'adjonction des prêtres supplémentaires dans les paroisses trop peuplées est un remède suffisant pour rétablir l'équilibre de la charge d'âmes et l'accroissement de la population n'est pas considéré comme une cause suffisante de division ou d'établissement nouveau ⁷⁰.

En el Código de Derecho Canónico se incorpora plenamente, junto a la causa de distancia, la del excesivo número de la feligresía: *nimia paræcianorum multitudo, quorum bono spirituali subveniri nequeat ad norman can. 476, 1* ⁷¹.

La verdad es que la expresión *bono spirituali* pronunciada a principios de este siglo (a. 1917) es mucho más amplia y requiere muchos más servicios pastorales que la expresión *culto divino y sacramentos* del Concilio Tridentino hace 400 años exactamente; y es que la pastoral moderna tiene tanta riqueza de contenido y extensión que:

n'est plus uniquement la bonne administration des sacrements qui commande et justifie l'établissement des paroisses nouvelles, mais encore tout ce qui concerne les exigences de l'apostolat et la vie spirituelle des paroissiens ⁷².

3. Conclusiones

EL ESPÍRITU DE LA LEY TRIDENTINA se vio claramente: las circunscripciones parroquiales no son intangibles y la Iglesia debe saber adaptarlas a las nuevas situaciones de distancias y dificultades de acceso: antiguas y modernas. No se puede oponer a ello, dice G. B. Guzetti ⁷³ ninguna otra perspectiva de intereses humanos y particulares; *el fin esencial de la pastoral es la conversión y bien espiritual de la humanidad. Y en su escala la parroquia no debe tener otra ambición. Ella debe estar presente allí donde están los hombres. Esta presencia puede exigir la renuncia a una parte de su territorio o el traslado de su centro de gravitación. Y es preciso no invertir los términos en esta materia pastoral: ya que no es el pueblo fiel para la parroquia y el párroco, sino viceversa.*

Tres siglos más tarde, siguiendo esta misma línea pastoral del Tri-

⁷⁰ Y. DANIEL y G. LE MOUËL, *op. cit.*, p. 182.

⁷¹ *Can.* 1427, 2.

⁷² Y. DANIEL y G. LE MOUËL, *op. cit.*, p. 182.

⁷³ GUZETTI, G. B., *La parrocchia nelle recenti discussioni*, en "La Scuola Cattolica", nov.-dic. 1953, pp. 5-28; y p. 186.

dentino como una veta ininterrumpida de solicitud espiritual, insistió nuevamente la Santa Sede en esta jerarquía y orden de valores:

HABERI PRO LEGE SUPREMA, ETIAM IN HOC, ANIMORUM SALUTEM; ITA UT SANCTA MATER ECCLESIA RETINEAT PAROCHUM DARI POPULO, NON POPULUM PAROCHO ⁷⁴.

Y muchas de estas obligaciones del párroco vienen específicamente detalladas en el Concilio Tridentino. En efecto, el párroco debe predicar ⁷⁵; debe exponer cuanto se lee en la santa Misa ⁷⁶; explicar el decreto sobre el matrimonio ⁷⁷; enseñar la doctrina cristiana a los niños ⁷⁸; exponer al pueblo el valor y uso de los sacramentos antes de administrarlos ⁷⁹; recomendar la observancia de los ayunos y de las fiestas ⁸⁰; conocer a sus ovejas, ofrecer el sacrificio por ellas, administrar a los fieles los sacramentos y apacentarlos con el buen ejemplo ⁸¹; residir junto a sus feligreses ⁸²; tener en orden el libro de los bautismos y matrimonios ⁸³; participar en el Sínodo de la diócesis que se tendrá todos los años ⁸⁴; y observar la hospitalidad ⁸⁵.

Por otra parte, el obispo deberá amonestar diligentemente al pueblo fiel, advirtiéndole la obligación de acudir a la propia parroquia, salvo en los casos de verdadera incomodidad, para participar comunitariamente en los divinos oficios ⁸⁶.

De ahí que tradicionalmente todas las causas de división y creación de parroquias se sintetizaban —en último análisis— en una: la de que de otra suerte no pudiera atenderse a todas estas obligaciones pastorales, señaladas por el Concilio Tridentino como propias del párroco ⁸⁷.

⁷⁴ A. S. S. (1867), p. 396-400: *De parochi populique consensu in parochiæ dismembratione*.

⁷⁵ Sess. 5, *de ref.* cap. 2; Sess. 23, *de ref.* cap. 1; Sess. 24, *de ref.* cap. 4 y 7.

⁷⁶ Sess. 22, *de ref.* cap. 7.

⁷⁷ Sess. 24, *de ref.* cap. 1.

⁷⁸ Sess. 24, *de ref.* cap. 4.

⁷⁹ Sess. 24, *de ref.* cap. 7.

⁸⁰ Sess. 25 *in fine*, *de delectu ciborum*.

⁸¹ Sess. 23, *de ref.* caps. 1, 14.

⁸² Sess. 6, *de ref.* cap. 1; Sess. 23, *de ref.* cap. 1.

⁸³ Sess. 24, *de ref.* caps. 1 y 2.

⁸⁴ Sess. 24, *de ref.* cap. 2; Sess. 25, *de ref.* cap. 2.

⁸⁵ Sess. 25, *de ref.* cap. 8.

⁸⁶ Sess. 24, *de ref.* cap. 4.

⁸⁷ PIGNATELLI, JACOBI, *Consultationes Canonicae* (ed. 4, 11 vols., Venetiis, 1722) consult. 230, n. 20. MURGA, PETRUS, *Tractatus de Beneficiis Ecclesiasticis* (Lugduni, 1684), q. 6, n. 5.

RECLAMO DE MONSEÑOR MARIANO ESCALADA

por la retención de su bula de nombramiento
como auxiliar de Buenos Aires

En otro número de esta revista nos hemos referido al nombramiento de Mons. Mariano Escalada como auxiliar de la diócesis de Buenos Aires¹. Al concluir dicho artículo decíamos que la marcha para recabar el pase de su bula de institución resultó para Mons. Escalada larga y penosa. Vamos a seguir los pasos dados, pero sólo en su fase de mayor contrariedad para el interesado o sea la retención del documento pontificio con las intervenciones consiguientes a que da lugar.

Después de recibir la bula que lo elevaba a auxiliar de Buenos Aires, Mons. Escalada la presentó al gobierno². Corrió a cuenta del doctor Pedro Agrelo la vista fiscal³. Se produjo entonces un cambio de notas entre el gobierno y el prelado⁴, que dieron pie al fiscal a extender nuevo dictamen en la materia⁵. En la prensa de entonces halla-

¹ *Nombramiento de monseñor Escalada como obispo auxiliar de Buenos Aires, a la luz del Archivo Vaticano, en Teología, año I, n.º 1, pág. 89-96.*

² Escalada presentó su bula el 22 de agosto de 1833. La nota concerniente se halla reproducida en el Memorial Ajustado, pág. 161. El prelado pide que el gobierno, una vez enterado de su contenido, tenga a bien devolverle la bula.

