

CONCILIUM

*Revista internacional
de Teología*

HISTORIA DE LA IGLESIA

Julio-Agosto 1965

R. AUBERT: *Presentación*. * B. TIERNEY: *La colegialidad en la Edad Media*. * H. MAROT: *Descentralización estructural y Primado en la Iglesia antigua*. * A. FRANZEN: *El Concilio de Constanza*. * G. ALBERIGO: *Reflexiones sobre el Concilio de Trento*. * R. AUBERT: *La libertad religiosa, de la encíclica "Mirari Vos" al "Syllabus"*. * J. FONTAINE: *Los cristianos y el servicio militar en la Antigüedad*.

BOLETINES. A. WELER: *Autoridad y gobierno de la Iglesia en la Edad Media*. TÜCHLE: *¿Es el Barroco la raíz del triunfalismo de la Iglesia?*

DOCUMENTACIÓN CONCILIUM.—*La descristianización.—El fundamento histórico del "Viejo Catolicismo"*.

CRÓNICA VIVA DE LA IGLESIA.—*Pensadores cristianos y marxistas en diálogo.—Una "societas litúrgica" en proceso de formación*.

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

Diez números al año, dedicados cada uno de ellos a una disciplina teológica. Dogma, Liturgia, Pastoral, Ecumenismo, Moral, Cuestiones Fronterizas, Historia de la Iglesia, Derecho Canónico, Espiritualidad y Sagrada Escritura.

Comité de dirección

L. Altung von Geusau * R. Aubert
L. Baas * P. Benoit, op
M. Cardoso Peres, op * F. Bockle
C. Colombo * Y. Congar, op
Ch. Davis * G. Diekmann, osb
Ch. Duquoc, op * N. Edelby
T. Jiménez Urresti * H. Kung
H. de Lubac, sj * J. Mejía
J. B. Metz * R. E. Murphy, o carm
K. Rahner * E. Schillebeeckx, op
J. Wagner

Secretario general

M. Vanhengel, op

Director de la edición española:

P. JOSÉ MUÑOZ SENDINO

Traductores de este número

Un grupo de profesores del
Seminario Diocesano de Madrid.

Editor en lengua española.

EDICIONES CRISTIANDAD

Aptdo. 14.898.—MADRID

CON CENSURA ECLESIASTICA

Depósito Legal· M. 1.399 - 1965

C O N C I L I U M

Revista internacional de Teología

7

HISTORIA DE LA IGLESIA

EDICIONES CRISTIANDAD

MADRID

1965

COMITE DE REDACCION DE ESTE NUMERO

Director:

Prof. Dr. R. Aubert	Levaina	Bélgica
---------------------	---------	---------

Director-adjunto:

Prof. Dr. A. Weiler	Nimega	Holanda
---------------------	--------	---------

Miembros:

Prof. Dr. G. Alberigo	Bologna	Italia
Prof. Dr. Q. Aldca SJ.	Comillas	España
Prof. Dr. G. d'Ercole	Roma	Italia
Dt. J. Fernández-Alonso	Roma	Italia
Prof. Dr. C. Giaquinta	Buenos Aires	Argentina
Dr. J. Hajjar	Damasco	Siria
Prof. Dr. E. Iserloh	Tréveris	Alemania
Prof. Dr. M. Knowles OSB.	Wimbledon	Inglaterra
Prof. Dr. O. Köhler	Friburgo	Alemania
Prof. Dr. H. Lutz	Munich	Alemania
Prof. Dr. J. Mackey	Belfast	Irlanda
Prof. Dr. H. Martou	Chatenay-Malabry	Francia
Prof. Dr. L. Rogier	Nimega	Holanda
† Prof. Dr. L. Sala Balust	Salamanca	España
Prof. Dr. J. Tracy Ellis	S. Francisco	U.S.A.
Prof. Dr. H. Tüchle	Grobenzell, Munich	Alemania

PRESENTACION

Muchos, en este mundo nuestro vuelto hacia el futuro, consideran la historia como un pasatiempo trasnochado. La historia de la Iglesia no se libra de semejante descrédito, máxime cuando los pastores empeñados en la acción la consideran fácilmente como un lujo para intelectuales. Sin embargo, la historia tiene lugar —y hoy más que nunca— en una revista teológica que se sitúa en la perspectiva del Vaticano II: adaptación a las exigencias pastorales de hoy a partir de un retorno a las fuentes y en un espíritu ecuménico. La Iglesia, en efecto, a lo largo de toda su existencia, ha procurado adaptarse a las sucesivas civilizaciones en que se iba encarnando y proceder periódicamente, en su manera de vivir concretamente y de presentar intelectualmente el mensaje revelado, a un aggiornamento indispensable ante las nuevas situaciones, si se quería evitar la esclerosis. Resulta, pues, de suma importancia darse cuenta, en cada caso concreto, de por qué y cómo algunas de esas tentativas fueron un éxito y otras terminaron en fracaso o incluso, como la Reforma del siglo XVI, desembocaron en catástrofe. Es igualmente importante —si se quiere que el retorno a las fuentes que debe iluminar las investigaciones actuales tenga un carácter de autenticidad— que esas fuentes —patrísticas, conciliares o litúrgicas— sean situadas en su verdadero contexto, el único que puede proporcionar su sentido exacto y su alcance preciso. Por último, no hay que olvidar que la Iglesia —cuya estructura se halla en el centro de las discusiones teológicas actuales y del diálogo ecuménico— es, a su vez, una realidad histórica, encarnada en la historia y que, como ha escrito recientemente el P. Congar, “hay bastantes in-

*suficiencias en nuestra eclesiología concreta que no serán descubiertas y superadas, y bastantes barreras actuales que no serán eliminadas sino como consecuencia de un estudio histórico de las situaciones, de las doctrinas y de las actuaciones convertidas en costumbre entre los otros y entre nosotros mismos". El fascículo anual de esta revista dedicado a la "Historia de la Iglesia" que-
rría proporcionar a los teólogos que han de iluminar a los pastores y a los ecumenistas, algunos elementos particularmente actuales que pudieran ayudarles valiosamente en esa tarea de confrontación de las ideas recibidas con la vida multisecular de la Iglesia.*

R. AUBERT

A. WEILER

LA COLEGIALIDAD EN LA EDAD MEDIA

Los teólogos y canonistas medievales se esforzaron constantemente, en sus escritos sobre eclesiología, por mantener trabadas en un armonioso equilibrio todo un conjunto de doctrinas antiguas relativas a la naturaleza de la Iglesia; doctrinas que, tomadas aisladas unas de otras, podían parecer inconexas entre sí y aun contradictorias, especialmente todas las relativas al Primado del Papa, la autoridad colegial del clero y la estructura corporativa de toda la comunidad cristiana. Ya en el tratado *De Sacramentis* de Hugo de San Víctor, "el primer tratado teológico completo de las escuelas medievales" (c. 1134), estos tres elementos recibieron un relieve marcado. Hugo escribía: "Pertenecen al poder del Supremo Pontífice todas las cosas espirituales o referentes a la vida espiritual. En los clérigos, a cuyo ministerio pertenecen aquellas cosas que son bienes de la vida espiritual, el poder es divino". "¿Qué es, pues, la Iglesia sino la muchedumbre de fieles, el Cuerpo de Cristo?"¹

El contemporáneo de Hugo, San Bernardo de Claraval, in-

¹ Migne, *Patr. Lat.* CLXXVI, col. 417-418.

"Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitas spiritali attributa universa".

"In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea quae terrenae vitae necessaria sunt, pertinent, potestas est terrena.

In clericis autem ad quorum officium spectant ea quae spiritalis vitae sunt bona, potestas est divina".

"Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum".

sistía también en el mismo tono, en su *De Consideratione*, acerca de la dignidad del ministerio papal, acerca del deber del Papa para defender la autoridad, divinamente conferida, de los otros obispos y acerca de su primordial obligación de estar al servicio humildemente, como fiel pastor, de todo el rebaño del pueblo cristiano confiado a su cuidado.

Hubo, sin embargo, un tercer escritor del año 1130, el cano-nista Graciano, cuya obra dio el mayor impulso al desarrollo de la eclesiología en el siglo siguiente. Esto no puede sorprender a nadie, si recordamos el dicho de Maitland de que “en ninguna otra época, desde los clásicos tiempos del Derecho Romano, se había dedicado a la jurisprudencia una suma tan notable de es-fuerzo intelectual”.

El *Decretum* de Graciano, que apareció c. 1140, fue una compilación masiva de fuentes canónicas —primitivos textos pa-trísticos, cánones de concilios, decretos de papas— y llegó a con-vertirse durante los años centrales del siglo XII en el manual clás-ico, de uso universal en las escuelas de la cristiandad para la enseñanza del Derecho Canónico.

Los juristas que comentaron los textos de Graciano se encon-traban frente a un milenio de historia de la Iglesia en el mundo, obligados a interpretarla como mejor podían a la luz de sus pro-pias opiniones y experiencias; y, a falta de unas técnicas refina-das de crítica histórica, tenían que recurrir a una argumentación estrictamente dialéctica, al tratar de uniformar y organizar en síntesis escolásticas todas las diversas perspectivas acerca de la naturaleza de la Iglesia que Graciano había coleccionado de tan-tos siglos y fuentes. Los decretistas del siglo XII, la generación de los grandes juristas que por vez primera dieron un Derecho unificado a toda la Iglesia, desplegaron en su tarea un extraor-dinario vigor intelectual. Sin duda alguna, sus intentos por dar una forma jurídica apropiada a la antigua doctrina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo pueden muy bien considerarse como la más significativa de todas las contribuciones medievales al con-cepto de colegialidad. Se ha escrito demasiado en los últimos

tiempos acerca de los riesgos y peligros del legalismo en la Iglesia. La congregación de los fieles, como una sociedad corporativa y visible, necesita el cuerpo de un código constitucional. Al final de la Edad Media, como en tiempos más recientes, no fue la existencia del derecho como tal sino la práctica rutinaria de leyes imperfectas y de costumbres deformadas lo que falseó la estructura de la Iglesia de Cristo.

Las obras más logradas y maduras de la tradición decretista fueron escritas alrededor del 1200, en una época dominada por el más grande de los papas-juristas medievales, Inocencio III (1198-1216). Los canonistas de aquel tiempo basaban ineludiblemente sus discusiones acerca de la estructura de la Iglesia en las palabras de Cristo a Pedro, "tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella; y Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos..." Era opinión universal que estas palabras establecían a Pedro y a sus sucesores como cabezas de la Iglesia en la tierra. Pero las "llaves" que fueron prometidas a Pedro se identificaban comúnmente con el poder para perdonar los pecados que Cristo confirió más tarde a todos los Apóstoles, cuando dijo: "aquellos cuyos pecados vosotros perdonareis les serán perdonados..." Graciano, en consecuencia, explicaba que, "al dar Cristo a todos sus discípulos un poder igual de ligar y desatar, prometió a Pedro las llaves del Reino de los Cielos antes que a todos y para todos". Y para apoyar este punto de vista citaba el texto de San Agustín: "cuando Pedro recibió las llaves, representó a toda la Iglesia Santa"². Los decretistas aceptaban comúnmente la explicación de Graciano, añadiendo, sin embargo, que el "poder igual"

² *Decretum Gratiani* (Corpus Iuris Can. I, ad. Aemilius Friedberg): C. 24, q. 1 dictum post c. 4:

"Unde, cum Dominus omnibus discipulis parem ligandi atque voluendi potestatem daret, Petro pro omnibus et pre omnibus claves regni celorum se datarum promisit, dicens: 'Tibi dabo claves regni celorum'". Ibid., c. 6: "...Petrus, quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit".

que Pedro compartía con los otros apóstoles era un poder de orden y que en jurisdicción Pedro era superior desde el principio. Así pues, con un espíritu profundamente católico, veían ellos en las mismas palabras que habían establecido el Primado papal una fuente también de la autoridad episcopal en la Iglesia.

Había otra ambigüedad en el famoso texto petrino que atrajo la atención de los canonistas. Cristo prometió a Pedro, o por mejor decir, a todos los apóstoles el poder de las llaves. Así, no fue Pedro o el Colegio Apostólico sino la misma Iglesia la que, de acuerdo con las palabras de Cristo, tenía que durar a lo largo de los siglos, conservarse indefectible, prevaleciendo contra las "puertas del Infierno". La especial dificultad para los decretistas era que determinados textos de la colección de Graciano identificaban la *Romana ecclesia* con la Iglesia que, desde los tiempos de Cristo, había mantenido intacta la verdadera fe católica, mientras que otros determinados textos hablaban de algunos papas que habían pecado y errado en épocas anteriores. (Graciano, como su contemporáneo San Bernardo, era profundamente consciente de un posible contraste entre la dignidad del ministerio papal y los humanos fallos de los hombres mortales que lo desempeñaban). Los decretistas explicaban los aparentemente contradictorios textos de Graciano distinguiendo dos significados del término *Romana ecclesia* y avanzando en el desarrollo de la doctrina de San Agustín sobre el Papa como símbolo de la Iglesia. Bastará citar, por vía de ejemplo, las palabras de Huguccio, maestro de Inocencio III y el más grande de los canonistas, el cual escribía a fines del siglo XII: "Cristo dijo a Pedro, como símbolo de la Iglesia (*in figura ecclesiae*) 'he orado por ti, Pedro, para que tu fe no desfallezca'... En la persona de Pedro se sobreentendía la Iglesia, en la fe de Pedro la fe de la Iglesia universal que jamás falló de modo total ni fallará hasta el día del juicio". Y de nuevo "el Papa romano puede haber errado algunas veces, pero no la Iglesia romana que se entiende ser no solamente el Papa sino todos los fieles, puesto que la Iglesia es la congregación de los fieles. Y más aún: "donde quiera que haya buenos fieles

allí está la Iglesia romana". De otro modo no encontrarás una Iglesia romana en la que no haya muchas manchas y arrugas"³.

Los decretistas no eran teólogos interesados fundamentalmente en la vida sobrenatural de la Iglesia, sino juristas, cuya principal tarea consistía en explicar su estructura constitucional. De ahí que, una vez que ellos habían decidido que la Iglesia indefectible de Cristo era la congregación de todos los fieles, se les planteaba el problema de determinar si una institución del gobierno de la Iglesia podía suministrar una más exacta expresión de esta fe indefectible de la Iglesia que la persona singular de un Papa. El punto de partida para la discusión de este problema estaba dado por un texto del papa Gregorio Magno (incluido en el *Decretum*, Dist. 15 c. 2), que declaraba que los cánones de los cuatro primeros Concilios Generales tenían que ser acatados como los cuatro evangelios, porque fueron establecidos por el consentimiento universal (*universali sunt consensu constituta*). Gregorio quería decir quizá solamente que el *consensus* de las épocas anteriores había puesto estos particulares cánones al margen de toda posibilidad de duda, pero los canonistas dieron al término *consensus* un significado más concreto y jurídico, el comparar el Concilio General con otras instituciones colegiales dentro de la Iglesia. Así Huguccio escribió acerca de las palabras *universali consensu*: "He aquí un argumento para

³ Los diversos textos canónicos mencionados en el artículo han sido impresos y discutidos con una bibliografía adicional por B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955, e idem, *Pope and Council: Some New Decretist Texts*, "Mediaeval Studies" 19 (1957). Para los textos citados de Huguccio véase *Foundations*, 35, n. 1: "...in figura ecclesiae dixit Christus Petro, Ego rogavi pro te Petre ut non deficiat fides tua... in persona Petri intelligebatur ecclesia, in fide Petri fides universalis ecclesie que nunquam in totum deficit vel deficiet usque in diem iudicii". Ibid., 41: "...ergo ubicumque sunt boni fideles ibi est romana ecclesia, aliter non invenies romanam ecclesiam in qua non sint multe macule et multe ruge". "Mediaeval Studies", 206: "Licet enim papa romanus aliquando errauerit, non ideo romana ecclesia, que non solus papa intelligitur, sed universi fideles".

un cuerpo colegial, y por el que a nadie es lícito apartarse del consentimiento canónico y común de su cabildo o colegio o ciudad". Huguccio citaba también un texto del Derecho Romano: "Lo que afecta a todos tiene que ser juzgado por todos", en orden a probar que, cuando se haya de decidir cuestiones de fe, deben ser convocados a los concilios generales los representantes del laicado, puesto que el mantenimiento de la fe verdadera es materia que concierne a todos los cristianos⁴. Por lo tanto, una vez establecidos por el consentimiento de la Iglesia universal, los cánones de los concilios podían ser tomados como expresión de la Iglesia indefectible y por consiguiente como vehículo para el propio Papa. Esta opinión no chocó con la doctrina del Primado papal, puesto que el Papa era necesariamente un miembro de todo concilio, aunque su auténtica cabeza y centro. Las leyes de los Concilios Generales reflejaban el *consensus* de todo el colegio eclesiástico, pero eran también leyes papales formuladas y expresadas en su más autoritativa forma.