³ Datos sobre Pedro José Agrelo en PICCIRILLI-ROMAY-GIANELLO, *Diccionario Histórico Argentino*, I, p. 64-65, y FURLONG, Guillermo S.I., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1952, p. 691-695. La primera vista fiscal de Agrelo relativa a Escalada puede leerse en el Memorial Ajustado, p. 162-167. Tanto Escalada en su carta del 18 de septiembre de 1833 (véase COLEMAN William J., M. M., *The first apostolic delegation in Rio de Janeiro and its influence in Spanish America*, p. 164 n. 54) como Domingo Escipión Fabbrini, encargado de negocios de la Santa Sede en Río de Janeiro, en su despacho N.º 324 - Argentina 29 (10.870 y no 11.810, como dice Coleman en el lugar citado) hablan del *espritú diabólico* que interfiere en todo el negocio de las bulas que se ventilaba entonces en Buenos Aires. Dicho documento lleva la fecha del 9 de octubre de 1833. En Archivo de la Secretaría de Estado, 251 (1832-1833).

⁴ El 16 de noviembre de 1833 el ministro de Gobierno, Manuel José García, invita al obispo de Aulón a jurar algunos puntos *necesarios y esenciales*; contesta Escalada presentando reparos el 18 del mismo mes; sin más, el mismo día pasa García a Agrelo la respuesta del obispo. Memorial Ajustado, p. 169.

⁵ Este nuevo dictamen se halla en el Memorial Ajustado, p. 170-176. Escalada habla de él en su importante carta del 20 de diciembre de 1833, que remitió a Roma el encargado de negocios Fabbrini, junto con su despacho N.º 348 - Argentina N.º 32 (18.674), del 20 de febrero de 1834. Archivo de la Secretaría de Estado 251 (1834), 1.º

mos ecos que nos dicen del interés con que la opinión seguía el curso de estos acontecimientos ⁶. Es el momento en que se decide publicar el Memorial Ajustado y en que se forma la Junta Eclesiástica ⁷ para dilucidar ésta y otras cuestiones similares. Mons. Mariano Medrano obtiene al fin el pase de sus bulas ⁸ y es solemnemente introducido en la sede bonaerense ⁹. Mons. Escalada, por los repetidos disgustos que ha debido soportar, renuncia a su cargo de Provisor y Vicario General ¹⁰.

I. EL DECRETO DE RETENCIÓN

Mientras Mons. Medrano veía cumplidas sus esperanzas con el pase de sus bulas, Mons. Escalada se enteraba, nada menos que en el día de Pascua de aquel 1834, del decreto que tronchaba sus anhelos ¹¹. No es

⁶ Citamos algunos casos. En el N^o 3195 de la Gaceta Mercantil, del 21 de enero de 1834, 5^a columna, aparece un artículo firmado por *Un patriota amante de su religión y de la felicidad de su patria*. En el N^o 3198 del mismo diario, del 24 de enero, se publica la refutación de un artículo de *Dos cristianos viejos* que había podido leerse en las columnas del *Diario de la Tarde*. El 3 de febrero, en el N^o 3206 de la Gaceta, se rebate la opinión de *Dos porteños federales, patriotas, sin color, y de 39 años* publicada en el mismo periódico en su N^o 3200. El 8 de febrero, en el N^o 3211, firma *Un enemigo de los malintencionados* una vez más la defensa del Sumo Pontífice.

⁷ La Junta Eclesiástica fue creada por decreto del 20 de diciembre de 1833; en el Memorial Ajustado, p. 6, puede leerse su contenido. Nunca sesionó, como lo había previsto el Gobierno. Es de mucho interés la carta de Escalada del 16 de abril de 1834, transmitida a Roma por Fabbrini en el despacho N^o 369 - Argentina N^o 34 (21.323). del 4 de mayo de 1834. En Archivo de la Secretaría de Estado 251 (1834), 1^o.

⁸ Mons. Mariano Medrano había presentado su bula de nombramiento el 16 de agosto de 1833. Tienen lugar la vista fiscal del 4 de septiembre, las notas requisitorias del ministro García del 23 del mismo mes y del 3 de octubre. Medrano entrega cuatro bulas más el 9 de octubre. El 18 hace lo propio con las dos restantes. El 24 de marzo de 1834 se dio el *pase* a sus bulas. Véase LEGON, Faustino F., *Doctrina y ejercicio del Patronato Nacional*, Buenos Aires, 1920, p. 496. El decreto gubernamental puede leerse en la Gaceta Mercantil, N^o 3248, del 29 de marzo de 1834; allí se detalla asimismo el juramento prestado por Medrano y la nota del ministro García al *Presidente del Senado del Clero*, Diego E. Zavaleta.

⁹ Decimos solemnemente porque se hizo conforme lo exigía el ritual. Pero no puede hablarse de una fiesta en que participase el pueblo en pleno, porque todo se realizó de manera precipitada. Hay que leer, al respecto, la carta de Escalada del 16 de abril, ya citada en la nota 7. La reacción del encargado de negocios de Su Santidad en Río de Janeiro, estampada en el despacho N^o 369, es desfavorable a la actitud de Mons. Medrano en lo referente al juramento. Igual desagrado constatamos en el cardenal Secretario de Estado Bernetti en su respuesta del 4 de octubre de 1834; y reproduce allí la opinión de Su Santidad Gregorio XVI.

¹⁰ Escalada renunció el 27 de marzo de 1834 y puede leerse la nota pertinente en La Gaceta Mercantil N^o 3257, del 9 de abril de 1834. Debíó insistir en su actitud el 31 del mismo mes de marzo, como puede verse en su comunicación publicada en el mismo número de dicho periódico, siéndole aceptada su renuncia el 1^o de abril, como puede verse allí mismo. Durante todo el tiempo en que monseñor Medrano fue obispo propietario de Buenos Aires, monseñor Escalada ya no volvió a actuar como provisor y vicario general.

¹¹ *En efecto: el día solemne de Pascua y día en que el gobierno, clero y pueblo se ocupaban de celebrar con Misa de gracias y Te Deum el reconocimiento del diocesano, ese mismo (para mayor injuria) se me comunicó por el ministro de Gobierno el injusto decreto por el que se ordena la retención de mi bula...* (carta de Escalada a Fabbrini, 16 de abril de 1834).

aventurado interpretar esta medida como una consecuencia lógica del triunfo obtenido por García sobre el obispo Medrano. Dejemos a un lado la consideración sobre la extemporaneidad de la redacción del decreto y de su comunicación al interesado, extemporaneidad que hace resaltar el mismo Escalada en su carta del 16 de abril. En su edición del 2 de abril publicó la *Gaceta Mercantil* el documento oficial, firmado el 29 de marzo de 1834, cuyo contenido resumimos ¹².

Entre los considerandos vemos los poco simpáticos comentarios del nombramiento de Escalada, ante todo porque ha sido de iniciativa exclusiva del Papa. Insístese, como en detalle importante para objetar el pase, en que se ha tenido en vista y esto primariamente, la provisión de obispo auxiliar de Buenos Aires; para García el título de Aulón ocupa sólo un lugar secundario. El ministro, que a todas luces sigue las pisadas de Agrelo, retoma las objeciones puntualizadas en la vista fiscal del 10 de diciembre. Da la voz de alerta contra lo que considera deslices: falta de presentación y de nominación oficial; admisión de una dignidad brindada por un extranjero; presentación de una sola bula y ocultación de las demás. García recalca los graves deberes que competen al Gobierno de cumplir con la presentación para todas las dignidades; de velar por la soberanía nacional; de atenerse al tenor de las leyes. Por todo ello es menester adoptar medidas frente a la actitud cuasi rebelde de Escalada.

A tal proemio, tales resoluciones. Con lenguaje lacónico se dispone la retención de la bula que instituye a Escalada *obispo de Aulón auxiliar de Buenos Aires*. Y para estar en un todo conforme con las determinaciones de la ley, se dispone allí mismo suplicar *oportuna y respetuosamente* a Su Santidad. De paso se le recordarian al Papa los derechos estatales que parecía desconocer ¹³, término más mitigado, pero siempre equivalente, a lo que el Fiscal había apodado un verdadero *despojo* ¹⁴.

Dejamos ya constancia de que este decreto, comunicado a Escalada el 30 de abril, hizo irrevocable su resolución de separarse de la administración curial bonaerense. Él lo llama *injusto* ¹⁵.

¹² La *Gaceta Mercantil*, N° 3251, pág. 2.

¹³ La *Gaceta Mercantil*, loc. cit.: *...S.S. ha provisto la auxiliatura del obispado de esta ciudad en dicho Dr. Escalada, nombrándolo al mismo tiempo obispo de Aulón in partibus infidelium... [El derecho de presentación y nominación pertenece al gobierno] por virtud del soberano patronato que en ellas tiene, y ha ejercido sin interrupción antes y después de su separación de la Metrópoli Española y de la Iglesia de España, de que ésta ha sido parte... [El Papa] mejor informado no dé lugar, ni permita se haga perjuicio ni novedad en nada de lo que ha pertenecido y pertenece a los derechos y prerrogativas nacionales del patronato del Estado en las iglesias de su territorio...*

¹⁴ Alude a la vista fiscal del 10 de diciembre de 1833.

¹⁵ Cfr. nota 11. En la misma carta insiste: *He reclamado al gobierno del auto expedido contra mi bula de institución, haciéndole ver la injusticia con que se me excluye...*

II. LA RECLAMACIÓN DE ESCALADA

Cuán hondamente debió sentir Escalada la herida nos lo dice, amén de su carta, el *Reclamo* que elevó a la consideración del gobierno. No era hombre que se desalentara y cediera fácilmente. Sobre todo alegando, como alegaba, un derecho cierto. Creemos sin embargo, que, más que el premio de reivindicar cuestiones personales, lo urgía el celo por la causa eclesiástica que, en su opinión, había sido conculcada y corría aún mayores riesgos. Bien sabía que al mismo tiempo que se le cerraba a él la puerta del episcopado, trataban por todos los medios de lograr la consagración de un candidato más dócil. Escalada redobló su actividad para evitar un mal que creía inminente¹⁶. Lo asesoraban los mejores juristas de Buenos Aires¹⁷, quienes le indicaron los recursos que la ley permitía. Probó primero obtener del ministro la reconsideración de su bula. Fracasado en su intento, recurrirá a la Sala de Representantes.

Su *Reclamo* no persigue otro fin que deshacer los prejuicios de la Vista fiscal y del decreto que resultó ser su fruto, y obtener la revisión del proceso. Va dirigido al ministro García y fechado el 14 de abril. Se presenta únicamente como obispo auxiliar de Aulón y cuida de hacer allí la menor alusión a una calidad de auxiliar de Buenos Aires, que en el decurso de su exposición negará sistemáticamente. El tono no es polémico; presenta sus observaciones *respetuosamente* y espera ser escuchado por el gobierno¹⁸.

¹⁶ *El principal motivo que ha habido para la retención de mi bula es: que el ministro de Gobierno, y los de su círculo están empeñados en colocar de obispo a alguno de los canónigos más conformes con sus ideas, y más distinguidos por la oposición que han hecho al Vicariato Apostólico del Sr. Medrano, y últimamente a su obispado en Buenos Aires; al efecto pretenden inmediatamente, y con la mayor brevedad, presentar al Papa para obispo auxiliar a uno de ellos, con la mira de que sea el sucesor del Sr. Medrano, y quizá también el que gobierne actualmente por él. Se fijan en el presidente del Senado del Clero, Dr. D. Diego Estanislao Zavaleta, y en la Dignidad que le sigue, Dr. D. José Valentín Gómez; ambos son los corifeos de la oposición, muy distinguidos por sus opiniones disconformes a las nuestras, y por su poca adhesión a la Silla Apostólica, y aun puede decirse de algún modo, que son causa de los males de nuestra Iglesia. No es ésta una prevención contra sus personas. Bastante se han dado a conocer en sus escritos, y alguno de ellos he remitido a usted anteriormente...* Carta del 16 de abril, cit.

¹⁷ Como el Dr. Tomás Manuel de Anchorena; véase este párrafo de la carta mencionada: *El Dr. D. Tomás Manuel de Anchorena, ministro que fue en el gobierno del Sr. Rosas, y a cuya rectitud, ilustración, firmeza y religiosidad se debió el reconocimiento del Sr. Medrano como Vicario Apostólico, ha dado ahora el dictamen que le pidió el gobierno para la resolución de nuestros asuntos, y que no se aguardó para resolverlos. Lo he leído, por confianza particular que dicho señor me hizo, y puedo asegurar a usted que no podía desearse un papel más católico, juicioso y erudito...* T. M. de Anchorena era un decidido opositor de la política eclesiástica de Agrelo y de García. En el despacho N^o 348, ya cit., Fabbrini habla a su vez así de Escalada: *per la circostanza che tal nomina non cade fra i due pretendenti* [se refiere a los canónigos D. E. Zavaleta y J. V. Gómez], *ma in altro soggetto, più giovane di loro, non so se di talenti eguali, ma certamente di profonda, e sana dottrina, di condotta irreprensibile, e di adesione franca, e leale al centro dell'unità...*

¹⁸ *Reclamo*, p. 1. Aluden, de paso, a este documento interesante: LETURIA, Pedro

Varios acápites componen la parte central del discurso. Corresponden a otras tantas objeciones del Fiscal. Los podemos agrupar del modo siguiente: Malentendido del Fiscal acerca de la auxiliatura de Escalada; presunta falta de presentación; derechos de ciudadanía del obispo de Aulón; circunstancia de haber recibido la dignidad de un *extranjero*; excusas por haberse negado a prestar el juramento ante el Estado.