Alrededor del 1200, por consiguiente, fue común doctrina de los canonistas que un Papa concreto estaba sujeto a los cánones de los precedentes concilios "en materias tocantes a la fe y al estado general de la Iglesia". Quedaba el problema concerniente al pontífice que de hecho chocaba con tales cánones. Los decretistas consideraron el asunto, por así decir, como una posible condición patológica en el cuerpo de la Iglesia. Nadie en los tiempos de Inocencio III esperaba seriamente que el Papa cayera en la herejía. Pero, dado que la contingencia no era imposible, se hacía necesario que la constitución de una Iglesia, que había de durar a lo largo de los siglos, tenía que tomar medidas para esta contingencia. Huguccio rehusaba admitir que pudiera haber una autoridad jurídica en la Iglesia superior al Papa en cualquier circunstancia y de modo absoluto, y sostenía que, si el Papa y los Padres de un Concilio llegaban a estar en desacuerdo acerca

⁴ *Foundations*, 48, n. 2, 49: "Universali consensu... arg. pro universitate et quod nulli a canonico et communi consensu sui capituli vel collegii vel civitatis recedere (licet)...".

de una nueva formulación doctrinal, debía preferirse la opinión del Papa. Pero si el Papa profesaba públicamente su adhesión a una manifiesta herejía y se resistía a ser corregido, podía entonces ser removido de su ministerio sin necesidad de un juez superior ulterior. Al hacerse hereje, el Papa cesaba automáticamente de ser católico, y *a fortiori*, cesaba de ser la cabeza de la Iglesia católica. Huguccio sostenía asimismo que un Papa que escandalizara la Iglesia por su persistencia contumaz en un crimen notorio, se degrada también del papado como cualquier hereje ⁵.

Otro eminente canonista, Alano, que escribió en los primeros años del siglo XIII, presentaba un punto de vista algo diferente. Sostenía que un Concilio General, Papa y Padres conjuntamente no era solamente la suprema autoridad docente, sino también la suprema autoridad jurídica en la Iglesia. Un Papa que transgredía un canon conciliar establecido *lata sententia*, podía ser depuesto en consecuencia como cualquiera otro legítimamente sentenciado por un juez superior. Alano no proponía solución alguna para el caso de un Papa acusado de proponer una nueva herejía, no condenada previamente. En consecuencia, sugería que, cuando tenía que formularse un juicio relativo a un artículo de fe (pero no en otra circunstancia), la decisión de los miembros de un concilio opuesto al Papa debía ser considerado como de más autoridad que la del propio Papa. Un Papa que se opusiera al decreto de los Padres conciliares podía ser depuesto como herejía. Añadía, sin embargo, Alano que éste podía ser solamente el caso; porque en las muy excepcionales circunstancias que él estaba considerando surgía inevitablemente la duda de si el ocupante del trono papal era en realidad verdadero pontífice ⁶. Muchos otros canonistas, alrededor de 1.200, discutían estos problemas con distintos matices de pensamiento y expresión. La doctrina de una supremacía jurídica propia del Papa-y-Concilio era ampliamente sostenida. Por otro lado, ningún canonista en-

⁵ *Ibíd.*, 58-63, 248-250.

⁶ "Mediaeval Studies", 208-209, 214.

señaba sin reservas que los miembros de un concilio separados de la cabeza podían ejercer jurisdicción sobre un pontífice ciertamente legítimo. Mantenían algunos que los Padres conciliares poseían un derecho intrínseco a decidir si un determinado Papa era o no verdadero pontífice, si su conducta ofrecía dudas concernientes a su *status*.

Los debates de los decretistas sobre tales puntos pueden parecer alejados de la vida real, pero de hecho el problema de un Papa acusado de procurar una nueva herejía llegó a ser real en 1336 en relación con las opiniones de Juan XXII acerca de la Visión Beatífica; y la cuestión de si la autoridad intrínseca de la Iglesia podía ejercerse a través de los Padres de un concilio separados del Papa se convirtió en asunto de urgencia prácticamente desesperada después de la explosión del Gran Cisma de 1378.

Parte de este clima de pensamiento de los decretistas se reflejaba en algunas sentencias y actuaciones del papa Inocencio III. En uno de sus sermones declaraba, "mientras que para otros pecados sólo Dios es mi juez, en el caso de un pecado contra la fe puedo ser juzgado por la Iglesia. Puesto que el que no cree ya está juzgado"⁷. En 1206 hizo saber Inocencio al obispo de Pisa que los privilegios jurídicos de que gozaba el clero en la sociedad medieval no les fueron concedidos a ellos como a individuos o para su propio provecho sino como a un colegio eclesiástico (*collegio ecclesiastico*) y para el bien público⁸. Finalmente, en 1213, convocó Inocencio el Concilio IV de Letrán para deliberar sobre materias concernientes al "estado o condición común de todos los fieles". Fueron convocados a él no solamente los prelados sino también los embajadores de los príncipes seculares y representantes de los cabildos de las iglesias colegiales.

⁷ Migne, *Patr. Lat.*, CCXVII, 656: "In tantum enim fides mihi necessaria est, ut cum de caeteris peccatis solum Deum iudicem habeam propter solum peccatum quod in fide committitur possem ab Ecclesia iudicari. Nam qui non credit, jam iudicatus est (Joan. III)".

⁸ Migne, *Patr. Lat.*, CCXV, 876.

Estos últimos fueron requeridos a asistir porque, escribía Inocencio, asuntos tocantes especialmente a tales cabildos habrían de ser considerados en la próxima reunión⁹. Cuando el Concilio se reunió puntualmente en 1215 fue la mayor asamblea representativa que había visto jamás el mundo occidental. Fueron promulgados decretos dogmáticos y acordado un rápido programa de reforma para toda la Iglesia, incluyendo una disposición de que los concilios provinciales se reunieran regularmente en el futuro. Al aplicarse gradualmente las reformas y reunirse los concilios locales en diversas regiones de la cristiandad pareció por algún tiempo que la Iglesia encontraría por fin una estructura jurídica idealmente adaptada a su propia naturaleza intrínseca y que reflejara el genio de una organización constitucional como el rasgo más sorprendente de la sociedad del siglo XIII.

Dos rasgos, sin embargo, falsearon el desarrollo del gobierno eclesiástico en la última Edad Media. El primero fue un continuo conflicto entre la Iglesia y el Estado, que eventualmente condujo a los filósofos laicistas a encontrar implicaciones antipapales en las doctrinas conciliares propuestas como de orden preferente por la totalidad de la ortodoxia católica. El otro factor deformante fue una excesiva centralización de la autoridad en la Curia romana. El creciente peso de los impuestos o tributos papales y, sobre todo, el abuso del poder papal en la adjudicación de beneficios a los clérigos en toda la cristiandad —un poder que fue empleado en muy vasta escala a lo largo del siglo XIV al servicio de fines financieros más que pastorales— levantó inevitablemente protestas por parte de los obispos diocesanos, quienes juzgaban que su propia jurisdicción ordinaria estaba siendo centralizada más allá de todo límite.

A pesar de todo y a despecho de estas tensiones y violencias, tardaron mucho en desaparecer y abandonarse las sólidas tradiciones de los siglos XII y XIII. Guillermo Durando el Joven,

⁹ Migne, *Patr. Lat.*, CCXVI, 824-825. "Universorum fidelium communem statum".

en 1310, defendía apasionadamente la autoridad colegial de los obispos contra los excesos de la burocracia papal y proponía como aspiración que se reuniese un Concilio General cada diez años para tratar asuntos de legislación y de impuestos que pudieran afectar a la Iglesia universal. Pero reconocía también que la Sede romana era la cabeza de todas las demás y que todas estaban obligadas a seguirla "como cabeza y madre de todas las Iglesias" ¹⁰. Hallamos una actitud semejante en Juan de París, el cual escribió un tratado contra la pretensión papal a la plenitud de poder en asuntos temporales a lo largo del conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso (c. 1300). Recalcaba también la naturaleza corporativa de la Iglesia, atribuía o concedía al Concilio General un gran papel en el gobierno de la Iglesia e insistía en el origen divino de la autoridad episcopal; pero escribía a continuación "en toda la Iglesia y en todo el pueblo cristiano uno es el supremo, a saber, el Papa de Roma" ¹¹.

La ruptura radical con la tradición eclesiológica medieval llegó con los escritos de Guillermo de Ockham. En los últimos años ha habido varias tentativas de "rehabilitar" a Ockham como un correcto filósofo católico; pero el éxito no ha sido notable al menos en cuanto a su eclesiología. Ockham fue totalmente sincero en sus creencias cristianas, pero parece haber sido temperamentalmente incapaz de concebir un grupo corporativo, incluso la Iglesia, como otra cosa que no fuera un bloque de individuos aislados. Esta no era la doctrina de san Pablo. La consecuencia para Ockham era que la promesa de Cristo de sostener y apoyar su Iglesia a lo largo de los siglos significaba sólo que la verdadera fe sobreviviría siempre en alguna parte, en algún in-

¹⁰ *Tractatus de Modo Generalis Concilii Celebrandi*, París, 1545, 163.

¹¹ J. Leclercq, *Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIII^e siècle*, París, 1942. (*L'Eglise et l'Etat au Moyen Age*, V), 180: "Et ideo sicut in qualibet diocesi est unus episcopus qui est caput ecclesie in populo illo, sic in tota ecclesia et toto populo christiano est unus summus scilicet papa romanus..."

dividuo indeterminado (probablemente Ockham). Ockham negaba que cualquiera institución de gobierno eclesiástico, incluso un Concilio General, pudiera representar de modo adecuado a todos los individuos aislados que formaban la Iglesia. Esta atómica visión de la sociedad eclesiástica, llevada hasta su lógica conclusión, no dejaba opción sino para la anarquía o el despotismo. Ockham parece haber optado por la anarquía. Al difundirse más y más estos puntos de vista de Ockham, los Papas, comprensiblemente quizá, optaron por el despotismo.

Las teorías de Ockham tuvieron amplia difusión en las escuelas, pero no fueron aceptadas en modo alguno a finales del siglo xiv. Los mayores teóricos del Movimiento Conciliar—Gerson, Zabarella, Nicolás de Cusa—trataban todavía de ver el modo de combinar el principio de la colegialidad eclesiástica con la doctrina del Primado papal en las estructuras del gobierno de la Iglesia que ellos discutían. Pero sus esfuerzos quedaron frustrados por la actitud radicalmente antipapal de la reducida pandilla o grupo de descontentos que exigían la constitución del Concilio General de Basilea en sus últimas sesiones o etapas. El fracaso de la Iglesia medieval para lograr una estructura jurídica de acuerdo con las perspectivas de sus grandes pensadores, fue lo que constituyó la suprema tragedia de la última Edad Media. La ruina de un conciliarismo católico, arraigado en la sólida eclesiología medieval, hizo inevitable el nacimiento del individualismo protestante, ajeno a la concepción tradicional de la Iglesia.

BRIAN TIERNEY

DESCENTRALIZACION ESTRUCTURAL Y PRIMADO EN LA IGLESIA ANTIGUA

La Constitución *De Ecclesia*, tras haber tratado en su capítulo III de la colegialidad universal y, luego, de la solicitud de cada obispo sobre el conjunto de la Iglesia, añade un párrafo (el 23, *in fine*) tan denso como importante sobre lo que podría llamarse la "colegialidad regional" y en el que es enunciado claramente un principio de pluralismo¹. Según el Concilio, los obispos tienen también una responsabilidad regional y local, de capital importancia para la diversidad en la Iglesia, en función de una pluralidad de organización inscrita en la geografía y la historia. Esta variedad de estructuras de la Iglesia antigua es lo que querríamos describir a grandes rasgos, mostrando además que esta variedad no está en modo alguno en contradicción con el Primado romano, y que su desaparición en el segundo milenio es debida tan sólo a una aplicación puramente contingente de este último, que ha velado a veces su verdadera significación.

¹ "Divina autem Providentia factum est ut variae variis in locis ab apostolis eorumque successoribus institutae Ecclesiae decursu temporum in plures coaluerint coetus organice conjunctos, qui salva fidei unitate et unica divina constitutione universalis Ecclesiae gaudent propria disciplina, proprio liturgico usu, theologico, spiritualique patrimonio inter quas aliquae, notatim antiquae patriarchales Ecclesiae veluti matrices fidei alias pepererunt quasi filias, quibuscum arctiore vinculo caritatis in vita sacramentali atque in mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur. Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat. Simile ratione, coetus episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur."

EL PLURALISMO REGIONAL EN LA IGLESIA HASTA EL SIGLO IV

En el transcurso de los tres primeros siglos van constituyéndose progresivamente las estructuras fundamentales de la organización eclesiástica: la colaboración entre obispos (colegialidad) se ordena en torno a dos ejes: las provincias eclesiásticas por una parte, y por otra, asambleas mayores que se convertían en los "patriarcados". Sólo hacia finales del siglo III tomarán forma las provincias eclesiásticas, amoldándose a las provincias civiles del Imperio romano. Anteriormente sólo pueden observarse algunos esbozos: los obispos se reúnen localmente de manera espontánea y generalmente sin marcos bien definidos². Sin embargo, es en estos esbozos de las futuras provincias donde se funda desde el principio la colegialidad y ello con ocasión de la consagración de los obispos³. En cuanto a las zonas de influencia de las grandes Iglesias (Alejandría, Antioquía y, en Occidente, Roma) también ellas van delimitándose progresivamente y de

² Cf. K. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Münster 1901. Para Lübeck las provincias eclesiásticas según el marco imperial existen ya en el siglo II y se remontan al período apostólico. Esta tesis, ampliamente difundida, ha sido refutada recientemente por J. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens*, Roma 1964, que sistematiza las críticas de Duchesne, Batiffol, Bardy. Batiffol aparece, sin embargo, menos radical.

³ Es, en efecto, la elección de los obispos vecinos (y, poco después, de los de la misma provincia) la que introduce a un obispo en la colegialidad episcopal. Cf. san Cipriano, Ep. 67, 5: "Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationem rite celebranda ad eam plebem cui praepositus ordinatus, episcopi eiusdem provinciae quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuique actus de eius conversatione perspexit." Esta regla, canonizada en Nicea, sigue siendo fundamental.

manera más rápida al parecer que el resto de las provincias⁴. Así, los concilios de Alejandría manifiestan la autoridad de la gran sede egipcia, y, a partir de mediados del siglo III, la cohesión y el área de desarrollo del grupo antioqueno se expresa por símbolos de toda una amplia región que va del Mar Negro hasta Egipto⁵. Finalmente, en 314 se reúne el primer Concilio de Occidente (Galias, Italia, España, Africa, Gran Bretaña) en conexión con Roma, la sede apostólica de Occidente⁶, y en el que se reflejan las condiciones de esta parte de la Iglesia.

Así, pues, en función del doble nivel "provincial" y "patriarcal" se van esbozando ya, si se las considera con relación a Roma, tres zonas⁷ que no tomarán su fisonomía definitiva hasta finales del siglo IV. En el siglo III se observa la primera, centralizada en torno a Roma; después, segunda zona, el resto de Occidente que tiene lazos más o menos estrechos con este centro: Africa, fuertemente estructurada alrededor de Cartago, que guarda relaciones especiales con Roma por razón de la relación Roma-Cartago; España y las Galias, cuya organización está poco avanzada y cuyos lazos con Roma se deberían a una evangelización que en cuanto a las Galias se remontaría al siglo III; y por fin el Oriente, que no debe nada a Roma en sus orígenes y en el

⁴ Tal es, en particular, la opinión de J. Grotz, op. cit. passim.

⁵ Reunión de un Concilio en 252 contra Novaciano; concilios de 264 y 268 contra Pablo de Samosata.

⁶ "El Occidente y la Iglesia romana forman un todo tan perfectamente unido que el Concilio cree poder regular puntos que conciernen a la Iglesia romana. Se ruega al Obispo de Roma que dé a conocer *omnibus*, es decir, a todos los obispos de Occidente, las decisiones del Concilio de Arles. Y el Concilio justifica el recurso diciendo que el Obispo de Roma *maiores dioceses tenet*, expresión oscura en la que debe leerse la indicación del papel que compete al obispo de Roma mantener relación con todo Occidente y de asegurar en este ámbito la unidad de disciplina." P. Batiffol, *Cathedra Petri*, París 1938, 51.

En Sárdica, en 343, se manifestará una situación análoga.

⁷ Sobre estas zonas, establecidas por P. Batiffol en 1922, cf. op. cit., 1.^a parte, cap. II y III, 41-79.

que Alejandría y Antioquía tienden a ejercer un predominio de formas muy diversas y que no carece de semejanzas con el que Roma ejerce en Occidente.