Para probar, contra la porfiada prédica del Fiscal, de que no había recibido nombramiento alguno para obispo auxiliar de Buenos Aires, Escalada remite ante todo al texto de la bula. Allí aparece clara la decisión del Papa de darle el título de Aulón; pero nada dice de querer diputarlo como auxiliar de Buenos Aires. Escalada, que afirma haber analizado profundamente el documento, nada halla que lo induzca a admitirlo. Se le podría objetar la cláusula *para servir de ayuda*; Escalada sale del paso con una distinción sutil, que no parece responder al contexto: el Papa exige una mera disposición de colaborar con el diocesano; no establece una obligación estricta, ni puede, en consecuencia, hablarle de verdadera investidura y carácter de auxiliar.

No es únicamente la investidura la que se echa de menos; se nota asimismo la ausencia de otras formalidades usuales. Los obispos auxiliares reciben el nombre propio de *coadjutores*; llevan título especial y separado de tales; se les conceden prerrogativas y distinciones. Todo esto falta en la bula de que se trata. Luego es ilógico concluir un nombramiento de auxiliar. Por algo, arguye, está todo ello ausente en la nota elevada cuando la presentación del documento.

Para completar lo asentado hasta aquí acude a una comparación: un sacerdote puede muy bien ayudar a un párroco, aunque no lleve título de coadjutor. El solo hecho de colaborar con él no le da ipso facto, ni exige, la investidura de tal; para serlo jurídicamente, será preciso un nombramiento explícito. Dígase lo mismo, y con mayor razón, del obispo auxiliar. Las conclusiones se imponen: no cabe, en este caso, considerar al obispo de Aulón con la investidura de auxiliar de Buenos Aires. Y, consecuencia lógica, que fluye de la anterior: su bula no puede ser objetada, ni mucho menos retenida ¹⁹.

de, S. I., *El ocaso del patronato real en la América española. La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820-1823) a la luz del Archivo Vaticano*, Madrid, 1925, p. 174, n. 32; LEGÓN, *op. cit.*, p. 497; CARBIA, Rómulo D., *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, 2ª edición, Buenos Aires, 1945, p. 141.

¹⁹ Reclamo, p. 2: ... lejos de manifestar obligación alguna, significa más bien la disposición en que deba hallarme para prestar un acto puramente voluntario, y en este verdadero sentido no viene a ser más que un mero encargo que se me hace de prestarle mis servicios en el caso de que quisiese valerse de ellos, y de ningún modo importa la investidura y carácter de un auxiliar de esta Iglesia... con mucha mayor razón le es necesario [un título especial] a un obispo, cuya elevada dignidad y alto ministerio exige sin la menor duda una más especial y formal deputación...

A los alegatos de Escalada muchos habrían podido responder del modo siguiente: aun suponiendo que no hubiese sido nombrado obispo auxiliar de Buenos Aires, su bula podría y debería ser retenida por la simple razón de que toda creación de obispos, aun la de los titulares que no están destinados al servicio de Iglesia alguna, está sujeta a las leyes del Patronato. A rebatir este nuevo aserto enderézase la ulterior explanación de Escalada. Recurre, en primer lugar, a los principios del Derecho canónico más común. La provisión de las Iglesias es de por sí incumbencia primitiva del Papa, compartible, en cuestiones no esenciales, con determinadas personas o patronos. Donde éstos no pueden darse, obra el Papa libremente. Precisamente en tal condición hállese la diócesis de Aulón, ocupada y devastada por los infieles. No cabe en ella derecho de presentación para ninguno. Esto no es una afirmación innovadora. Las mismísimas palabras del gobierno porteño lo prueban: en el auto del 29 de marzo estatuyó con claridad de mediodía que sólo le corresponde interesarse por la provisión de las Iglesias situadas dentro del territorio nacional. Y es sabido que Aulón no pertenece a su jurisdicción. De modo que, debiéndose excluir el carácter de coadjutor de Buenos Aires, el gobierno se halla del todo incompetente.

Pero supóngase, dice el prelado, la auxiliatura. Ni entonces puede alegarse por la falta de presentación en el nombramiento de obispo, ni puede ser retenida la bula. A lo sumo podrá ser objetado el párrafo correspondiente a su carácter de auxiliar. En efecto: jamás es lícito desconocer y frustrar lo esencial porque un elemento accesorio no esté en regla. En el caso concreto del que ahora se trata, lo esencial sería su nombramiento y carácter de obispo, aquí de obispo titular; y el elemento accesorio y secundario su diputación para la coadjutoría. Recalca, por último, la injusticia que se comete: contra el Papa, a quien, con la retención de la bula, se le impide proveer una Iglesia en la que nuestro gobierno es *autoridad extraña*; contra el agraciado, a quien se le priva de un derecho que, desde el día de su nombramiento, es legítima e inalienable propiedad suya²⁰.

Agrelo había dado a entender en su segunda Vista que, aceptando Escalada un beneficio que le venía directa e inmediatamente del Papa, prácticamente había renunciado a su patria²¹. Para refutar aserción tan gratuita coom ofensiva, explica el aludido el verdadero sentido y razón de ser de los obispos titulares, a quienes miraba con desdén el

²⁰ Loc. cit.: ...su provisión exclusivamente pertenece al soberano Pontífice, como que no hay ni puede haber potestad alguna que tenga derecho a presentar la persona que ha de ocuparlo... tampoco puede haberlo para despojarme de una dignidad que me ha sido dada, aunque sin mérito, por el único poder que tiene derecho a concederla; y que legítimamente me pertenece por habérmela conferido la suprema Autoridad, de quien tengo la dicha de ser súbdito desde el primer día de mi existencia...

²¹ En la vista fiscal del 10 de diciembre de 1833.

Fiscal. En resumen, puede expresarse así su razonamiento: los obispos titulares gozan únicamente de la potestad de orden, de la que son provistos para servicios necesarios o al menos útiles en la Iglesia. Luego no tienen relación directa y jurisdiccional con las diócesis que constituyen sus títulos, por lo cual no se ven obligados a allegarse a ellas, abandonando su patria y renunciando a la ciudadanía. Dos puntos ilustra Escalada en su explicación: la auténtica finalidad de los obispos *in partibus* y el honor que implica para una nación contar con ellos. En cuanto a lo primero vuelve a recordar que les falta la potestad de jurisdicción. Esto se desprende de la más elemental observación. Las Iglesias titulares no existen ya como las demás diócesis, en el sentido pleno que éstas invisten. Falta el elemento demográfico, el más importante; vale decir que no hay fieles, que carecen de clero, por lo cual el culto es desatendido. Se reducen, en consecuencia, a un ente geográfico, material, insuficiente.