Conviene igualmente observar, a propósito del Primado romano, que, durante el período antenicense, Roma es reconocida como centro de referencia doctrinal. A mediados del siglo III su obispo reivindica la "sucesión de Pedro"⁸, pero las demás Iglesias no parecen atribuir a estas prerrogativas el mismo contenido que la de Roma. Son conocidas las expresiones de "la que preside la caridad" (Ignacio), "*potentior principalitas*", fundada sobre Pedro y Pablo (Ireneo), "*Ecclesia principalis*" (Cipriano), expresiones que no corresponden exactamente a la sucesión de Pedro tal como se la entendería ya probablemente en la misma Roma⁹. Algunos desacuerdos (con Asia en 190 en la cuestión pascual, con Africa y Capadocia en 256 en la cuestión del bautismo de los herejes) lo muestran igualmente. Pero este Primado era, en Roma como en los otros centros, perfectamente compatible con los diferentes niveles de organización regional en el seno de la Iglesia universal y éstos iban a ser definitivamente sancionados por la Iglesia entera en el primer Concilio ecuménico.

Efectivamente, la doble organización metropolitana y supra-metropolitana, que se remontaba *in nuce* a la época apostólica, fue canonizada en Nicea (325), que aparece así como el término lógico de un desarrollo homogéneo. Desde el punto de vista de la provincia, el origen de la colegialidad en el ámbito provincial se manifiesta en la participación de principio de todos los obispos de la provincia en la consagración de un obispo (canon 4)¹⁰.

⁸ San Cipriano, Ep. 75, 17 (de Firmiliano de Cesarea): "Quod sic de episcopatus sui loco gloriatur et successionem Petri habere se praedicat, super quem fundamenta Ecclesiae collocata sunt." Idem Ep. 75, 17: "Stephanus qui, per successionem cathedram Petri habere se praedicat."

⁹ Para el siglo II, cf. J. McCue, *Roman Primacy and Development of Dogma*, "Theol. Studies", 25 (1964), 161-196.

¹⁰ "Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopi ordinari. Si autem hoc difficile fuerit, aut propter ins-

su ejercicio, en la celebración de dos concilios provinciales cada año (canon 5)¹¹, donde los obispos tratan en común las cuestiones pendientes. Además, único punto realmente nuevo, el "metropolitano" recibe a partir de ese momento una responsabilidad especial (canon 4). En cuanto al nivel suprametropolitano, el Concilio, aludiendo a la jurisdicción romana regional¹², confirma igualmente la primacía regional de Alejandría, luego la de Antioquía, así como la de otras Iglesias de menor importancia¹³.

La obra del Concilio de Nicea sobre estos puntos será precisada durante los siglos iv y v¹⁴, pero no podemos detenernos en este hecho conocido.

EL PRIMADO ROMANO EN EL SIGLO V

Sobre este doble fundamento canonizado en Nicea tomarán durante los siglos iv y v las tres zonas a que hemos aludido su forma definitiva con relación a Roma, precisamente en la época en que el Primado de Roma va a llegar en ellas al término de su desarrollo. Vamos a dedicar el resto de nuestra exposición a estos diferentes sectores de la Iglesia, pero antes conviene precisar ese desarrollo del Primado en el siglo v. Roma poseía el privilegio de la doble apostolicidad y del doble martirio de los apósto-

tantem necessitatem, aut propter itineris longitudinem: modis omnibus tamen tribus in idipsum convenientibus et absentibus episcopis pariter decernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebratur."

¹¹ "Bene placuit annis singulis per unamquamque provinciam bis in anno concilia celebrari, ut communiter omnibus simul episcopis provinciae congregatis quaestiones discutiantur huiusmodi." "Concilia vero celebrentur unum quidem ante quadragesimam paschae... secundum vero circa tempus autumnii."

¹² Italia, con referencia, tal vez, al resto de Occidente.

¹³ Alejandría, centralizada, como Italia; Antioquía, mucho menos.

¹⁴ En Calcedonia (451), organización de los patriarcados de Constantinopla y Jerusalén.

les Pedro y Pablo. Sin excluir a Pablo, la presencia de la tumba de Pedro será un factor importante en la toma de conciencia, cada vez más clara, por los papas del siglo v, de lo que comportan sus prerrogativas. Es sobre todo en las relaciones con Occidente donde Roma desempeña un papel especial y donde se afirman las reivindicaciones romanas, pero éstas engloban también, en determinadas ocasiones, en su campo de visión el Oriente. Unánimemente admiten los historiadores con razón que a mediados del siglo v, las afirmaciones hechas por Roma sobre su primacía habían llegado al nivel del Vaticano I, no dudando algunos atribuir, aunque sin razón, a un san León, por ejemplo, algunas tesis de la "escuela romana" posterior¹⁵. Los estadios de ese desarrollo en el que el hecho doctrinal está complicado con algunas aplicaciones contingentes pueden ser determinadas como sigue¹⁶: la "Sede apostólica" (Dámaso) reivindica con Siricio (384-398) la *sollicitudo omnium ecclesiarum*; Inocencio I reclama frente a los obispos de Occidente la jurisdicción de apelación y que las cuestiones importantes (*causae maiores*) sean remitidas a Roma, fórmula pasablemente vaga, después de la sentencia de los Sínodos¹⁷. Zósimo (417-418) formula el principio de que después de la Sede apostólica no cabe apelación. Bonifacio I (418-422) afirma que la jurisdicción romana se extiende a todo el Oriente, y desarrolla la imagen de la cabeza y los miem-

¹⁵ B. Kidd, T. Jalland, W. Ullmann, F. Heiler, C. Vogel. Estos autores extienden a los metropolitanos y obispos un texto de san León que se refiere tan sólo a las relaciones del Papa con su vicario de Tesalónica: Ep. 14, I: "Vices enim nostras ita tuae credimus charitati ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis." Cf. sobre este texto, J. Rivière, "*In partem sollicitudinis*"... *Évolution d'une formule pontificale*. "Rev. Sc. Religieuses", 5 (1925), 210-231. A veces, los autores interpretan indebidamente otros textos, como Ep. 10, I.

¹⁶ Cf. F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Munich 1940, que habría que matizar considerablemente. Cf. en particular la nota anterior.

¹⁷ P. Batiffol, op. cit., 58, observa que esta competencia en las *causae maiores* es a su vez una "función contingente del Primado".

bros para designar las relaciones entre Roma y las demás Iglesias. León (y Celestino antes que él) ve en el Papa no sólo el sucesor de Pedro, sino el mismo Pedro continuado e identificándose con el Papa (*Vicarius Petri*). Gelasio (492-496) sacará las consecuencias de la acción de san León: la Sede romana no está ligada por los concilios. Gelasio formula la doctrina de la superioridad del Papa sobre el Concilio y la prohibición de apelar de la sentencia del Papa, y esto, en el transcurso de una polémica bastante estéril con Oriente. Sin dejar de desarrollar el aspecto primacial, algunos papas del siglo v tienen también ocasionalmente textos importantes sobre la "colegialidad"¹⁸. Pero querríamos subrayar en este artículo que las posiciones doctrinales así afirmadas sobre el Primado son enteramente conciliables, para esos mismos obispos de Roma, con una situación concreta en las Iglesias en las que se manifestaba una gran independencia con relación a su sede. Esta independencia seguirá traducéndose en la existencia de las tres zonas que vamos a considerar ahora durante el período mismo en que el Primado romano era tan uniformemente afirmado.

LA ITALIA SUBURBICARIA

A partir de finales del siglo iv, terminada la organización provincial en Occidente, aparecen plenamente caracterizadas las tres zonas en lo que se refiere a las relaciones del episcopado con Roma. La primera zona —muy centralizada— constituye la jurisdicción inmediata de Roma. En un principio comprendía toda Italia, pero en la segunda mitad del siglo iv fue reducida a las regiones suburbicarias (Italia peninsular). En esta zona no hay prácticamente provincias eclesiásticas, ni metropolitanos. El conjunto no forma más que una provincia cuyo metropolitano es el

¹⁸ Véase a este propósito la excelente obra de J. Lécuyer, *Étude sur la collégialité épiscopale*, Le Puy, 1964.

obispo de Roma: éste consagra personalmente a todos los obispos de esta vasta provincia, y el único sínodo, el "concilio romano" es el que se celebra en torno a su persona y en el que él ejerce un papel preponderante. El mismo Papa limitará a veces la acción de los obispos locales, que prestarán un juramento especial de obediencia¹⁹.

EL OCCIDENTE Y SUS ESTRUCTURAS

La segunda zona está constituida por el Occidente, más allá de la zona suburbicaria. Lo esencial en ella es la existencia de provincias eclesiásticas en las que los obispos están agrupados en torno a unos metropolitanos y se reúnen en sínodos provinciales, bajo la presidencia del metropolitano, todo ello conforme a los cánones de Nicea. En el marco de cada provincia se hacen igualmente las elecciones y consagraciones episcopales, cuya responsabilidad recae sobre el metropolitano; dado que los obispos son agregados a los cuerpos de la Iglesia por esta colegialidad provincial, los Sínodos y las elecciones episcopales se celebran en principio sin intervención romana. Los metropolitanos y sus sufragáneos reciben su jurisdicción en su propia provincia. Roma fija, frecuentemente a petición de los interesados, los puntos principales del derecho, en las Decretales, instrumento de su acción y de la unidad de disciplina de Occidente, y los obispos se imponen el deber de aplicar esta legislación, pero ellos dan a su vez leyes independientemente²⁰. Roma interviene en caso de litigio y, en principio, en las *causae maiores* (en las que están implicados me-

¹⁹ Cf. P. Batiffol, op. cit., 41-47. Sobre los dos últimos puntos, véanse las fórmulas del *Liber Diurnus*, ed. Foerster.

²⁰ Cf. P. Batiffol, op. cit., 47-59. Sobre esta organización en las Galias en el siglo v, véase E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II: *L'Eglise des Gaules au Ve siècle*. Y un texto de A. Martimort, *La Gaule chrétienne au Ve siècle*, "Bull. Litt. Eccl.", 59 (1958), en particular, 42

tropolitanos). Pero, si los recursos a Roma son relativamente numerosos, son raras en cambio las intervenciones espontáneas. El Papa recuerda a los obispos la organización provincial fijada en Nicea e incluso remite algunos asuntos al sínodo provincial. Lejos de aprovecharse de las rivalidades, los Papas proclaman cada vez que se presenta la ocasión los derechos de las Iglesias locales y de los metropolitanos en las elecciones episcopales²¹. Los Papas recuerdan igualmente la celebración regular de los sínodos provinciales. "Es seguro que a mediados del siglo V cada provincia tenía su individualidad manifestada por concilios más o menos frecuentes"²², que tienden a ampliarse en concilios interprovinciales. Eran muchas las cuestiones que podían ser resueltas en las Galias entre obispos. En el siglo VI, en el período merovingio, los dos hechos que hemos constatado en el período galorromano se muestran de forma más explícita: los concilios provinciales desempeñan un papel importante, siendo constantemente sustituidos y suplantados por concilios más amplios, interprovinciales (especialmente los del Sudeste de las Galias en el siglo VI)²³, pero sobre todo nacionales, que reúnen a todos los obispos de uno o varios dominios políticos. El primer concilio de Orléans en 511, bajo Clodoveo, es el prototipo de toda una serie. El otro hecho es el recuerdo insistente de la celebración regular (al menos anual) de concilios provinciales precisamente por "los concilios nacionales"²⁴, conscientes de la necesidad de una colegialidad en ejercicio regular a nivel local. Citemos como ejemplo el cuarto concilio de Orléans en 541: "Los metropolitanos deben celebrar todos los años concilios provinciales a fin de mantener la disciplina, la

²¹ Cf. san León, Ep. 10: "Non enim nobis ordinationes vestrarum provinciarum defendimus."

²² J. Palanque (A. Latreille, E. Delaruelle, J. Palanque), *Histoire du catholicisme en France*, I: *Des origines à la chrétienté médiévale*, París 1957, 64.

²³ Concilios que están relacionados con la tradición de los concilios interprovinciales de la región de Arles.

²⁴ Agde (506), can. 71; Orléans, II (533), can. 2; III (538), can. 50; IV (541), can. 37; Eauze (551), can. 7.

unión y la caridad.” Ocasionalmente se recuerdan también las reglas tradicionales de las elecciones episcopales. Ya en 517, el papa Hormisdas se había quejado a Avit de Vienne de las negligencias para celebrar los concilios en conformidad con los cánones de Nicea. Este ideal así recordado es importante, aunque las circunstancias hiciesen a veces difícil su realización. En el siglo VII, en efecto, las divisiones políticas, la intervención del rey en las elecciones y otros motivos acarrearón una profunda decadencia. Al comienzo de la época carolingia, la reorganización de la Iglesia franca por san Bonifacio, reuniendo concilios, trae consigo la restauración del sistema metropolitano y da nueva vida a los sínodos provinciales (Soissons, 744, Verneuil, 755, prescriben “ut bis in anno synodus fiat” y, de acuerdo con Nicea, en marzo y octubre). Los asuntos más importantes son tratados en sínodos nacionales o, en tiempos de Carlomagno, en sínodos del Imperio (Aquisgrán, etc.), y éstos recuerdan siempre la obligación paralela, que se remonta a Nicea, de los sínodos provinciales, que han de reunirse dos veces, o al menos una, por año. Así, pues, esta segunda zona se caracteriza por una actividad episcopal en diferentes planos, provincial, regional, nacional, y cuyo eje es constituido por los metropolitanos. Estos reciben su jurisdicción de su sede y la comunican a sus sufragáneos. La comunión con Roma implica intervenciones de esta última, sobre todo con el fin de mantener una misma disciplina en Occidente. La zona suburbicaria y el resto de Occidente forman, por lo demás, una especie de “patriarcado” de Occidente presidido por el Papa.

Sin embargo, la distinción entre estas dos zonas irá debilitándose y, por un concurso de circunstancias independientes de suyo del hecho doctrinal, Occidente tenderá a ser asimilado a la zona suburbicaria, especialmente en el siglo XI, con la reforma gregoriana²⁵. La primera etapa está determinada por una trans-

²⁵ Esta evolución ha sido tratada en algunos de sus aspectos por F. Heiler, *op. cit.*, 229 ss. Pero también sobre este punto habría que matizar sus juicios. El esbozo que nosotros trazamos es en gran parte independiente.

formación de la noción misma de metropolitano, que constituía hasta entonces el lazo de unión del episcopado regional localmente estructurado. Esta evolución comienza con la organización por parte de Roma, "para unirse más estrechamente algunas regiones de su vasto "patriarcado" (H. Leclercq), de vicariatos permanentes o temporales: el vicariato permanente del Ilírico (bajo Inocencio I en 412) con verdadera delegación para controlar esa vasta región en la frontera con el Oriente²⁶; vicariatos temporales, de Arles, para el sudeste de las Galias (papa Zósimo, 417-418) con el ambicioso Patroclo, y que por ser causa de disturbios será suprimido en seguida para renacer más tarde en cortos períodos; vicariato de Sevilla, bajo el papa Simplicio (468-483) con Zenón como vicario de la Sede apostólica, para hacer respetar la disciplina en toda España, y que tuvo una duración muy breve. Pero es importante observar que estos vicarios delegados fueron muy pronto revestidos del pallium, signo de una participación en la jurisdicción del Papa²⁷. En 512, durante un breve renacimiento del vicariato de Arles, recibió san Cesáreo del papa Símaco el título de "vicario apostólico" para las Galias, con el honor del pallium, otorgado por primera vez a un obispo no italiano. Por el mismo procedimiento indirecto se anexionaron los papas los vastos territorios de misión en Inglaterra y en Germania evangelizados por Agustín, Wilibrordo y Bonifacio, "cristiandades que son para los Papas una especie de patrimonio directo que amplía su diócesis primitiva". Agustín recibió el pallium de san Gregorio; Wilibrordo, del papa Sergio I. Bonifacio lo recibió a su vez de Gregorio II y prestó en 722 el juramento de los obispos suburbicarios. Sus sucesores recibieron igualmente el pallium como sig-

²⁶ Cf. la fórmula de san León citada anteriormente. Se trata del Patriarcado romano y de la zona suburbicaria, y no, como interpreta Heiler, de una jurisdicción de Roma sobre una parte de Oriente, op. cit., 207.

²⁷ El pallium, signo de autocefalia en los que no lo recibían de ningún otro, era por el contrario signo de dependencia jerárquica para los metropolitanos que lo recibían de su patriarca o exarca. Cf. Morin, *Le pallium* "Le Messenger des fidèles" (Rev. ben.) 6 (1889), 258-259.

no de la ratificación de la elección y se encontraron así en la situación de los demás metropolitanos, cuyos territorios habían pasado a formar parte de la diócesis suburbicaria (Ilírico) ²⁸. El resto de Occidente, en situación muy distinta, se fue adaptando gradualmente. En la reforma de la Iglesia franca, san Bonifacio hizo decretar en el Concilio de Soissons de 742 que todos los metropolitanos de Germania y de las Galias fueran a Roma a pedir el pallium. Esta determinación fue letra muerta hasta Carlomagno que se encargó de hacer que el pallium pasase a ser el signo distintivo de casi todos los metropolitanos de Occidente. Para estos "arzobispos" el pallium se convirtió en el siglo ix en condición indispensable para el ejercicio de la jurisdicción. Esta novedad, lejos de ser impuesta entonces por Roma, fue querida por el príncipe para realzar el prestigio de sus metropolitanos.

De hecho esto traería consigo la intervención de Roma. "Los jefes de las antiguas provincias tenían su jurisdicción recibida de su sede, incluso sin intervención de Roma; a partir del siglo ix se requiere un acto del Papa para darles posesión de sus derechos" (Amann). En un principio los metropolitanos iban a buscar el pallium sólo después de su consagración; pero los Papas estimaron que los arzobispos no podían ejercer su jurisdicción más que después de la recepción del pallium. Tal era la posición del papa Nicolás I (858-867) y de Juan VIII (872-882): no había verdadera dignidad metropolitana sin el pallium, y con la reforma gregoriana del siglo xi el arzobispo deberá pedir el pallium antes de su consagración; lo cual significaba reservar al Papa la confirmación de los arzobispos. Así apareció la teoría según la cual el poder de jurisdicción de los obispos venía del Papa, el cual confirmaba a los metropolitanos, que confirmaban a su vez a sus sufragáneos. Y a partir de entonces, en virtud de una metamorfosis de su sentido primitivo, se aplicará a los metropolitanos y a todos los obispos la fórmula de san León que se refería a su vicario-de-

²⁸ Para este párrafo y el siguiente, cf. E. Griffe, *Chrétienté médiévale et chrétienté ancienne*, "Bull. Litt. Eccl.", 62 (1961), 238-239, que reproducimos en parte.

legado en Ilírico: "vocatus in partem sollicitudinis; non in plenitudinem potestatis"²⁹. No por eso se interrumpen los concilios. A partir de la Reforma gregoriana se constata que los legados pontificios presiden regularmente e incluso convocan los concilios interprovinciales³⁰. Los concilios provinciales, en cambio, reunidos por los metropolitanos, siguen las normas tradicionales, y el Concilio IV de Letrán, en 1215 (can. 6), recuerda la necesidad de su celebración regular. Habrá que esperar la reforma posttridentina de Sixto V para que las decisiones deban ser sometidas a Roma antes de su promulgación.

EL PLURALISMO ORIENTAL

La tercera zona la constituye el Oriente. Ya hemos visto que allí se habían constituido grandes jurisdicciones suprametropolitanas, los "patriarcados", sancionados, sobre la base de la antigua costumbre, por el Concilio de Nicea, principio extendido a otros centros por los concilios ecuménicos posteriores. Estos tenían ciertas analogías con el Occidente considerado como "patriarcado romano". El grado de centralización, en el marco de cada patriarcado oriental, podía variar; algunos rasgos recuerdan la región suburbicaria, otros el resto de Occidente³¹. Las prerrogativas de

²⁹ Cf. supra notas 15 y 26.

³⁰ Cf. E. Delaruelle, *Histoire du Catholicisme en France*, I, París 1957, 284: "Una última reforma debía terminar de transformar los obispos en delegados permanentes de la Corte Romana, tan dóciles que a partir de ese momento no serían ya necesarios los legados: la 'reserva' (...) una de las más importantes es la elección de los obispos. Las excepciones a las reglas de las elecciones irán multiplicándose. Prácticamente, preocupado por la eficacia y la justicia más que por la doctrina y la lógica, el Papa no ha visto probablemente el carácter exorbitante de alguna de estas medidas reformadoras."

³¹ Sobre este tema, C. H. Beck, *Theologie und gestitliche Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, 60-97, y W. Hagemann, *Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien*.

estos patriarcados no han de entenderse en relación con Roma, sino con los metropolitanos y obispos que dependen de ellos ³². Asegurada la comunión en la fe, estos patriarcados gozan de una autonomía muy amplia, que Roma acepta normalmente sobre la base de las decisiones conciliares. Estos patriarcados se administran por sí mismos. La elección de los patriarcas es enteramente libre. El nombre del patriarca es comunicado a Roma, como a los otros patriarcados, con vistas a un reconocimiento y a la concordia de la comunión. Los Papas hablan a veces con esta ocasión de "confirmación". Ellos, en efecto pueden rehusar ese reconocimiento en el caso de un titular hereje o promovido anticanónicamente. Si incluso en Occidente la vida conciliar se desarrollaba sin intervención romana, con mucha mayor razón ocurre esto en Oriente, con una vida conciliar bastante diferente de la occidental, y de esta forma se establece la legislación canónica y el ejercicio de la disciplina. En una palabra, las intervenciones romanas, a título de Primado, son excepcionales y se refieren al arbitraje en caso de conflicto doctrinal o a la aplicación del derecho de apelación ³³. Ahora bien, nunca insistiremos bastante en ello, todo esto ha aparecido a los Papas como plenamente conciliable con el Primado romano del que ellos tenían una conciencia muy aguda. El P. W. de Vries ³⁴ ha mostrado recientemente la razón del cambio tan importante, ocurrido en el siglo XIII, con ocasión del establecimiento de los patriarcados latinos, que sufrió la concepción del patriarcado por parte de Roma: esta mutación se en-

Eine historische Untersuchung ausgehend von Kanon 6. von Nizäa, 'Ostkirchliche Studien' (1964), 171-191.

³² Sobre toda esta cuestión véase el importante artículo de W. de Vries, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, "Scholastik" 37 (1962). Idem, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Friburgo de Brisgovia, 1963.

³³ Algunas de estas apelaciones son rechazadas incluso por los historiadores católicos, cf. C. Vogel, *Unité et pluralité d'organisation ecclésiastique du III^e au VI^e siècle*, en *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, París 1962, 634.

³⁴ Cf. W. de Vries, loc. cit., 359-365.

cuentra en relación estrecha con la transformación de la noción de metropolitano ocurrida en Occidente y que hemos descrito anteriormente, consecuencia a su vez de la generalización de la concesión del pallium. El Concilio de Letrán de 1215 (can. 5) prescribe: Cuando los jefes de estas Iglesias hayan recibido del Papa el pallium, después de haber prestado el juramento de fidelidad y obediencia, deberán conferir el pallium a los obispos colocados bajo su jurisdicción." De esta forma, a través de la institución del pallium, las jurisdicciones patriarcales y las demás, como hemos visto más arriba, serán consideradas —como ocurría en la misma época en Occidente— como emanación y participación de la *plenitudo potestatis* única reservada al Papa. Así lo proclama con los mismos términos la confesión de Miguel Paleólogo en el Concilio de Lyon: "Ad hanc autem (*sic*) *potestatis plenitudo* (romanae ecclesiae) consistit quod ceteras ecclesias ad sollicitudinis partem admittit, quorum multas patriarcales praecipue, diversis privilegiis eadem romana ecclesia honoravit"³⁵. Los patriarcas son así asimilados a los arzobispos de Occidente en la baja Edad Media. Y de esta forma esta tercera zona del Oriente, en sus comunidades unidas a Roma, evolucionará hacia una situación suburbicaria que será un rasgo de las Iglesias uniatas. Pero esta evolución centralizadora, más allá de circunstancias históricas fortuitas, dependerá, como en Occidente, de las ideas de una "escuela romana" inspirada por los Papas medievales, y no de la doctrina del Primado, la cual se había mostrado durante siglos enteramente conciliable con la existencia de tres zonas de estructura muy diferente en la Iglesia universal.

H. MAROT

³⁵ Cf. la fórmula citada más arriba, notas 15, 26, 29.

*EL CONCILIO DE CONSTANZA. PROBLEMAS,
TAREAS Y ESTADO ACTUAL DE LA
INVESTIGACION SOBRE EL CONCILIO*

El Concilio de Constanza ocupó siempre, en la Teología y en la historia, un lugar privilegiado.

Por una parte, le compete el mérito de haber dado fin al desdichado Cisma de Occidente, devolviendo así a la Iglesia la unidad, perdida durante largo tiempo. Por otra, pesan sobre él la grave acusación de conciliarismo, que cristalizó en los decretos "Haec sancta" y "Frequens", la cuestión de su legitimidad —tan difícil de resolver—, así como del proceso y la ejecución de Juan Hus, etc. Si problemática había sido ya su convocación, se discute también acerca de su composición, su reglamento, su manera de realizar las votaciones y su proceder en la elección de Martín V. En todo ello difiere del marco común de los concilios.

No es extraño que estos problemas, tan interesantes como difíciles, hayan despertado continuamente la atención de historiadores, canonistas y teólogos, moviéndoles a ocuparse de este Concilio. Hace algún tiempo fue el historiador Heinrich Finke, de Friburgo de Brisgovia¹, quien, con sus numerosos discípulos², contribuyó —por medio de la publicación de las actas del Concilio y otras investigaciones particulares— a esclarecer la historia del mismo. A él hay que agradecer el que hoy poseamos una buena

¹ Solamente haremos mención de la voluminosa publicación de las actas del Concilio: H. Finke. *Acta Concilii Constanciensis*, I-IV, Münster 1896-1928.

² Entre ellos se cuentan J. Hollnsteiner, H. Heimpel y otros.

orientación, basada en las fuentes, acerca del desarrollo externo del Concilio y su agitada existencia. Mas, por desgracia, carecemos todavía de una exposición general satisfactoria³; exposición que no será posible mientras nos falten las valoraciones definitivas de los acontecimientos y circunstancias más importantes, como, por ejemplo, la promulgación de los citados decretos del Concilio.

Ultimamente se han realizado, a este respecto, importantes trabajos preliminares. Después de una corta pausa, la investigación sobre el Concilio de Constanza ha vuelto a entrar en un período de renovada actividad. Quien repase las conferencias habidas con ocasión del 550 centenario del Concilio en el año 1964, así como los artículos y la miscelánea de la Facultad Teológica de Friburgo de Brisgovia, publicada como homenaje con tal motivo⁴, no podrá menos de comprobar que el estudio del Concilio de Constanza ha cobrado una extraordinaria actualidad.

Fue un acontecimiento, al parecer sin importancia, el que dio el primer impulso externo. Cuando, el 28 de octubre de 1958, el nuevo Papa eligió el nombre de Juan XXIII, sin pretenderlo dirigía la atención universal hacia aquel otro Juan XXIII, que en el año 1413 convocó el Concilio, inaugurándolo solemnemente el 5 de noviembre de 1414 en la catedral de Constanza. Al no situarse el nuevo Pontífice a continuación de éste, sino del Papa de Aviñón Juan XXII (1316-1334) decidía en sentido negativo la antigua cuestión de la legitimidad del papado de Pisa, al que perteneció el Papa de Constanza. Aparte de esto, quedaba sin decidir la cuestión de si el nuevo Papa intentaba pronunciarse por la legitimidad de la serie romana de los Papas, desde Urbano VI hasta Gregorio XII, o si se proponía conectar con la época anterior a 1378, dejando a un lado todos los Papas del Cisma de

³ Es esperada de la pluma de K. Fink, Tubinga

⁴ Miscelánea *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, editado bajo los auspicios de la Facultad Teológica de Friburgo, por A. Franzen y W. Müller, Friburgo 1964 (citado en adelante: Franzen, *Konstanz*); *Konzil der Einheit. 500 Jahrfeier des Konzils von Konstanz*, Karlsruhe 1964.

Occidente. Por el momento era importante que la clara decisión en contra de la legitimidad de Juan XXIII encerraba también consecuencias teológicas. Pues, si éste no había sido Papa legítimo, no podía haber convocado un Concilio universal legítimo. Por ello no procedía reconocer el carácter ecuménico al primer período, al menos, del Concilio de Constanza y, en consecuencia, no correspondía valor dogmático alguno al decreto "Haec sancta", promulgado en esta época (6 de abril de 1415).

Mientras los historiadores reflexionaban sobre el fundamento de tal proceder⁵, tuvo lugar un segundo acontecimiento, que centró más todavía la atención en la problemática general y básica de la asamblea de Constanza; se trataba del anuncio de un Concilio el 25 de enero de 1959. No quedaba lugar a dudas; el Papa deseaba imprimir un cambio de rumbo a la dirección de la Iglesia, romper con el centralismo anterior e introducir una responsabilidad colegial de todo el episcopado para con la Iglesia universal. Por ello, inesperadamente, volvía a corresponder al Concilio, como órgano del colegio episcopal, una importante función vital. En un principio el anuncio del Concilio despertó una intensa actividad dirigida al estudio de la historia general de los concilios⁶. Pronto se intentó dar mayor profundidad y fundamentación teológica al papel de los concilios en la Iglesia. Hans Küng sometió a discusión las "estructuras de la Iglesia"⁷, destacando

⁵ A este respecto cfr. K. Fink, *Zur Beurteilung des grossen abendländischen Schismas*, "Zeitschr. f. Kirchengeschichte" 73 (1962), 335 s.

⁶ Destacaremos entre otros: la miscelánea *Le Concil et les Conciles* con las colaboraciones de B. Botte, H. Marot, Y. Congar, etc., París 1960; Y. Congar, *Die Konzilien im Leben der Kirche*, "Una sancta" 14 (1959), 161 s.; H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Friburgo 1959; L. Jäger, *Das Oekumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit*, Paderborn 1961; F. Hayward, *Les concils oecuméniques*, París 1961; F. Dvornik, *The Ecumenical Councils*, Nueva York 1961; E. Iserloh, *Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche*, en *Festschrift für Bischof Wehr, Ekklesia*, Tréveris 1962, 149-169.

⁷ H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Quaestiones disputatae 17) Friburgo 1963².

con insistencia la idea de la colegialidad dentro de una cooperación del Papa y el colegio de los obispos. Juntamente con Paul de Vooght⁸, supo descubrir, bajo el conciliarismo radical, un estrato de pensamiento "conciliarista" moderado y sano, aun en los decretos "Haec sancta" y "Frequens" de Constanza. De improviso se colocó el Concilio de Constanza en el centro de la elaboración teológica y eclesiológica. Además de los dos autores citados, también Hubert Jedin⁹, Yves Congar¹⁰ y algunos otros procuraron dar una interpretación de la historia del Concilio de Constanza, así como de sus famosos decretos. Congar los comparaba con las definiciones del Concilio Vaticano I¹¹, llegando a la consecuencia de que ambos Concilios representan los polos extremos de un movimiento pendular; el "conciliarismo" de Constanza cometió el error de desplazar, de un modo unilateral, la relación entre el Primado y el colegio episcopal en favor de este último, es decir, del Concilio. Por el contrario, el Concilio Vaticano I destacó, con un criterio igualmente unilateral, la potestad primacial, dejando en un segundo término el papel del colegio episcopal. Partiendo de un conciliarismo radical giró la evolución hacia un papalismo no menos extremo. El péndulo deberá encontrar ahora su justo medio.

Entretanto, la iniciación del Concilio, el 11 de octubre de 1962, puso en movimiento la discusión eclesiológica. La idea de una co-responsabilidad colegial del colegio de los obispos, inspirada por Juan XXIII, se abrió paso con inusitada fuerza, y una vez más la atención se dirigió, por encima del Vaticano I, al Concilio de Constanza. ¿No había sido aquí donde la estructura

⁸ P. de Vooght en *Le Concil et les Conciles*, 143-181, citado aquí según la edición alemana: *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart 1962, 165-210: el conciliarismo en los Concilios de Constanza y Basilea.

⁹ H. Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basilea 1963.

¹⁰ Y. Congar, en *Das Konzil und die Konzile*, conclusión, 331 ss.

¹¹ Ibid., 384 ss., en la oposición de ambos polos "Papa" y "Ecclesia". Cfr. H. Küng, *op. cit.*, 284 ss.

básica colegial de la Iglesia se había demostrado particularmente eficaz para la salvación de la Iglesia y el papado? No cabe duda de que el Concilio de Constanza restableció la unidad de la Iglesia, salvando así también la estructura jerárquica de la misma y devolviéndole, en Martín V, su vértice primacial de unidad. Suena a paradoja el hecho de que el papado cayera en el cisma precisamente por su propia concepción papal llevada hasta el extremo, demostrándose incapaz de superar por sus propias fuerzas la crisis existente en el vértice jerárquico, mientras que sólo por medio de la concepción conciliar fue aquél salvado y conducido a la unidad. La consideración unilateral de un conciliarismo radical y revolucionario, tal como el que apareció más tarde en el Concilio de Basilea, enturbió la mirada impidiendo ver que un conciliarismo *moderado* puede contener elementos sanos y que un "episcopalismo" ligado al Papa y sustentado por un espíritu de auténtica colegialidad representa un complemento necesario y un afianzamiento del Primado. Constanza ha dado buena prueba de ello.