Se confirma lo dicho con la práctica constante de la Iglesia. Esta organización ha sido establecida *justa y sabiamente* por diversos motivos, muy equitativos: para ayudar a los obispos residenciales, agobiados frecuentemente por una tarea abrumadora; para memoria de las épocas florecientes de las diócesis extinguidas; para condecorar y distinguir al eclesiástico que el Papa juzgare digno. Que no se trata de poder de jurisdicción se desprende del simple hecho de la dispensa del riguroso deber de residencia concedida por el Papa. Que el Papa tenga poder de nombrar obispos titulares no es permitido ponerlo en duda; ni su poder de delegar para escogerse un consagrante. Ello es la deducción lógica de la autoridad que le ha conferido Dios sobre la Iglesia universal. Si un obispo, en su diócesis, está facultado para ordenar de sacerdote a quien hallare digno, con cuánta mayor razón podrá el Papa honrar con la plenitud del sacerdote a los individuos acreedores a tal alta distinción. Si se puede hablar de jurisdicción de los obispos titulares ello se reduce, prosigue Escalada, a la que les compete en corporación, como miembros del concilio ecuménico²².

El nombramiento de obispos *in partibus* ennoblece a una nación católica. Esto fluye de la sola consideración de la dignidad episcopal. Y de ahí la extrañeza de la afirmación que los supone incurridos en una especie de degradación cívica, cual es la privación de la ciudadanía y de los derechos que incluye. Éstos son propios e innatos, de modo que nadie puede ser despojado de ellos, a no ser a causa de un delito grave. Por lo demás, y esto refuerza su tesis, acaba de demostrar que ni siquiera sale del país para llenar la determinada misión que con la investidura episcopal le confía el Papa; acaba de demostrar que no ejerce potestad jurisdiccional, por lo que un despojo de la ciudadanía aparece como doblemente injusto. Ni es de suponer que la nominación y con-

²² *Reclamo*, p. 3.

sagración haya colocado al obispo en una situación de inferioridad frente a sus compatriotas; por algo se habla de una elevación. Para que alguien sea privado de los derechos de ciudadanía, deben probársele crímenes enormes, que cohonesten la gravedad del castigo. Escalada nota que, pese a los males de toda especie sufridos y perpetrados en Buenos Aires durante los últimos decenios, no se había dado un caso semejante. Sería pura casualidad, o fatalidad, que una tradición tan extraña comenzase con un obispo y por causas fútiles. La patria se debe sentir enaltecida cuando el nombramiento de obispo recae en uno de sus hijos. Aunque se supusiese que el investido con ese carácter no habría de ejercer ministerio específico alguno, la dignidad misma sería, como en cualquier otra circunstancia, *por todos títulos respetable*. Y en la presente coyuntura se trata no sólo de un honor, sino también de una positiva utilidad para la patria, pues se seguirán, con toda evidencia, innegables ventajas para el ministerio pastoral en diócesis de tamaña extensión ²³.

A idéntica convicción lleva el ejemplo dado por otros Estados y provincias. Salvando las fronteras patrias, nos encontramos con la realidad de la admisión de los monseñores Cienfuegos y Vicuña ²⁴: lejos de verse despojados de su condición de ciudadanos, han experimentado aún mayores muestras de aprecio de parte del gobierno de Chile. Dentro de los confines argentinos el Fiscal se encuentra, de estar animado de buena voluntad, con una porción de antecedentes reveladores. Fray Justo Santa María de Oro y Lazcano han hallado óptima acogida de parte de los respectivos gobiernos provinciales ²⁵. Pero más aleccionador, porque de casa, es lo acontecido con Mons. Medrano, cuando su nombramiento de Vicario Apostólico. También él había sido designado *motu proprio*. Ello no le resultó óbice para seguir en el tranquilo goce de sus derechos ciudadanos. De hecho continuó en posesión de su beneficio; prosiguió en la Sala de Representantes como uno de sus miembros destacados; el gobierno de entonces, que no interpretaba aviesamente la medida adoptada por el Sumo Pontífice, puso a su disposición, *en abundancia*, los recursos pecuniarios para el viaje a Río de Janeiro. Aún más: corrió con los gastos que demandaba la adquisición de las vestiduras sagradas. Esto superaba ampliamente el margen

²³ Loc. cit.: ... *Este es un error en el que sólo pueden incurrir personas poco intruidas, o mal intencionadas...* Por ventura: *¿ha empeorado la condición de uno de éstos con la elevación al episcopado?*...

²⁴ Mariano Vicuña fue nombrado vicario apostólico de la diócesis de Santiago el 15 de diciembre de 1828. El mismo día, José Ignacio Cienfuegos fue designado obispo titular para el gobierno de la diócesis de Concepción, pero no en carácter de vicario apostólico. Cfr. COLEMAN, *op. cit.*, p. 195-196.

²⁵ También fray Justo Santa María de Oro había sido nombrado obispo el 15 de diciembre de 1828, y designado como vicario apostólico para San Juan. Lazcano fue destinado como vicario apostólico de la diócesis de Córdoba, con carácter de obispo, el 19 de octubre de 1830. COLEMAN, *op. cit.*, p. 117-120.

de una benévola tolerancia de la disposición pontificia: equivalía a una aprobación formal de parte del gobierno. Y hasta puede decirse que implicaba la tácita prohibición de impugnar el paso dado por Roma. Por lo cual permitirse ahora cualquier contradicción significa una excepción odiosa en detrimento de Escalada. De éste dista mucho la pretensión de equiparar sus méritos a los de los *esclarecidos* obispos mencionados; lo cual, por otra parte, tampoco le inhibe defender, y por *títulos muy justos*, unos derechos que, asegura, no ha podido perder ²⁶.

Ni ha recibido su dignidad de un *extranjero*. En el auto del 29 de marzo se había objetado la disposición de la ley 25^a del tercer título del primer libro ²⁷, por la cual se vedaba a todo súbdito del rey aceptar dignidades, beneficios y pensiones en base a un derecho habido de extranjeros. Escalada niega la aplicabilidad de dicha ley para su caso. Y ello porque la resolución legal se refiere a los Principes seculares; y el Papa, cuando crea obispos, no procede en carácter de tal. Ejerciendo ese oficio, el Romano Pontífice lo hace en razón de su Supremacía sobre toda la Iglesia, como Vicario de Cristo; procede en cumplimiento del Primado espiritual. En ese campo ya no cabe tildar al Papa de extranjero en ningún país católico. Antes bien es para los argentinos tan *nacional* como el superior gobierno. Por algo la religión católica es la del Estado; asentado lo cual, no puede esperarse otra cosa sino una obediencia total.