En nuestro tiempo, en el que el Primado pontificio en el gobierno de la Iglesia es reconocido sin discusión por todos los católicos, es posible emitir con mayor libertad una opinión acerca de este problema. Sabemos que el Papa y el colegio episcopal están llamados a dirigir la Iglesia no en oposición mutua, sino conjuntamente. La estructura colegial presupone que el colegio de los obispos posee su vértice personal en el ministerio primacial de Pedro, propio del Papa, y que por el contrario el papado no flota suspendido en el aire sobre el episcopado y la Iglesia. En la elaboración e interpretación de esta estructura colegial de la Iglesia, una mirada a la concepción del Concilio, tal como se refleja en la historia desde Constanza hasta el Vaticano II, no puede menos de impulsar a los Padres conciliares a continuar animosamente por el camino comenzado" ¹².

Por irreconciliables que parezcan —si atendemos al sentido

¹² F. König, *Die Konzilsidee von Konstanz bis Vatikanum II*, en *Konzil der Einheit*, Karlsruhe 1964, 30.

material de las palabras— los decretos conciliaristas de Constanza y las definiciones del Vaticano I acerca del Primado y la infalibilidad pontificia, nos encontramos hoy “en mejores condiciones para intentar una síntesis de Constanza y el Vaticano I”¹³, porque “la Iglesia del Vaticano II se siente lo suficientemente vigorosa...” para recoger “el sano deseo del conciliarismo de entonces tal como fue defendido por los mejores de entre los Padres de Constanza”¹⁴. “Supuesta la tranquila posesión de la doctrina del Vaticano I, por medio de la cual se asentó el principio de unidad de la Iglesia, podemos hoy, sin temor a las tendencias conciliaristas o episcopalistas” acentuar con mayor insistencia la idea de la colegialidad. Concilio universal y conferencias regionales de obispos tienen su lugar propio y legítimo junto a la potestad central de gobierno propio del Papa.

El núcleo central de la discusión teológica en torno al Concilio de Constanza es el problema del “conciliarismo”, que cristalizó en los decretos “Haec sancta” y “Frequens”. ¿Cómo hay que entender estos decretos y cuál es su trascendencia teológica? ¿Pueden reivindicar para sí un valor dogmático pleno, tal como corresponde a otras definiciones de la fe emanadas de concilios universales? En caso afirmativo, ¿cómo se compaginan con las definiciones del Vaticano I? Dos verdades dogmáticas que se contradigan mutuamente de un modo directo son teológicamente imposibles. ¿Cómo solucionar la contradicción?

Helmut Riedlinger, en su obra *Hermeneutischen Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten*¹⁵ ha hecho hincapié en la nueva situación histórica y teológica originada, de una parte, por el estado actual de la investigación canónico-histórica y, de otra, por las nuevas perspectivas eclesiológicas y las discusiones del Vaticano II en torno al Primado y al episcopado; situación que nos permite entender y juzgar mejor los decretos de Constanza. Sobre todo, nuestra “mirada se ha vuelto más aguda para percibir

¹³ Ibid., 28.

¹⁴ Ibid., 28 s.

¹⁵ Franzen, op. cit., 214-238.

la historicidad y la perspectiva de las declaraciones del magisterio" y parece "como si hoy —más que al comienzo de este siglo— estuviésemos dispuestos a estudiar hechos históricos que de algún modo ofrecen dificultad a la dogmática usual, aunque en razón de ello tuviesen que ser modificados considerablemente ciertos conceptos consagrados por el uso" ¹⁶.

A continuación presentaremos brevemente algunos de estos nuevos aspectos histórico-teológicos.

I. LEGITIMIDAD DE LOS PAPAS Y LEGALIDAD DEL CONCILIO DE CONSTANZA

La elección del nombre de Juan XXIII por parte del nuevo Papa, el 28 de octubre de 1958, no encierra, por supuesto, el sentido de una decisión autoritativa sobre un discutido problema histórico. El mismo Papa no lo entendió así. Pero sí puede decirse que este hecho llamó de nuevo la atención hacia el problema. En realidad, la cuestión de la legitimidad encierra una importancia decisiva. Sin ella son incomprensibles el Cisma, los Concilios de Pisa y de Constanza, el llamado "conciliarismo" constanciense, la aprobación de los decretos "Haec sancta" y "Frequens", la marcha de los acontecimientos con motivo de la elección de Martín V, o las disputas por la confirmación de los decretos. Aún más, el funesto proceso y la ejecución de Juan Hus han de ser considerados a la luz de todo este contexto.

El trasfondo de la funesta doble elección de 1378 ha sido objeto de nuevas investigaciones en la época reciente. Tales las de M. Seidlmayer ¹⁷, W. Ullmann ¹⁸, y O. Prerovski ¹⁹. Todos ellos

¹⁶ Ibid., 214.

¹⁷ M. Seidlmayer, *Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas* (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, II, 5), Münster 1940; Idem, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, IV, editado por H. Finke, Münster 1933.

¹⁸ W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism*, Londres 1948.

¹⁹ O. Prerovsky, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'occidente* (Miscellanea della società romana di storia patria XX), Roma 1960.

convienen en que los reparos y las objeciones de los cardenales en contra de la elección de Urbano VI deben ser tomadas más en serio que hasta ahora. Es un hecho indiscutible que el cónclave romano de 1378 —el primero que tuvo lugar en Roma después del destierro de Aviñón— se celebró en unas circunstancias en extremo tumultuosas. Es igualmente cierto que los cardenales, en la elección de Urbano VI (el 8 de abril de 1378), se hallaban sometidos a una grave presión y amenaza de sus vidas. Repetidas veces se introdujeron en el palacio del cónclave bandas de romanos armados —aún en la misma mañana del día de la elección— exigiendo que fuese elegido Papa un romano. Los cardenales, en su mayoría franceses (de 16, 11 eran franceses), se vieron obligados a condescender con tales exigencias para salir con vida del palacio. Inmediatamente después de la elección huyeron de Roma y se pusieron a salvo.

Poco tiempo después volvieron a Roma a petición de Urbano, asistieron a las ceremonias de la coronación (el 18 de abril de 1378) y, con este motivo, prestaron también el acostumbrado juramento de fidelidad. Durante tres meses permanecieron indecisos, mas por fin los once franceses y el único cardenal español (Pedro de Luna, más tarde Benedicto XIII de Aviñón) abandonaron Roma por segunda vez, declarando el 2 de agosto de 1378 —en un manifiesto a toda la Cristiandad— arrancada a la fuerza e inválida la elección de Urbano. El 20 de septiembre de 1378 eligieron Papa al francés Clemente VII, que pronto volvió a trasladar su residencia a Aviñón. Los tres cardenales italianos aprobaron tácitamente este proceder y más tarde abandonaron también a Urbano.

En todo este asunto estaban en juego, sin duda, intrigas políticas y nacionales. También intervinieron intereses egoístas de un colegio cardenalicio secularizado. Pero el punto de partida y el hecho esencial seguía siendo la elección gravemente viciada por un temor serio y una coacción injusta. En aquel entonces, al

igual que en la época posterior, se dedujo la legitimidad de Urbano no tanto de esta elección, cuanto de la aprobación posterior de los cardenales. Aun hoy día se halla muy difundida esta opinión²⁰. Sin embargo, las últimas investigaciones señalan con insistencia que la participación de los cardenales en la coronación y en el homenaje de fidelidad, así como sus manifestaciones posteriores de aprobación no fueron libres ni incondicionales. K. A. Fink, eminente conocedor del Archivo Vaticano, ha llamado la atención en particular "sobre los materiales de los *Libri de schismate* existentes en Roma, aún no explotados del todo", así como "sobre las aprobaciones y los momentos en que éstas tuvieron lugar, sobre las cartas secretas y los mensajes de cardenales, que atenuaban o invalidaban sus tomas de posición en público"²¹. Según esto, no puede hablarse ya de una aprobación voluntaria y libre. Los mismos cardenales, inmediatamente después de apartarse de Urbano, declararon que no habían intentado proceder a una sanación de la elección. Tal sanación solamente habría podido tener lugar por una nueva elección de Urbano.

Un segundo motivo aducían contra la validez de la elección (como lo demuestra Prerovsky): la duda sobre la idoneidad de las facultades mentales del Papa. El cardenal de curia en la corte de Urbano, el alemán Dietrich von Niem —testigo inmediato e informador nada sospechoso— nos ha comunicado la impresión que produjo en los cardenales, poco después de su elección, la actitud despótica, fanática y arrogante del mismo Urbano. Estos

²⁰ Así, por ejemplo, J. Villiger, *Lex. Theol. u. Kirche*, I, 1957², 22, no sólo L. v. Pastor, *Papstgeschichte*, I, 1955¹², 125 ss., sino también A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, V/2, 1953, 676 defendieron sin restricción alguna la opinión de que la elección de Urbano fue subsanada posteriormente por medio de un *tacitus consensus* en la coronación del mismo y que, en virtud de ello, los cardenales perdieron definitivamente el derecho de reclamación contra el defecto jurídico con motivo de la elección. Respecto a esta cuestión cfr. A. Franzen, *Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils*, Franzen, Konstanz, 3-35.

²¹ K. Fink, *Zur Beurteilung des... Schismas*, "Zeitschr. f. Kirchengeschichte" 73 (1962), 338.

creían haber elegido a un demente. La súbita elevación a la dignidad pontificia parecía habérsele subido a la cabeza ²². El hecho de que más tarde los cardenales creados por él mismo intentaran ponerle bajo tutela demuestra que aun sus adeptos y colaboradores más próximos dudaban de la capacidad de sus facultades mentales ²³. En la historiografía actual sigue siendo considerado como un alienado, al menos parcialmente ²⁴.

Jamás será posible alcanzar una claridad definitiva acerca de la medida de tal enfermedad y de la gravedad del temor y la coacción a que se vieron sometidos los cardenales en la elección de Urbano. Por ello hemos de contentarnos con la idea de que "la elección de Urbano VI no fue ni absolutamente válida ni absolutamente inválida, y de que los contemporáneos, entre ellos los que participaron de un modo más próximo en los acontecimientos, se encontraban en una ignorancia invincibilis" ²⁵. Según el derecho canónico era inválida la elección de un demente.

En todo caso, los cardenales se sintieron autorizados y obligados a proceder a una nueva elección. No nos interesan por el momento otros motivos secundarios que ellos pudieron tener; únicamente queremos constatar que las circunstancias objetivas confirman la incertidumbre de la elección. Pero, si Urbano no puede ser considerado definitiva y absolutamente como Papa legítimo, tampoco puede ser tenido Clemente VII como Papa absolutamente inválido e ilegítimo. Después de la elección de éste (20 de septiembre de 1378) hubo, en realidad, dos Papas dudosos. La duda no era fácil de eliminar; de hecho, se trataba de un "error invincibilis", tanto para los contemporáneos como para nosotros.

Tales circunstancias no se pueden perder de vista si queremos

²² Cfr. a este respecto también L. v. Pastor, op. cit., 129, nota 3.

²³ Ibid., 146.

²⁴ Cfr., por ejemplo, los juicios sobre él en F. Seppelt- G. Schwaiger, *Das papsttum im Spätmittelalter*, IV, 1957, 205; K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, II, 1948, 384.

²⁵ K. Fink, loc. cit., 338.

entender cómo fue posible que la escisión se prolongase con tan gran pertinacia a lo largo de varios decenios. Ambas series de Papas tenían el sincero convencimiento de la legitimidad de su propia existencia, y creían deber suyo el luchar por la legitimidad de la sucesión apostólica y por la integridad de la Iglesia, rechazando las pretensiones del partido opuesto y defendiendo al máximo las propias. Nadie pudo aclarar la situación. Mientras en otras épocas, en caso de doble elección o de cisma, había sido el *sensus communis* el que había dado finalmente una solución, o bien los grandes santos —como Bernardo de Claraval en el cisma de 1130²⁶— los que habían decidido, en 1378 fallaron todos estos medios. Ambas partes contaban con importantes santos de la época: si Catalina de Siena se hallaba de parte de Urbano VI, Vicente Ferrer estaba por Clemente VII. Y nada más a propósito para recordarnos la necesidad de precaución, a la hora de repartir responsabilidades, que la circunstancia de haber sido precisamente aquel austero e íntegro predicador de penitencia, San Vicente, quien prestó sus servicios como confesor durante muchos años en Aviñón al sucesor de Clemente VII, el español Benedicto XIII (1394-1417; † 1424). De haber tenido la más ligera sospecha acerca de la legitimidad de los Papas de Aviñón, no habría aceptado, ante Dios y ante su conciencia, la responsabilidad de luchar tan sin reservas en favor de Clemente y Benedicto. Lo mismo hay que afirmar de Catalina por la parte contraria.

Es, pues, imposible pedir cuentas a los Papas acerca de su culpabilidad. Los mismos contemporáneos lo reconocieron así muy pronto. Mientras, por ejemplo, Catalina al igual que Vicente atacaban violentamente en un principio al Papa y a los cardenales del partido opuesto, calificándolos con duras expresiones como culpables del nacimiento del cisma, más tarde desistieron de ello, concentrando únicamente la atención en la búsqueda de medios y caminos para lograr el fin del cisma.

De las tres soluciones propuestas por la Universidad de Pa-

²⁶ F. Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130* (Abhandlungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte, III), Colonia 1960.

rís en 1394 para superar la escisión, dos apelaban a la buena voluntad de ambos Papas (*via cessionis* y *via compromissi*) y solamente la tercera (*via concilii*) intentaba, como último camino, una solución al margen de aquéllos. Más tarde volveremos sobre esto. Ya no se trataba entonces de una “decisión” sobre el discutido problema de la elección papal de 1378, sino solamente de hacer practicable un camino para el restablecimiento de la unidad de la Iglesia. Únicamente cuando, después de larga espera, se vio con claridad que los Papas por sí mismos —partiendo de la realidad y de la responsabilidad personal— eran incapaces de dar una solución a la trágica escisión²⁷, comenzó a ganar terreno la *via concilii*. Juan Gerson, por ejemplo, que había rechazado siempre anteriormente la solución conciliar, se inclinó por ella después de 1408. Sólo entonces prevaleció universalmente el clamor por el Concilio como la última tabla de salvación²⁸.

Cuando, por fin, los trece cardenales de ambas obediencias, reunidos en Livorno, se decidieron a convocar para el 25 de marzo de 1409, en Pisa, un Concilio universal para superar el Cisma, no era su intento pretender que la asamblea dirimiese la cuestión de la legitimidad, como tampoco emitir una declaración “conciliarista” acerca de la superioridad del Concilio sobre el Papa, sino que pretendían únicamente remover a los dos Papas dudosamente legítimos y sobre los que pesaba gravemente el hecho de haber dado pábulo al cisma, con objeto de dejar vía libre a un papado único. De este modo, el Concilio de Pisa (1409) se presenta en el fondo como un proceso contra dos hombres que no eran Papas y que, a causa de haber fomentado obstinadamente la escisión, se habían hecho reos de culpa contra el papado y la unidad de la Iglesia, convirtiéndose por ello en herejes. Ambos

²⁷ G. Postumus Meyjes, *Jean Gerson. Zijn Kerkpolitiek en Ecclesiologie*, La Haya 1963, 313 ss., ve una “culpa” por parte de los Papas en motivos a lo sumo suprapersonales, en el sentido de que ambos se consideraron demasiado ligados a un sistema tradicional de doctrina.

²⁸ Fliche-Martin, XIV, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire, 1378-1449*, Tournai 1962, 139 ss.

Papas, Gregorio XII y Benedicto XIII, fueron acusados en la sesión XV del 5 de junio de 1409, de comportamiento herético contra el dogma de la "una sancta... ecclesia" y depuestos. En consecuencia, el 26 de junio de 1409 elegían los cardenales, todavía en Pisa, a un nuevo Papa: Alejandro V²⁹.