La ley prohíbe aceptar beneficios acordados por extranjeros. Pero nada más oportuno para determinar el verdadero sentido de esta disposición que la práctica secular de España. Pues bien: ella siempre ha hecho excepción expresa para el Papa. Ahí está, para corroborarlo, la complacencia de los reyes cuando la creación de cardenales españoles, creación efectuada por el Papa independientemente de todo patronato ²⁸. Donde con más meridiana claridad se reconoció el principio fue en el concordato concluido en 1753 entre Benedicto XIV y Fernando VI, en el que el Papa, para salvaguardar los principios, se reservó la provisión libre de 52 beneficios ²⁹. Y como en esa fecha hacía ya tiempo

²⁶ Reclamo, p. 4: ...*V.S. mismo, señor ministro, debe recordar que, aunque el Sr. Medrano fue postulado por el Exmo. Gobierno para esta dignidad, su nombramiento se hizo en Roma antes que hubiese llegado, y aun antes que de aquí hubiese salido su postulación... el mismo Exmo. Gobierno le proporcionó en abundancia los auxilios pecuniarios de que necesitaba para emprender el viaje que hizo para su consagración, y aun las vestiduras sagradas, que debta usar en ella, y después de ella en el ejercicio del Pontifical...*

²⁷ Puede verse el texto de esta ley en el tomo I, folio 76, de la reimposición hecha en Madrid en 1943.

²⁸ Reclamo, p. 4: ...*el Sumo Pontífice, al conferirme el obispado, no ha procedido como rey y soberano de Roma, sino como suprema cabeza de la Iglesia, y como Vicario de Jesucristo; y considerado con este carácter, y obrando según él, lejos de creérselo extranjero, es para nosotros tan nacional como lo es nuestro mismo Supremo Gobierno, desde que la religión nacional es la Católica Apostólica Romana...*

²⁹ Texto en MERCATI, Angelo, *Raccolta di concordati*, Roma, 1919, p. 422-437.

que la ley citada había entrado en vigor, con toda evidencia no se consideraba como extranjero al Papa en la libre provisión de tales beneficios.

Lógica consecuencia de lo antedicho, dada la validez de las Leyes de Indias y las costumbres vigentes: El Papa puede libérrimamente conceder una gracia, proveer un beneficio que no supone jurisdicción alguna en el territorio argentino. Ese *mínimum* de libertad no se le puede negar al *Primado sacerdote de la ley de gracia*; libertad que, por supuesto, se extiende a la elección del candidato que crea más a propósito, aunque no sea precisamente uno ya *encanecido*.

Escalada confiesa que se quedó perplejo al enterarse de que el ministro exigía de él un juramento. Veía, así explica, bien transparente la rigurosa equidad de los principios expuestos anteriormente, que excluyen toda intervención de las autoridades civiles, y, con mayor razón, cualquier especie de juramento, en su promoción al episcopado. Juzgaba infundada la motivación del juramento. La bula nada contenía que tuviese conexión con el país. Ni presentaba aquí antecedentes el acto que le era exigido. Fuera de que preveía incidentes en la ciudad, en caso de ceder. El paso que se le exige es demasiado sagrado. No lo puede prestar sin verdaderas y legítimas causas, que aquí no se dan. El argumento en cuestión, la autoridad episcopal, es de suma importancia y no puede ser rebajado al nivel de las causas criminales³⁰. Una persona que no sólo le ha deparado a él, Escalada, una buena porción de sinsabores, sino que se ha sobrepasado en su manera de expresarse, lo que es imperdonable en un alto empleado de la administración pública, bien merece ser desenmascarado en público. Y esto aun frente a un ministro que es parte en todo el negocio. Escalada no debió alimentar la esperanza de trocar la mentalidad de García; más bien habrá querido hacerle saber que estaba al tanto de todos los manejos ocultos urdidos contra él; y hacerles saber, asimismo, que no temía tales intrigas.

En su concepto no era el Fiscal, a quien debía pasar nuevamente el expediente después del juramento, el hombre indicado para el puesto que cubría: se demostraba falto de imparcialidad, tan necesaria en el caso presente. El obispo de Aulón lo acusa de una *fuerte prevención* y de *animosidad y vehemencia*. Por desfavorable que ello fuera, no era aún todo. Escalada supo de un plan fraguado por Agrelo, *en algún acceso de su celo*, contra él. Debería haberse cumplido durante el interrogatorio; ni siquiera el gobierno estaba enterado de ello³¹.

³⁰ Reclamo, p. 5: ...*qué inconveniente hay para que pueda del mismo modo condecorar a un americano con una dignidad que, aunque muy grande y elevada, pero que no dándole jurisdicción alguna sobre el país en que reside, ni importa más en realidad que una mayor extensión a su sacerdocio?*...

³¹ *Ibd.*, p. 5-6: ...*legó también a mi noticia el fin que podía proponerse, y que quizá dejó entrever, sin advertirlo, en algún acceso de su celo. Un incidente de esta clase debió naturalmente hacerme temer algún riesgo en el interrogatorio... y en tal caso la prudencia y aun el celo que debo tener por mi natural dignidad de hombre debieron aconsejarme la necesidad de evitar una ocasión tan desfavorable...*

.Para salir de la difícil alternativa ante la que se veía emplazado, Escalada, a quien la conciencia y una sabia prudencia empezían presentarse en el despacho ministerial para el efecto deseado por García, respondió con la nota del 18 de noviembre³². Con ella dejaba a salvo el respeto debido a las autoridades públicas, su *natural dignidad de hombres* y su honor, expuesto a *mayores ataques*³³. A las repetidas demandas del Fiscal de entregar las bulas que aparentemente ocultaba, responde Escalada remitiendo a las disposiciones del Derecho eclesiástico, donde podría enterarse del número de bulas que suelen recibir los obispos titulares; y al caso, reciente y tangible, de Medrano, cuando su nombramiento de Vicario Apostólico. Se excusa de haberse quedado con la fórmula de la profesión de fe y la del juramento de fidelidad al Papa³⁴, cuyo contenido es del dominio público.

Por último, y después de haber expuesto, según su entender, el genuino sentido de la bula, y demostrado no contenerse en ella nada objetable, suplica se reconsidere el documento retenido y se reforme el auto del 29 de marzo. Para el caso de no ver atendida su instancia, alerta al gobierno acerca del recurso de que echará mano para confiar la defensa de sus intereses a quien las leyes señalan. En todo caso pide le devuelvan la bula. Es propiedad suya incontrovertible y la mirará siempre como un objeto honorífico³⁵.

III. ECOS EN LA CORRESPONDENCIA DE MONS. ESCALADA

Escalada vuelve a ocuparse en su correspondencia del decreto de retención y del *Reclamo* que ocasionó. En el informe dirigido al Papa el 22 de agosto de 1835 no comenta el incidente, contentándose con referir escuetamente que *después de muchos y prolongados disgustos* expidióse el decreto de retención³⁶. Al Encargado de Negocios le es-

³² Véase la nota 4.

³³ *Reclamo*, p. 6: ...*Con este paso creo haber salvado los respetos debidos a la Suprema Autoridad, y consultado igualmente la seguridad de mi honor, que de otro modo se habría expuesto sin duda a mayores ataques, que los que había sufrido ya por la impetuosidad del fiscal...*

³⁴ Documentos enviados a Roma, como lo testificará en su carta del 22 de agosto de 1835: ...*presté en manos del consagrante el Ilmo, Sr. obispo de esta diócesis, Dr. D. Mariano Moreno, juramento de fidelidad a la Silla Apostólica, y protestación de fe católica, que se contienen en los documentos que acompañan a ésta, y presento a Vuestra Santidad subscriptos por ambos en cumplimiento del santo precepto, que se dignó imponerme en la bula de mi institución...* Dicha carta fue enviada a Roma por Fabbrini junto con su despacho N° 458 - Colonias en general, N° 31 (41.390), del 10 de noviembre de 1835. Se halla en el Archivo de la Secretaría de Estado, 251 (1835-1837), 2°.

³⁵ *Reclamo*, p. 6: ...*No puedo persuadirme que aquella especie se haya formado con respecto a las fórmulas de profesión de fe y de juramento de que se hace mención en la bula presentada y que es lo único que existe en mi poder, pues no siendo éstas más que unos antiguos formularios que se hallan impresos aun en pontificales*

cribe en la carta del 16 de abril poniendo de relieve la *injusticia* con que se impide la ejecución de su bula. Hace llegar varios ejemplares de su *Reclamo*, rogando a Fabbrini los haga circular y hasta los transmita a Roma. Ruega asimismo tenga bien informado al Papa de todos los secretos y misterios que rodean la medida del gobierno, y lo prevenga contando con posibles acusaciones contra su persona³⁷. Su carta del 22 de agosto de 1835, dirigida al Papa, nos descubre los móviles de la acción de Escalada en la presente emergencia: la fidelidad al Vicario de Cristo que lo había honrado tan altamente; su propio honor; la defensa de los derechos de la Santa Sede; sus propios derechos³⁸.

La inesperada conclusión del negocio ponía a Escalada frente al problema de su consagración, para la que en un principio no había sospechado objeción alguna. Ahora se le presentaba el interrogante. De ahí su primera consulta a Fabbrini, en caso de que el recurso planteado a la Sala no surtiese los efectos apetecidos. Pregunta si le será fácil consagrarse en Río de Janeiro y esto con sólo los trasuntos auténticos de su bula. Y poniéndose en el caso aún posible de su consagración en Buenos Aires ventila la espinosa cuestión del juramento ante el Estado. Él cree que ninguna especie de juramento se le puede exigir; a lo sumo prestará alguno en términos muy generales, que no impliquen ulteriores compromisos, reconociendo la soberanía nacional y conformándose con la observancia de sus leyes³⁹. Entretejida con ésta se halla otra cuestión, la referente a los asistentes de su consagración⁴⁰. Fabbrini le había comunicado que debía comenzar por invitar a las dignidades del Cabildo, llamado desde la reforma rivadaviana Senado

de más de 300 años, y que son bien sabidos de todos, ni creo de interés y necesidad su presentación...

³⁶ *Después de muchos y prolongados disgustos, se expidió en 29 de marzo de 1834 por el gobierno de aquella época un Auto, por el que se dispuso fuese retenida la bula de mi institución, y que se replicase reverentemente de ella a Vuestra Santidad...* Carta del 22 de agosto de 1835, cit.

³⁷ *... remito a usted varios ejemplares impresos de mi reclamo, para que se imponga de él, los manifieste a quien guste, y los remita a Roma, suplicándole, al mismo tiempo, que informe a Su Santidad de todo lo ocurrido aquí, a fin de que esté prevenido contra toda pretensión que pueda dirigirse en oposición a mi persona...* Carta del 16 de abril de 1834.

³⁸ *Protesto que no tengo en esto la menor aspiración personal, pues jamás deseé ser obispo de Buenos Aires: el único principio que me guía, es el deseo que tengo por el bien de esta pobre Iglesia, y creo que usted me conocerá...* Carta del 16 de abril de 1834.

Creí entonces que la fidelidad que debía a la confianza con que Vuestra Santidad me había honrado, y el celo por mi propio honor y dignidad, me obligaba a reclamar de aquella providencia en defensa de los derechos de la Santa Sede, y de los que por ella misma me habían sido concedidos. Lo hice así en 14 de abril de aquel año ante el mismo gobierno, desvaneciendo respetuosamente las razones aparentes en que se fundaba el citado auto... Carta del 22 de agosto de 1835.

³⁹ Carta del 16 de abril de 1834.

⁴⁰ En la carta del 16 de abril de 1834 alude Escalada a consultas que hizo a

del Clero. Escalada siente repugnancia en seguir esta indicación. Por dos razones: las dignidades han sido y son sus más encarnizados opositores, que no pierden ocasión de causarle *continuos desaires*. Pero hay otra nota que los hace aparecer indeseables a los ojos de Escalada: han sido nombrados por el poder civil. A los diáconos y subdiáconos los invitaría sin dificultad; no lo desdeñan y han sido nombrados por Medrano en su período de Vicario Apostólico.

El párrafo siguiente nos afirma que toda la guerra que, so capa de óbices de orden jurídico, se había desencadenado contra su aceptación, obedecía a más bajos motivos: el interés de escoger a un candidato *más conforme a sus ideas*, para que ayudase al obispo diocesano y *quizá también el que gobierne actualmente por él*. Dos personajes tienen probabilidades: Diego E. Zavaleta y José V. Gómez, acerca de quienes no transmite informes halagüenos el ortodoxo Escalada⁴¹. Como lo dirá al Papa en 1835, también ahora declara que no es la *aspiración personal* la que mueve su celo; es únicamente proveer a la prosperidad de la diócesis. Confiado en ser comprendido en este sentido agrega: *Creo que Vd. conocerá*⁴². Para corroborar sus asertos precedentes comunica en una postdata la confirmación dada por el gobierno a un decreto expedido anteriormente en lo relativo al negocio de nulidad de votos del Dr. Mariano Martínez, postdata por la que Fabbrini, glosa Escalada, se convencerá de la doblez del gobierno y *del espíritu que lo anima*⁴³.

El comentario del Encargado de Negocios, en su despacho del 4 de mayo de 1834, es muy breve, ya que se contenta con transmitir la noticia⁴⁴. Quizás esta parsimonia se deba al hecho de que mandaba también la carta de Escalada y varios diarios, que ofrecían amplio material de información al cardenal Secretario de Estado. No es mucho más abundante el comentario de Bernetti en su respuesta del 4 de octubre del mismo año. Aconseja esperar por de pronto el resultado de la re-

Fabbrini en una carta anterior, de la que lamentablemente nada poseemos.

⁴¹ Véase la nota 16.

⁴² Carta del 16 de abril de 1834.

⁴³ Los documentos a que se hace referencia se hallan en el Memorial Ajustado, p. 177-229.