Harald Zimmermann³⁰ ha estudiado recientemente, en diversos trabajos de investigación, el proceso y el fundamento jurídico de la deposición del Papa en la Edad Media. Ha demostrado cómo, a pesar del reconocimiento universal del principio jurídico de la inmunidad fundamental de la *Prima Sedes* ("Prima sedes a nemine iudicatur")³¹, se admitían excepciones, según el derecho canónico antiguo. Sobre todo, la apostasía por parte de un Papa era fundamento para que fuese depuesto de la *Prima Sedes*. "No se trataba en este caso de juzgar a un verdadero Papa y titular de la *Prima Sedes*, sino a un impío usurpador de la *cathedra Petri* y pérfido invasor de la Iglesia romana"³². La cláusula de herejía, que se remonta al caso del papa Honorio y a su condenación por el VI Concilio ecuménico de Constantinopla (681), fue reconocida, como demuestra Zimmermann, desde Adriano II (867-872) oficialmente por los Papas y estuvo en uso desde entonces "con

²⁹ El Concilio de Pisa, cfr. J. Vincke, *Acta Concilii Pisani*, "Röm. Quartalschrift" 46 (1938) 81-331; idem, *Briefe zum Pisaner Konzil*, Bonn 1940; idem, *Schriftstücke zum Pisaner Konzil*, Bonn 1942; A. Brüngen, *Die Predigten des Pisaner Konzils* (tesis doctoral en Teología, mecanografiada), Friburgo 1963.

³⁰ H. Zimmermann, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, "Mitt. d. Inst. f. Oesterreichische Gesch. forschung" (MIOG) 69 (1961), 1-84 y 241-291; 70 (1962), 60-110; 68 (1960), 209-225; 72 (1964), 74-109 (consecuencias, resultados y conclusiones); idem, "Oesterreichisches Archiv f. Kirchenrecht" 12 (1961), 207-230; idem, *Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil, Theorie und Praxis*, en Franzen, *Konstanz*, 113-137.

³¹ Zimmermann demuestra la procedencia de este principio jurídico de las llamadas Falsificaciones de Símmaco, que nacieron entre el 498 y el 506": "MIOG" 69 (1961), 2 ss.

³² Idem, "MIOG" 72 (1964), 77.

todo derecho como norma para la deposición del Papa”³³. El cardenal Humberto de Silva Candida le dio su formulación definitiva (“nisi deprehendatur a fide devius”) en el siglo XI, con la que aparece a fines del mismo siglo en la colección de cánones del cardenal Deusdedit, pasando a formar parte, por obra de Ivon de Chartres³⁴ y de Graciano³⁵, del patrimonio canónico. Aparte de ello, el concepto de herejía era entendido de un modo más amplio que hoy y abarcaba no sólo la desviación respecto a alguna verdad de fe, sino además todo escándalo causado a la Iglesia y que hubiese trascendido al dominio público.

Es significativo en este proceso el hecho de que se acertase a distinguir con suma precisión entre la persona y el ministerio del Papa. La acusación y condenación de un Papa herético no iba dirigida en modo alguno contra la institución del papado, sino que liberaba exclusivamente al papado y a la Iglesia de un impío invasor que en realidad había dejado de ser mucho antes el legítimo poseedor de la *Prima Sedes*. Se trataba, pues, únicamente de juzgar a un pseudo-papa y de constatar que la sede papal estaba vacante y debía ser provista de nuevo.

Numerosas investigaciones de renombrados hombres de ciencia han demostrado en los últimos años con qué profundidad estaba fundada y arraigada esta concepción en todas las estructuras canónicas medievales. Los trabajos de W. Ullmann³⁶, B. Tier-

³³ Ibid., 79.

³⁴ Ibid., 77; Ivon de Chartres, *Decretum* V, 23, PL 161, 330; R. Sprandel, *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, 1962; sobre Deusdedit cfr. V. von Glanwell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (1905), 178.

³⁵ *Decretum Gratiani*, c. 6 D XL, edición A. Friedberg I, 146: “Si Papa suae et fraternae salutis negligens reprehenditur inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono... innumerabiles populos cunctatim secum ducit, primo mancipio gehennae cum ipso plagis multis in aeternum vapulaturus. Huius culpas istis redarguere praesumit mortalium nullus, quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius.”

³⁶ W. Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Gratz 1960. Cfr. sobre esto F. Kempf, *Die päpstliche Gewalt in der mit-*

ney³⁷, L. Buisson³⁸, J. M. Moynihan³⁹, M. Wilks⁴⁰, W. Kölmel⁴¹ y otros convienen en el hecho de que el principio jurídico según el cual la inmunidad del Papa daba lugar a excepciones (simonía, herejía, etc.) y en tales casos de excepción determinadas instituciones tenían potestad para corregir al Pontífice y aun para deponerlo, si era necesario, constituía una doctrina universal en la Edad Media, tanto para los canonistas de tendencia estrictamente papal como para los conciliaristas. Este derecho era atribuido al colegio cardenalicio o bien al Concilio universal. A los cardenales, como electores del Papa y colaboradores supremos en el gobierno de la Iglesia, corresponde la iniciativa; pero es el Concilio el que ha de decidir sobre las acusaciones y emitir la sentencia sobre el pseudo-papa.

Si tenemos presente esta situación jurídica, legitimada por una antigua tradición canónica, es indiscutible que el proceder del Concilio de Pisa fue conforme a derecho. Había sido convocado por los cardenales. Veinticuatro cardenales, 4 patriarcas, 200 obispos de todo el mundo, 287 abades y varios generales de órdenes religiosas, alrededor de 100 cabildos catedralicios y 13 universidades con cerca de 700 maestros en teología y en derecho canónico,

telalterlichen Welt, en *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959, 117-169.

³⁷ B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955; idem, *Pope and Council*, "Medieval Studies" 19 (1957), 197-218.

³⁸ B. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Colonia 1959. Cfr. a este respecto la recensión de B. Panzram en "Theol. Rev." 59 (1963), 112-118.

³⁹ J. Moynihan, *Papal Immunity and Liability in the Writings of the Medieval Canonists* ("Analecta Gregoriana" 120), Roma 1961.

⁴⁰ M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963.

⁴¹ W. Kölmel, *Einheit und Zweiheit der Gewalt im Morpus mysticum. Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus*, "Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 82 (1963), 103-147.

así como la mayor parte de los soberanos de Europa estaban allí representados. En la VII sesión del 10 de mayo de 1409 el Concilio se declaró solemnemente convocado conforme al derecho y a los cánones, y ecuménico. La mayor parte de la cristiandad lo reconoció como legítimo, y el papa Alejandro V, quien lo clausuró solemnemente el 7 de agosto de 1409, lo aceptó en el primer momento. Si el Concilio no logró imponerse a pesar de ello, y Gregorio XII y Benedicto XIII pudieron mantenerse, dando lugar a que naciese de "la infame dualidad" aquella otra "tríada por todos maldecida", ello se debió, según el juicio unánime de la moderna investigación, a que el sucesor de Alejandro, Juan XXIII (1410-1415; † 1419) a causa de su mala vida y comportamiento, desbarató la reputación del Concilio y su propia legitimidad.

J. Vincke, editor de las actas del Concilio de Pisa, que estudió también este problema ⁴², llegó a la conclusión de que a pesar de la resistencia del papa de Roma, Gregorio XII y de Benedicto XIII de Aviñón, "probablemente hubiese prevalecido como legítima la serie de los Papas de Pisa, de no haber quebrantado Juan XXIII el prestigio de aquélla" ⁴³. A. Brüggén llega a la misma conclusión: "si los Papas de Pisa en lo sucesivo fueron contados entre los antipapas, ello se debe sobre todo al hecho de que el segundo Papa de Pisa, Juan XXIII, se comportó de una manera tan indigna que envolvió a sus predecesores y al Concilio de Pisa en su propia ruina" ⁴⁴. Y K. A. Fink sintetiza: "teniendo seriamente en cuenta los resultados de las últimas investigaciones, no podrá jamás volver a designarse como *conciliabulum* el sínodo de Pisa" ⁴⁵. En todo caso parece seguro que, en el primer momento, la inmensa mayoría de la cristiandad —prescindiendo de las pequeñas obediencias, cada vez más reducidas, de Gregorio XII y Benedicto XIII— se mantenía aferrada a la legitimidad del Concilio

⁴² Cfr. supra, nota 29. Cfr. también J. Vincke, *Zu den Konzilien von Perpignan und Pisa*, "Röm. Quartalschrift" 50 (1955), 89-94.

⁴³ Idem, *Lex. Theol. u. Kirche* VIII ², 1963, 521.

⁴⁴ A. Brüggén, op. cit., 129.

⁴⁵ K. Fink, loc. cit., 339.

de Pisa y de su papado. Sólo "más tarde se trataron las cuestiones acerca de la ecumenicidad del Concilio y la legitimidad de Alejandro V, a menudo de un modo desfavorable para ambas; pero jamás fueron zanjadas definitivamente (tampoco en la lista de los Papas tal como aparece, desde 1947, en el Anuario Pontificio) ⁴⁶.

Como Papa legítimo y reconocido por todos, Juan XXIII convocó, en 1413, el Concilio de Constanza inaugurándolo en noviembre de 1414. Ambos actos eran legítimos y de ello proviene el que el Concilio de Constanza sea tenido como ecuménico desde el principio. Entre tanto la reputación de Juan había experimentado un rudo golpe por culpa de su comportamiento personal. A ello se debe el que llegase a perder rápidamente el predominio sobre el Concilio, que poseyó en el primer momento. Su deposición tuvo lugar no porque se dudase de la legitimidad de su papado de Pisa, sino porque se le echaban en cara sus manejos simoníacos con ocasión de su elección, sus antecedentes inmorales, sus manifestaciones contra la fe y su comportamiento irreligioso. Su resistencia contra los esfuerzos de unión por parte del Concilio y sobre todo su huida de Constanza (20/21 de marzo de 1415), considerada como un atentado contra el Sínodo, le hicieron aparecer además como cismático y hereje culpable. H. Zimmermann ha demostrado recientemente que su proceso y la deposición consiguiente (29 de mayo de 1415) responden plenamente a la tradición y a las disposiciones canónicas ⁴⁷.

Pero ¿no había aceptado y respetado también el Concilio la legitimidad del Papa de Roma Gregorio XII? Como es sabido, el Concilio había permitido que él, antes de abdicar espontáneamente, hiciese en nombre propio la convocación de la asamblea, ya reunida. En este hecho se vio por parte de Roma una prueba de su legitimidad y se comenzó a aceptar el carácter ecuménico del Concilio sólo a partir del momento de su convocación por Gregorio XII.

⁴⁶ J. Vincke, loc. cit., 521.

⁴⁷ H. Zimmermann, *Die Absetzung der Päpste auf dem Konstanzer Konzil*, en Franzen, *Konstanz* 113-137, sobre todo 126 ss.

De hecho la asamblea conciliar tuvo que enfrentarse con la cuestión de si debería tratar aún a Gregorio como Papa. Esta cuestión obedeció al problema práctico de cómo habría que recibir al legado de Gregorio, el cardenal Dominici, como persona privada o como legado oficial del Papa⁴⁸. Entonces —en noviembre y diciembre de 1414— Juan XXIII y sus partidarios, todavía poderosos en Constanza, le denegaron los honores correspondientes a un legítimo legado pontificio. El cardenal d'Ailly en cambio procuró insistentemente que Dominici recibiese un trato digno, afirmando al mismo tiempo que también se debían conceder los mismos honores de legado pontificio a los enviados de Benedicto XIII, en el caso de que se presentasen. A él se adhirieron más tarde no sólo el Emperador, sino también muchos otros. Pero esto ocurrió no porque estuviesen convencidos de que las pretensiones de Benedicto fuesen legítimas, sino porque de esta manera se esperaba alcanzar más fácilmente el objetivo de la restauración de la unidad. Gregorio había presentado ya, por lo demás, su dimisión espontáneamente, mientras el Concilio por su parte había renunciado a todo acto de violencia; por ello se le permitió, el 4 de julio de 1415, en Constanza, el “golpe teatral, contrario a la verdadera realidad, de una nueva constitución del Sínodo por medio de una bula leída por el cardenal Dominici en nombre de Gregorio XII”⁴⁹. Las fuentes permiten reconocer claramente que nadie en Constanza tomó en serio este acto, fuera de Gregorio y sus adeptos⁵⁰.

Según el estado actual de la investigación ya no es posible ver en aquella ulterior “convocación” por Gregorio la constitu-

⁴⁸ Sobre este punto cfr. mi colaboración: A. Franzen, *Das Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete “Haec sancta” und “Frequens”*, en *Konstanz* 69-112; aquí sobre todo cfr.: *Die erste Phase des Konstanzer Konzils*, 77 ss.

⁴⁹ H. Zimmermann, loc. cit., 128.

⁵⁰ Acerca de esta XIV sesión general cfr. Mansi XXVII, 730 s.; J. Hollerbach, *Die gregorianische Partei, Sigismund und das Konstanzer Konzil*, “Röm. Quartalschrift” 23 (1909), 34.

ción del Concilio ecuménico de Constanza, pues la legitimidad del papado de Roma, como la del de Aviñón, había sido excluida claramente no sólo por la dudosa doble elección de 1378 y el Cisma durante decenios, sino también por la deposición canónica de 1409. Un nuevo reconocimiento de Constanza quedaba totalmente fuera de los objetivos de los participantes en el Concilio. Tal aprobación no era necesaria ciertamente en aquel momento para la constitución del Concilio, porque la asamblea se había caracterizado a sí misma, el 6 de abril en el decreto "Haec sancta", como "in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens" y se había constituido de este modo como sínodo ecuménico.

Cuán exigua era la importancia que atribuía el Concilio a la "convocación" por Gregorio, se deduce además del hecho de haber concedido también a Benedicto XIII el mismo derecho de "convocación". No se trataba en este caso de la cuestión de la legitimidad, ni tampoco de proporcionar al Concilio cierta legitimación y autoridad por medio de estos Papas —por lo demás no reconocidos ya como legítimos—, sino que solamente se intentaba mover a docilidad a los Pontífices y atraer a sus partidarios a la adhesión al Concilio. Para que no se repitiese el fracaso de Pisa era necesaria una base, lo más amplia posible, para lograr el restablecimiento de la unidad. La legitimación del Concilio universal descansaba sobre el hecho de que toda la Iglesia participaba en él y lo reconocía como tal. En el momento en que se hubiese ganado a los partidarios de ambos se podría proceder por la fuerza contra el Papa, una vez solo, como se había hecho contra Benedicto⁵¹ tan pronto como se separaron de él sus adeptos (Tratado de Perpiñán, otoño de 1415).

⁵¹ H. Zimmerman, loc. cit., 129 ss

2. EL CONCILIARISMO DE CONSTANZA Y LOS DECRETOS "HAEC SANCTA" Y "FREQUENS"

Con la convocación de los Concilios de Pisa (1409) y de Constanza (1414) se recurrió a la "via concilii". Pero ¿hay que calificar por ello de "conciliarista" tal proceder?

P. de Vooght afirmaba que en el Concilio de Constanza "la opinión predominante había sido conciliarista"⁵². H. Küng se ha expresado con mayor reserva al afirmar que "las ideas conciliares durante el Cisma de Occidente y después fueron defendidas generalmente en la Iglesia"⁵³. Küng se remite para ello al brillante trabajo de Tierney y aduce como testigos principales para Alemania a Conrado de Gelnhausen, Enrique de Langenstein y Dietrich von Niem, para Francia a Pedro d'Ailly y Juan Gerson, para España a Andrés Randulfo y para Italia a Francisco Zabarella. Mejor hubiese hecho distinguiendo antes de un modo preciso entre "conciliarista" y "conciliar". Generalmente se entiende por "conciliarismo" la doctrina que sienta como principio la superioridad del concilio sobre el Papa; en su forma más radical fue desarrollada por Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. No puede afirmarse en modo alguno que haya sido defendida "generalmente" durante el gran Cisma. Por el contrario hemos de decir que se manifestó muy raras veces y sólo muy débilmente antes de que, por su evolución posterior en el Concilio de Constanza y sobre todo en Basilea, adquiriese un curso más radical.

El error capital de la antigua investigación (Kneer, Hirsch, Wenck) consistía en interpretar sin más como "conciliaristas", atribuyéndolas a Marsilio, todas las opiniones "conciliares" que se ocupaban del papel del Concilio, asignándole en los referidos casos de excepción (herejía, etc.) cierta función de control sobre la persona y no sobre el ministerio del Papa. Investigaciones

⁵² P. de Vooght, en *Das Konzil und die Konzile*, op. cit., 168.

⁵³ H. Küng, op. cit., 265.

posteriores⁵⁴ han corregido este error al demostrar que los aludidos elementos "conciliares" existían en el derecho canónico eclesiástico y en "la eclesiología totalmente ortodoxa y tradicional de los siglos XII y XIII" (Küng); mas por otra parte han demostrado también claramente la diferencia fundamental existente entre estos elementos tradicionales y las nuevas ideas conciliaristas heréticas de Marsilio. Entendería mal los resultados de la investigación de W. Ullmann, St. Kuttner y B. Tierney quien dedujese de ellas la consecuencia de que la canonística medieval de los siglos XII y XIII había tenido ya concepciones "conciliaristas" que sólo más tarde habrían evolucionado hacia un ulterior sentido herético; la realidad es más bien que los elementos típicamente conciliaristas eran recientes, heréticos y debidos a Marsilio (y en ello tiene razón la investigación antigua), pero que existían otros elementos en la canonística eclesiástica que eran a menudo muy semejantes a los nuevos y pudieron constituir por ello el punto de arranque del conciliarismo de cuño marsiliano-ockhamista. La ambivalencia del concepto de "conciliarismo" se convirtió en ruina para muchos. Tal ambivalencia dificulta aún hoy día la interpretación de los decretos de Constanza.

Además de las investigaciones de Tierney, los fundamentales trabajos de H. Zimmermann han aportado valiosas aclaraciones acerca de las circunstancias internas de la evolución del pensamiento conciliar hacia el pensamiento conciliarista. El problema puede ser mejor comprendido partiendo del ejemplo práctico de las numerosas deposiciones de Papas durante la Edad Media. Según ello podría sintetizarse a grandes rasgos el estado actual de la investigación del modo siguiente:

a) En el seno de una vasta corriente, que alcanza hasta la alta Edad Media, discurre la tradición canonística de que la *Prima Sedes* no es juzgada por nadie; al mismo tiempo, en la llamada cláusula de herejía, incluye una ley de excepción para el caso de la defección personal de un Papa. Por una parte el

⁵⁴ Cfr. los trabajos antes citados de Ullmann, Tierney, Buisson, Moynikan, Wilks, Kölmel, etc.

enorme auge que toma la potestad primacial del Papado después de la reforma gregoriana (*Dictatus papae*, 1075), lleva consigo la idea de la intangibilidad y eminencia del Pontificado. En Inocencio III y en Bonifacio VIII encuentra su realización práctica, mientras que no alcanza expresión teórica hasta la canonística curial del siglo XIV, una época en la que la hegemonía pontificia se había desmoronado. Egidio Romano († 1316), cuyos escritos habían servido de base para la bula "Unam Sanctam" del papa Bonifacio VIII, desarrolló el concepto de la potestad plena, y condición única del Papa, en virtud de las cuales toda potestad de la Iglesia descansa fundamentalmente en el Papa ⁵⁵. Augustinus Triumphus († 1328) entendió la potestad absoluta del Papa como emanada inmediatamente del poder divino ⁵⁶ y Alvaro Pelagio († 1349) adjudicó al Pontífice individualmente más facultades que a todo el resto de la Iglesia y a los concilios "seorsum" ⁵⁷. Dejando a un lado toda exageración, lo decisivo es que Papa e Iglesia no son ya considerados como una unidad, sino que aparecen en oposición y separación mutua, de manera que podrían ser considerados "seorsum". Si preguntamos por las causas de tal evolución, no podemos perder de vista que este papado, a pesar de la altura alcanzada, se hallaba amenazado de muy diversas maneras. La base teórica para una amenaza interna provenía de la cláusula de herejía, en el caso de que fuera interpretada de un modo irreflexivo o incluso malévolo.

Recientemente M. Wilks ⁵⁸, basándose en una copiosa documentación, ha demostrado expresiva y convincentemente cómo también los rigurosos canonistas de la curia habían transmitido sin mutación alguna la cláusula de herejía y la habían incorporado

⁵⁵ Egidio Romano, *De ecclesiae potestate* III, 9 (ed. R. Scholz, Weimar 1929; reimpresión 1961): "Totum posse quod est in Ecclesia reservatur in summo pontifice". Cfr. M. Wilks, op. cit., 35, nota 3.

⁵⁶ Augustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica*, q. 6, a. 1; M. Wilks, op. cit., 374, nota 1.

⁵⁷ Alvarus Pelagius, *De planctu Ecclesiae*, I, 6: "plus potest Papa solus... quam tota Ecclesia catholica et concilia seorsum".

⁵⁸ M. Wilks, op. cit., 479 s.

a su sistema. Según ello el que un Papa que hubiese caído personalmente en herejía podía ser depuesto de la sede de Pedro, ha de ser considerado como doctrina universal en aquel tiempo y como reconocida por la Iglesia. Era igualmente claro que tenía que existir una institución que decidiera acerca de la existencia de la herejía de un Papa. Entre tales instituciones se contaban, en la tardía Edad Media, solamente el colegio cardenalicio y el concilio. El puesto central de los cardenales como electores del Papa y colaboradores suyos en el gobierno de la Iglesia universal, les otorgaba una preponderancia que consistía no tanto en poder interrumpir el concilio cuanto en el hecho de que sobre ellos recaía principalmente la iniciativa: a ellos correspondía en primer término la convocación y la dirección del concilio que había de juzgar acerca de la herejía del Papa y dictar sentencia. Les correspondía así cierta decisión previa que podía evolucionar con facilidad hacia una función de control sobre el Papa. En todo caso pertenecía al concilio la última decisión.

Desde que el Emperador perdió su papel de protector de la Iglesia, quedando excluida la deposición del Papa por parte del Emperador (como había sucedido en Sutri en 1046) no le quedaba a éste otro recurso que presentar las acusaciones contra el Papa al Concilio universal. Las apelaciones al Concilio contra algún Papa se hicieron cada vez más corrientes a partir de Federico II (1239/40). No solamente los cardenales Colonna pidieron un Concilio universal contra Bonifacio VIII, sino que poco después hicieron lo mismo Felipe el Hermoso de Francia y el emperador Luis de Baviera contra Juan XXII. La apelación al Concilio se convirtió en un recurso muy frecuente para luchar contra los Papas que habían perdido las simpatías. Pero entonces se dirigía todavía la acción exclusivamente contra la persona, no contra la institución del papado.

b) La contienda cambió por primera vez de dirección, poniéndose en contra de la institución como tal, por obra de Marsilio de Padua; en virtud de ello todo el proceso fue desplazado a un nivel distinto y transformado en conciliarismo heterodoxo.

Marsilio había escrito en París, en 1324, su *Defensor pacis* ⁵⁹; dos años más tarde había huido al amparo de Luis de Baviera a quien, desde aquel momento, asesoró jurídicamente en su lucha contra el Papa ⁶⁰. La novedad de su concepción democrática de la Iglesia (informada por la doctrina de Aristóteles sobre el derecho político ⁶¹) consistía en una ruptura radical con la estructura jerárquica de la Iglesia y en el derrumbamiento total de la constitución eclesial unida a ella. Al igual que en su concepción del Estado, en su noción de la Iglesia el poder supremo descansaba únicamente en el pueblo. La Iglesia es la comunidad de los creyentes en Cristo; no existe diferencia esencial entre clérigos y laicos. Todos los fieles pueden participar en el Concilio universal, y no existe prerrogativa alguna en los que ostentan alguna autoridad espiritual, ni en las votaciones acerca de cuestiones de fe, ni en cualquiera de las demás decisiones. Así como el Concilio en su conjunto recibe del pueblo de Dios su autoridad, así también cada uno de los participantes actúa y decide únicamente como representante y mandatario de aquellos fieles a los que representa en el Concilio. También el Papa es un mero representante de la *congregatio fidelium* y órgano ejecutor del Concilio universal. El poder legislativo descansa en el pueblo, o en el Concilio como representante suyo. El Papa ejerce únicamente el poder ejecutivo. Se halla sometido al Concilio, al que debe obediencia, y puede ser depuesto en cualquier momento.

⁵⁹ Cfr. H. Segall, *Der "Defensor pacis" des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation*. Viena 1959; a este respecto, S. Krüger, "Hist. Zeitschrift" 193 (1961), 660 s.

⁶⁰ Acerca de su actividad política en la corte del emperador alemán cfr. C. Müller, *Der Kampf Ludwigs d. Bayern mit der röm. Curie* (I-II, 1870-1880), y A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* V/1 (1954), 485 ss.

⁶¹ Sobre la cuestión de su aristotelismo cfr. M. Grignaschi, *Le rôle de l'Aristotélisme dans le "Defensor pacis"*, "Rev. Hist. et Phil. rel." 25 (1955), 301-348; sobre un comentario a la Metafísica descubierto recientemente cfr. H. Riedlinger, *Bulletin de la Société Internat. pour l'étude de la philosophie médiévale*, 4, Lovaina 1962.

Esta democratización de la Iglesia y eliminación del orden jerárquico contenidas en el sistema de Marsilio eran tan revolucionarias y contrarias a la tradición de la Iglesia de Occidente, que sólo con mucha lentitud lograron imponerse. La condena solemnemente que Juan XXII fulminó, ya en 1327, contra algunos postulados fundamentales caracterizando a su autor como peligroso hereje, consiguió su efecto, y de no haberse apropiado Guillermo de Ockham las ideas de Marsilio, incorporándolas a su *Diálogo*, aquellas habrían resultado quizá ineficaces. Pero incorporadas a la filosofía ockhamista-nominalista, estas ideas entraron en el pensamiento de la época y consiguieron por fin plena eficacia en el siglo xv, en la época del Concilio de Basilea.

c) El Cisma contribuyó obviamente a que las ideas de Marsilio desembocasen en la caudalosa corriente de la tradición canónica. Pero no fueron las ideas de Marsilio las que desde el principio marcaron la pauta; por el contrario, sabemos hoy que éstas fueron admitidas con muchos reparos y sólo en época tardía, tal como se deduce del ejemplo de los personajes a que antes aludimos.

En efecto, si en un tiempo Conrado de Gelnhausen, Enrique de Langenstein, Pedro d'Ailly y Juan Gerson, juntamente con Marsilio y con Ockham fueron considerados padres del "conciliarismo" propiamente dicho, las últimas investigaciones han demostrado que aquéllos distaban mucho en realidad de ser unos revolucionarios o alborotadores radicales. Muy interesante es a este respecto la investigación de P. Meyjes, que demuestra que Langenstein y Gelnhausen no siguieron a Marsilio y a Ockham, sino que rechazaron de un modo expreso sus ideas precisamente en aquella opinión decisiva que desembocaba en el desmoronamiento de la estructura jerárquica y en la democratización de la Iglesia. Acerca de la célebre *Epistola concordiae* de Conrado de Gelnhausen (mayo de 1380), calificada por algunos de "primera exposición científica del conciliarismo", declara en síntesis: "...en consecuencia, nos parece inevitable sobre todo interpretar la *Epis-*

tola concordiae en sentido conservador”⁶². Algo semejante puede decirse de Ailly (1352-1420)⁶³ y Gerson (1363-1429)⁶⁴, a quienes nos hemos referido ya con ocasión del Concilio de Constanza, donde desempeñaron un importante papel. Es del todo desaminado el calificarlos de “conciliaristas” sin más, como suele hacerse todavía hoy⁶⁵. Como muy bien ha demostrado P. Meyjes, Gerson se distanció conscientemente y hasta escrupulosamente de Marsilio, al que calificaba de hereje, rechazando las ideas “conciliaristas” de éste relativas a la política eclesiástica, de manera que “cualquier influencia por parte de Marsilio de Padua ha de ser excluida en absoluto”⁶⁶. Ailly, por su parte, en el tratado fundamental *De materia concilii generalis* (1402), no cita ni una vez a Marsilio o a Ockham⁶⁷; en cambio, se remite a conocidos canonistas, manteniéndose así dentro del marco de la tradición de la Iglesia. Y ello es tanto más notable cuanto que Ailly, al igual que Gerson, sigue a Ockham en lo que a la filosofía respecta, y defiende en su doctrina y en sus escritos la “via moderna” del nominalismo. Ambos conocieron

⁶² G. Posthumus Meyjes, op. cit., 291.

⁶³ Además de las antiguas monografías de P. Tschackert (Gotha 1877) y L. Salembier (1886, Tourcoing 1931), merecen ser citados: J. P. McGowan, *P. d'Ailly and the Council of Constance*, Washington 1936; M. Lieberman, *Gerson et d'Ailly*, “Romania” 78 (París 1957), 433-462; 79 (1958), 339-375; 80 (1959), 289-336; 81 (1960), 44-98; B. Meller, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Friburgo 1954, que contiene en las páginas 289-336, el “Tractatus de materia concilii generalis” (1402) de Ailly.

⁶⁴ J. Morrall, *Gerson and the Great Schism*, Manchester 1960; Z. Rueger, *Le “De auctoritate concilii” de Gerson*, “Rev. Hist. Eccl.” 53 (1958) 775-795. Cfr. además Posthumus, op. cit., y A. Franzen, *Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils*, en Franzen, *Konstanz*, 20-29.

⁶⁵ M. Pacaut, *La théocratie. L'église et le pouvoir au moyen âge*, París 1957, 200 ss.; P. de Vooght, en *Das Konzil und die Konzile*, op. cit., 166.

⁶⁶ Posthumus, op. cit., 283.

⁶⁷ Toma su definición del Concilio de los decretistas Huguccio y Bartolomé de Brescia, a los que se remite expresamente. Cfr. *Tractatus de materia*, ed. B. Meller, op. cit., 300.

muy bien el *Diálogo* de Ockham, pero rechazaron sus ideas en lo que atañe a la política del Estado y a la Iglesia.

Resulta interesante seguir la evolución de Ailly y Gerson durante el Cisma. En los primeros decenios aparecen a menudo como marcadamente conservadores⁶⁸. Ambos defienden con firmeza los derechos del papado y, en las negociaciones para el restablecimiento de la unidad, reclaman el trato más benigno para los Papas. Trato que sólo les parece asegurado por la "via cessionis" o la "via compromissi". Los papas deben recorrer por sí mismos el camino de la unidad y abdicar ambos voluntariamente o ponerse de acuerdo de manera que uno de ellos renuncie a favor del otro. La salvaguardia de la autoridad pontificia constituía para ellos la ley suprema. Con toda firmeza defendió Gerson la institución divina de la jerarquía, haciendo remontar el Primado inmediatamente a Cristo. En contra de Enrique de Langenstein afirma con insistencia que este Primado, por voluntad y ordenación de Cristo respecto al ministerio de Pedro, se halla vinculado de un modo especial a la *Sedes Romana*⁶⁹. Primado romano, *Ecclesia Romana* y *Ecclesia universalis* constituyen una unidad. El Primado, ligado a la *Sedes Romana*, está destinado al gobierno de la Iglesia.

Es incomprensible cómo tales ideas y otras semejantes han podido ser tenidas por "conciliaristas" cuando tanto Gerson como Ailly rechazaron las ideas "conciliares" en boga. Solamente, cuando después de unas estériles negociaciones, prolongadas durante varias décadas, apareció claro que la crisis del vértice primacial de la Iglesia no podía ser superada por ambos Papas amenazando además con convertirse en una auténtica crisis de estructuras, cambiaron aquéllos de opinión. A partir de 1408 consideran ellos también la "via concilii" como la única solución de aquel lastimoso estado, después de haber fracasado definitivamente los últimos intentos de unión entre los Papas. Hasta este momento, afir-

⁶⁸ Cfr. acerca de ello mi colaboración, *Konstanz*, 21 s.

⁶⁹ Posthumus, op. cit., 293.

ma Meyjes, no habían querido saber nada de la solución conciliar.

A partir de 1405-1406 fue en aumento el clamor por un concilio universal que terminase con el Cisma. Pero esta tendencia no era idéntica en modo alguno al "conciliarismo", sino que se ajustaba del todo a la tradición. Los sermones predicados en el Concilio de Pisa⁷⁰ atestiguan que todos se aferraban de un modo casi escrupuloso a las posibilidades que ofrecía el derecho canónico tradicional para determinadas situaciones de emergencia. Se intentaba remover a unos Papas inaceptables para salvar el papado. Lo que sucedió en Pisa ha de ser interpretado no como conciliarismo, sino sólo como una postura conservadora.

Algo semejante hay que decir de Constanza, aunque con ciertas restricciones. En el intervalo posterior a Pisa siguió disminuyendo extraordinariamente la confianza en el papado por culpa de los mismos Papas. El terreno estaba preparado para las soluciones más radicales. Tendría que suceder algo eficaz que ayudase a superar la calamidad de la escisión. Sólo el Concilio podía prestar ayuda. Pero el mismo esfuerzo realizado para lograr que la asamblea conciliar fuese convocada e inaugurada por Juan XXIII demuestra la intención de permanecer en la antigua tradición y de excluir todo concilio de tipo marsiliano-conciliarista. En noviembre y diciembre de 1414 era incontrovertida la posición del Papa en el Concilio. Luego sobrevino la oposición dirigida principalmente contra la persona de Juan XXIII. Comenzó a *ganar terreno la decisión de deponer a los tres pretendientes al trono pontificio para dejar vía libre a la unidad*. Según parece, el emperador Segismundo había concebido este plan desde el principio y había tomado contacto anteriormente con ambos Papas en Roma y en Avignon.