⁴⁴ Despacho N° 369, cit. En ese oficio se reproduce una interesante descripción sobre los argentinos: *...Il conte St. Priest recentemente tornato da Buenos Aires, mi ha fatta la seguente descrizione di quel paese. Bel clima, bella, e brava gente, che ha animo, e cuore, ciò che manca, ha egli detto, ai Brasiliani, ma governo perfido, e pessimo, mostro di repubblica alla discrezione di tre, e quattro militari senza talenti, e senza cognizioni; prova la più eloquente, al dire del medesimo, di quanto vale anche un'ombra sola di monarchia, come è quella di D. Pietro II°, sopra a qualunque repubblica. Mi ha detto ordirsi grande intriga per distaccarsi dalla Santa Sede, e per demoralizzare la popolazione in modo da poterla precipitare senza difficoltà in uno scisma...*

clamación de Escalada. Pero excita asimismo a Fabbrini a que no deje de interesarse por el cumplimiento de las medidas del Papa, cuidando que los medios sean prudentes y que no desdigan del decoro debido a la Santa Sede⁴⁵.

JORGE NOVAK S. V. D.

⁴⁵ Minuta N^o 21.323, contestación al desp. N^o 369, del 4 de mayo: *...Per ciò che riguarda Monsig. Escalada, conviene attendere l'esito dei reclami da esso fatti contro il decreto con cui è stato negato l'exequatur alle sue Bolle. Intanto Ella non lascerà di usare tutti i mezzi che sono in suo potere, per agevolare l'esecuzione delle dette Bolle, bene inteso che tali mezzi siano convenienti, e non compromettano il decoro della S. Sede...*

CRONICA DE LA FACULTAD

Inauguración de curso y nombramientos

El día 7 de marzo ha sido inaugurado el presente año escolar de 1962 con la acostumbrada profesión de fe de los profesores y un austero acto de apertura que ha reunido a las autoridades, claustro profesional y alumnado de la Facultad.

Ha sido designado, para ocupar una de las cátedras de teología moral, el R. P. Domingo Basso, O. P. En las restantes cátedras han continuado desempeñándose los profesores nombrados en años anteriores.

Obtención de grados académicos

En la sesión de exámenes correspondiente al mes de marzo, han obtenido los siguientes grados:

Bachillerato en Sgda. Teología: Armelin Angel, Barbich José, Bonet José, Calviño Claudio, Catarineu Miguel, Hall Jorge, Lella Roberto, López Roberto, Marchueta Isidoro, Rodríguez Eduardo, Musse Elías, Schoeffler Jorge, Usanza Raúl.

Licencia en Sgda. Teología: Carlomagno Juan, Ricciardelli Rodolfo, Von Schulz Tomás.

Admitidos a la preparación del Doctorado: Alás Guillermo, Armelin Diego, Cappelluti Leonardo, Chiesa Alfredo, Geltman Pedro, Machetta Jorge, Santagada Osvaldo.

En la sesión de exámenes correspondiente al mes de julio han obtenido los grados de:

Bachillerato en Sgda. Teología: Bardas Rafael, Contreras Abel, Morales Eliseo, Zaffaroni Daniel.

Licencia en Sgda. Teología: Braun Cantilo Rafael, Corneo Jorge, Musto Osvaldo.

Conferencias

En el curso del segundo semestre de 1962 hemos contado con la presencia de:

—El Pbro. Dr. René Laurentin, quien disertó en el Aula Magna de nuestra Facultad sobre diversos temas teológicos discutidos en el Concilio Ecu­ménico Vaticano II.

—El R. P. Dr. Alejandro Diez Macho, M. S. C., quien expuso temas referentes a Arqueología bíblica y crítica textual.

Publicaciones

—El Pbro. Dr. Eduardo Pérez Bravo, bajo el título: *Influencia de las primeras doctrinas cristianas en el Nuevo Mundo*, Pallantiae, 1963, ha publicado una parte de la disertación "ad Lauream" presentada y aprobada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Santo Tomás, de Roma.

—El Pbro. Dr. Juan Dan, ha publicado un estudio sobre el "ius commune" en Rumania, bajo el título: *De fontibus Codicis Moldavi. Pars Secunda*, München, 1963.

"Studium theologicum" de Córdoba

Respondiendo a una solicitud del Arzobispado de Córdoba, el *Stadium theologicum* del Seminario Mayor de esa Arquidiócesis ha sido afiliado en el año 1961, "ad experimentum", a nuestra Facultad de Teología.

Desde entonces los responsables del Instituto vienen trabajando con notable y meritorio esfuerzo en la reestructuración de la enseñanza teológica y en la obtención del nivel real suficiente que les permita convertir al Instituto afiliado en una Facultad de Teología independiente. A ellos, como también al alumnado, damos nuestras felicitaciones por lo mucho que han logrado en estos dos últimos años.

Debido a las renunciaciones del Pbro. Lic. Estanislao Karlic, quien se ha ausentado a Europa, y del Pbro. Dr. Nelson Dellaferrera, quien ha debido ocupar otros cargos en la Arquidiócesis de Córdoba, han sido renovadas las autoridades que integran el Consejo académico, quedando éste, por nombramiento del 25 de octubre de 1963, constituido de la siguiente forma: Director, Pbro. Lic. José O. Gaido; consejeros, Pbro. Lic. José Nasser y Pbro. Lic. Erio Vaudagna.

Nombramientos

Su Santidad el Papa Pablo VI, con fecha 23 de Julio de 1963, se ha dignado benignamente designar *Peritos* del Concilio Ecueménico Vaticano II al Rector del Seminario Metropolitano de Buenos Aires y Decano de la Facultad de Teología, Ilmo. Mons. Eduardo Pironio y al profesor de Sagrada Escritura, Pbro. Dr. Jorge M. Mejía.

INDICE DEL TOMO PRIMERO

(Octubre 1962 - Octubre 1963)

ARTICULOS:

BRIANCESCO, EDUARDO:

- La teología de la fe en San Alberto Magno 35-54
124-142

FERRARA, RICARDO:

- La esperanza cristiana en las epístolas paulinas 55-88
- En torno a la noción de Tradición. Ensayo sistemático 225-251

GELTMAN, PEDRO:

- Doctrina de Santo Tomás sobre los bienes superfluos y problemas del mundo actual 104-123

GIAQUINTA, CARMELO:

- Invitación a la unidad. El Concilio Vaticano II y la unión de los cristianos en el pensamiento de S. S. Juan XXIII 3-34
- Ecumenismo católico y Concilio (a través de los escritos del cardenal Montini) 195-224

LARRABE, JOSÉ:

- División de parroquias. Sus orígenes 143-161
- La creación de nuevas parroquias según el Concilio de Trento 252-271

MASCIALINO, MIGUEL:

- La ética en los evangelios sinópticos 97-103

NOVAK, JORGE S. V. D.:

- Reclamaciones de monseñor Mariano Escalada, por la retención de su bula de nombramiento como auxiliar de Buenos Aires 272-285

NOTAS:

GIAQUINTA, CARMELO:

- La voz del Oriente a la hora del Concilio 162-180

MEJÍA, JORGE:

- Nuevo descubrimiento de manuscritos en Palestina (Jordania) 181-184

NOVAK, JORGE S. V. D.:

- Nombramiento de monseñor Escalada como obispo auxiliar de Buenos Aires 89-96

TONDA, AMÉRICO:

- Las secularizaciones de 1823 185-191