Para asegurar su situación, Juan hizo valer el hecho de haber sido legitimado como el único Papa por un Concilio universal en Pisa. Un Concilio universal no puede equivocarse y sus decisio-

⁷⁰ A. Brüggén, op. cit.

nes han de ser, en todo caso, respetadas; son irrevocables. Ailly respondió a esto que sólo la Iglesia universal es infalible y que el Concilio, aisladamente, puede promulgar decretos revocables y hasta falsos. "Nam secundum quosdam magnos doctores generale concilium potest errare non solum in facto, sed etiam in iure, et, quod magis est, in fide"⁷¹. Ailly intentaba demostrar en primer término que la decisión de Pisa en el problema de la legitimidad de los papas no constituía una decisión de fe infalible; y en ello tenía razón. Pero siguió más adelante y, apoyado en "ciertos grandes doctores", negó en general al Concilio universal la infalibilidad en cuestiones de fe. Aquí se percibe claramente el influjo de Ockham, Marsilio y Langenstein. No es el Concilio el que da garantía definitiva de fe a una definición, sino sólo la aceptación consiguiente de la definición por parte de la Iglesia universal. Una afirmación de enorme trascendencia.

A la pretensión de Juan de que sólo él había convocado el Concilio y por ello solamente a él le competía la dirección, objetaba Ailly aduciendo como razón el oficio del emperador, que en virtud de su ministerio —como en un tiempo Constantino el Grande— tenía en sus manos como *Advocatus Ecclesiae* el gobierno del Concilio universal. Una opinión semejante acerca de la función del emperador había sido defendida en su día por Marsilio. Pero tales ideas en éste encerraban indudablemente un carácter más fundamental. Por el contrario, Ailly intentaba únicamente zanjar una dificultad concreta; jamás volvió Ailly a presentar de este modo la función del emperador.

Juan huyó de Constanza (20-21 de marzo de 1415) cuando se comenzó a incoar un proceso contra él a causa de sus deslices morales y cuando cayó en la cuenta de que su posición en el Concilio se había debilitado. Desde Schaffhausen bombardeó la asamblea conciliar con sus reproches. Su propósito era minar el terreno al Concilio con su huida y conducirlo así a su disolución. Pero el Concilio siguió unido gracias a la firmeza de Segismundo. Hubo

⁷¹ H. von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium II*, Francfort-Leipzig 1697-1700, 201.

que decidir entonces si tendrían que someterse a un Papa prófugo, indigno y discutible y tolerar el Cisma para siempre, o si debería el Concilio constituirse a sí mismo de nuevo y declarar su propio derecho a representar válidamente a la Iglesia aun en el caso de tener que actuar sin o contra unos papas dudosos. ¿No autorizaba la cláusula de herejía tal proceder? Indudablemente que sí; pero éste era precisamente el punto por donde podrían infiltrarse las ideas radicales de Marsilio.

El 23 de marzo pronunció Gerson su célebre discurso ante el Concilio⁷². “La Iglesia o el Concilio universal que la representa es la norma última dispuesta por el Espíritu Santo y transmitida a partir del mismo Cristo y a ella debe todo hombre, incluso el Papa, prestar oídos y obediencia. El Concilio general es la asamblea de todos los estados de la *jerarquía* convocada por la autoridad legítima. Cualquier fiel tiene derecho a ser oído ante la asamblea conciliar. Es misión del Concilio reglamentar, por medio de útiles conversaciones y decisiones, aquello que es necesario para el recto gobierno de la Iglesia en la fe y en las costumbres. Cuando la Iglesia o el Concilio general han ordenado algo referente al gobierno de la Iglesia, el Papa no se sitúa por encima del derecho —tampoco del derecho positivo— de manera que pueda rescindir a voluntad las determinaciones de la Iglesia. Por el contrario, si bien el Concilio universal no puede suprimir la *plenitudo potestatis* del Papa, porque ésta encuentra su fundamento sobrenatural en Cristo, puede, sin embargo, limitarla según normas y leyes determinadas, con vistas a la edificación de la Iglesia, para cuyo bien ha sido creada la autoridad papal así como la de cualquier otro hombre”.

“La Iglesia o el Concilio general podía, y puede, reunirse en muchos casos, aun sin el consentimiento expreso o la disposición del Papa; también en el caso de que éste haya sido rectamente elegido y se comporte en la debida forma. Uno de tales casos se da cuando un Papa es acusado y se le invita a prestar oído a la

⁷² Ibid., 265 ss. Respecto a lo que sigue cfr. mi colaboración, *Kons-tanz*, 93 ss.

Iglesia —según la palabra del Evangelio, al que también el Papa está sometido— y sin embargo él se niega obstinadamente a convocar a la Iglesia. Un segundo caso se da cuando hay que tomar, por medio de un Concilio general, graves decisiones respecto al gobierno de la Iglesia y el Papa rehúsa pertinazmente convocarlo. Un tercer caso, cuando ha sido decidido ya por un Concilio general volver a reunirse dentro de un plazo determinado, o también cuando, en un caso verdaderamente dudoso, se disputan varios el papado”.

Es extraño que Gerson acentúe el orden jerárquico con el Papa a la cabeza. Estas ideas no son de Marsilio. Si además favorece la posición del Concilio, ello se debe a la situación existente y responde, aplicado a casos concretos, al derecho vigente. Las expresiones de Gerson pueden y deben ser interpretadas en sentido conservador y así se explica que encontraran acogida unánime y que contribuyeran a mantener unido el Concilio. En la sesión del 26 de marzo, celebrado por primera vez sin el Papa, el cardenal Zabarella propuso que el Concilio votase que estaba legítimamente convocado, que procedía en la debida forma y que no había sido disuelto por la huida del Papa, sino que permanecía “in sua integritate et auctoritate”, aun cuando el Papa dispusiese otras medidas en contrario. No debería disolverse antes de haber llevado a buen término su cometido: superación del Cisma y reforma de la Iglesia en la cabeza y en los miembros ⁷³.

Mientras tanto, el Papa seguía intentando con todas sus fuerzas llevar la confusión al Concilio y disolverlo. El Concilio se hallaba dividido. La mayor parte de los cardenales seguían siendo partidarios de Juan y sin él les resultaba inconcebible un Concilio. La nación italiana, la más importante en número, le era también adicta. Las tres naciones restantes estaban decididas a proseguir el Concilio a toda costa. En cuatro artículos habían compendiado éstas su manera de pensar. El primero, de excepcional importancia, afirma: Este Concilio declara que se halla

⁷³ Mansi, XXVII, 580 s.

legítimamente congregado en el Espíritu Santo, y que como Concilio ecuménico representa a toda la Iglesia militante y recibe su poder inmediatamente de Dios. Todo cristiano, incluido el Papa, tiene obligación de prestar obediencia al Concilio en aquellas cosas que se refieren a la fe, a la superación del Cisma y a la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros. Quien obstinadamente se oponga en lo futuro a las disposiciones del actual Concilio universal legítimo, o de otro, será sancionado, aunque fuere el Papa ⁷⁴.

Para atraer al resto de los participantes a esta línea se iniciaron negociaciones. Es de sumo interés considerar qué puntos ofrecían mayor dificultad. Los cardenales protestaban únicamente contra el hecho de que el Concilio se hubiese reservado la "reformatio in capite et membris"; la "reformatio in capite" no es de su competencia, pues ésta pertenece solamente al Papa; también la "reformatio in membris" es misión del Pontífice. Por el contrario, no levantó protesta la pretensión del Concilio de hallarse legítimamente congregado y de recibir su poder inmediatamente de Dios. Al parecer, tampoco ofrecía dificultad alguna a los cardenales —que, por lo general, cuidaban con esmero de la salvaguardia de los derechos del Papa— la pretensión de que el Pontífice debía obediencia al Concilio. Así se pudo llegar a una unión efectiva, en la cuarta sesión pública del 30 de marzo de 1415 ⁷⁵ y se esperaba además poder ganar a Juan para esta causa.

Pero la segunda huida de Juan, el 29 de marzo, de Schaffhausen a Breisach, vino nuevamente a echar todo por tierra. En medio de la confusión reinante —una mezcla de desaliento y de indignación hacia el Papa— nació el decreto "Haec sancta" en la quinta sesión general del 6 de abril de 1415. El decreto con-

⁷⁴ Von der Hardt, op. cit., IV, 81.

⁷⁵ La cuarta sesión pública aceptó el texto del "Haec sancta"; solamente fue omitida la exigencia del concilio a la "reformatio in capite et membris" del cardenal Zabarella. Cfr. von der Hardt, op. cit., IV, 89; Mansi, XXVII, 585.

tenía de nuevo el aditamento: "ac generalem reformationem... in capite et in membris" ⁷⁶.

No nos es posible referirnos aquí a las circunstancias detalladas de aquella sesión quinta. No obstante, hemos de afirmar que el decreto "Haec sancta" tiene la validez de un decreto auténtico emanado de un Concilio ecuménico. La cuestión es: ¿qué importancia teológica le corresponde? ¿Podía reivindicar una validez dogmática? ¿Lo intentó de hecho? Para analizar este difícil problema dirijamos una somera mirada a la composición de la asamblea conciliar. Son los mismos participantes quienes pueden decirnos qué se proponían ⁷⁷. Pero antes estudiaremos brevemente el contenido del decreto.

El "Haec sancta" ha sido calificado como "el documento más revolucionario de la historia universal" ⁷⁸. Que tal calificación no es correcta se infiere de las explicaciones aducidas. Con toda certeza la inmensa mayoría de los Padres del Concilio no habían pensado en un cambio de la constitución de la Iglesia. El decreto constituía para ellos sobre todo una solución de aquel estado de emergencia, pensado *ad hoc* para la superación de la crisis conciliar y de la escisión ⁷⁹. Aparte de esto, no era necesario reducir sus objetivos al caso concreto de Constanza en 1415, sino que podía también señalar una pauta para el futuro. El decreto no constituía en el fondo, para la mayoría, más que una nueva expresión de la antigua ley de excepción basada en la cláusula de herejía y fundamentada en el derecho canónico. En consecuencia, era legítimo que un Concilio universal se considerase a sí mismo como "legitime in Spiritu sancto congregata..., ad consequendum facilius... unionem ac reformationem Ecclesiae Dei", si el Papa se había desviado en la fe o en la moral. En tal caso poseía el Concilio apoyado únicamente por el episcopado,

⁷⁶ Texto del Decreto: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Friburgo 1962, 385.

⁷⁷ Cfr. de nuevo *Konstanz*, 103 s.

⁷⁸ B. Tierney, *Foundations*, 6, citado por J. Figgis.

⁷⁹ "...ad consequendum facilius... unionem ac reformationem".

ya que el Papa, como eslabón intermedio no entraba en consideración, su potestad "inmediate a Christo", y el Papa (hereje) estaba obligado a obedecerle "in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis". Bajo pena de ser castigado, habría de someterse el Papa —que en realidad era solamente un pseudo-papa— a las órdenes "huius sacrae synodi et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati".

Ciertamente, sería incompatible con la doctrina tradicional el extender la tarea y la misión del Concilio más allá del estado de emergencia convirtiéndolo en un instrumento permanente de control sobre el Papado. Expresión de estas intenciones era el caso en que se reconocía al Concilio —de un modo universal y por principio, es decir, también para un estado de normalidad— la misión de la "reformatio in capite et membris". Sobre todo la "reformatio in capite" podía dar motivo a la intervención de un Concilio en cualquier momento bajo el pretexto de "necesidad de reforma en el papado". Los cardenales reconocieron en seguida el peligro y elevaron su protesta contra este punto. La mayor parte de la asamblea estaba también en contra de tal ampliación de las facultades del Concilio sobre el Pontificado. Por esta razón pudo atreverse el cardenal Zabarella en la cuarta sesión a omitir simplemente en la lectura este punto. El 30 de marzo fue aceptado el decreto "Haec sancta" todavía sin la añadidura "...ac generalem reformationem in capite et in membris". No se levantó protesta alguna digna de mención —por parte de los conciliaristas— en contra de este proceder de Zabarella. Ello demuestra el escaso influjo de los conciliaristas rígidos y prueba también que el decreto y sus restantes partes —es decir, excluido aquel aditamento— fue interpretado por la mayoría en un sentido conservador.

Entre el 30 de marzo y el 6 de abril se produjo el repentino cambio. La nueva huida de Juan XXIII y su mendaz comportamiento irritó en sumo grado a la asamblea, cayendo éste en un radicalismo que subió de tono en la sesión quinta, hasta convertirse en una clara sublevación en contra del Papa. Temiendo lo

peor, cuatro cardenales —entre ellos Ailly— permanecieron ausentes de esta sesión. Los ocho restantes tomaron parte, pero haciendo antes constar ante notario que no estaban dispuestos a dar su aprobación a decretos radicales⁸⁰. Durante la sesión prevalecieron efectivamente los agitadores. Así se llegó, finalmente, después de un violento debate, a la aceptación del decreto en el que se contenía el aditamento aludido.

¿Hemos de admitir por ello que prevaleció universalmente la tendencia conciliarista radical? ¿Pretendió el Concilio con este aditamento —ya que de él se trata únicamente— establecer el “conciliarismo” como principio dogmático?

Los cardenales ciertamente no, pues todos ellos estaban en contra. La gran mayoría indudablemente tampoco, pues aún pocos días antes había decidido de un modo totalmente distinto; evidentemente, ésta no adivinó las verdaderas intenciones conciliaristas y entendió el decreto en sentido conservador. Quedan, pues, únicamente los “conciliaristas”. A la cabeza de éstos se encontraban los doctores de París, bajo la dirección de Gerson. Nos abstendremos aquí de explicar cuál era, al detalle y en este momento preciso, su actitud interior respecto al problema de la estructura de la Iglesia. Ya conocemos la opinión de Gerson. Pero ahora nos importa conocer que los conciliaristas atribuían en principio la infalibilidad, no precisamente al Concilio, sino a la Iglesia universal. Para ellos, pues, no tenía interés el decreto del Concilio como tal, sino su aceptación subsiguiente por la Iglesia universal.

En consecuencia, puede el historiador, con razones válidas, dar una respuesta negativa a la cuestión de si el Concilio de Constanza había intentado formular una norma de fe con el decreto “*Haec sancta*”, porque ninguno de los participantes tenía el propósito de definir un dogma infalible. El decreto de Constanza no constituye una definición dogmática conciliar en el sentido del Vaticano I.

⁸⁰ Von der Hardt, op. cit., IV, 97; cfr. también Franzen, *Konstanz*, 100 ss.

Dirijamos ahora nuestra atención hacia el decreto "Frequens" de la sesión XXXIX del 9 de octubre de 1417. En él se determinaba que en el futuro deberían ser celebrados con regularidad Concilios universales, el primero después de cinco años, el segundo después de otros siete años y los siguientes cada diez años. En ello se veía el propósito de transformar la constitución de la Iglesia en una monarquía constitucionalmente limitada e introducir en la Iglesia el parlamentarismo; se trataría entonces de una ratificación del "Haec sancta", por medio de la cual se había intentado fijar definitivamente la superioridad del Concilio sobre el papado.

Tales conclusiones son, a mi entender, desacertadas. ¿Qué podría lograr, prácticamente, aquella periodicidad? Un parlamento que, conforme a los estatutos, se reúne solamente cada diez años, no puede dar pie a ningún parlamentarismo. El decreto "Frequens" no constituía peligro alguno para la integridad de la constitución de la Iglesia.

Pero algo muy distinto tuvo lugar con ocasión del debate acerca de los decretos de reforma en la sesión XXXIX. Se trataba de decidir si habría de ser elegido primeramente el nuevo Papa y más tarde, con él y por medio de él, acometida la reforma, o si se debería emprender primero la reforma —para destacar al mismo tiempo el derecho primario del Concilio en este terreno— y luego elegir al Papa. Lo segundo caería dentro del sentido dado por la concepción conciliarista al decreto "Haec sancta" que había asignado al Concilio la "*reformatio in capite et membris*". Siempre fue tarea del gobierno normal reformar la Iglesia. ¿Quién debería ejercer en el futuro el gobierno normal de la Iglesia, el Concilio o el Papa? Ante esta cuestión se dividían las mentes, y ésta es la piedra de toque para saber si la mayoría del Concilio pensaba de un modo "conciliarista" o no.

Cuando el emperador Segismundo y la nación alemana exigieron con amenazas y de un modo obstinado —en la congregación general del 9 de septiembre de 1417— que, en el sentido del decreto "Haec sancta", se emprendiese la reforma como un

asunto del Concilio y no del Papa, chocaron con la encarnizada oposición de toda la asamblea⁸¹. El disgusto largo tiempo acumulado se abrió camino. El debate adquirió formas desacostumbradas. Cuando finalmente Segismundo y los alemanes, bajo intensas protestas, abandonaron la asamblea, se les gritó: "Recedant haeretici!", ¡fuera los herejes! Se les inculpaba de haber querido suprimir el papado al igual que el hereje Hus. Eran únicamente los alemanes los que habían explicado el decreto "Haec sancta" en un sentido radicalmente conciliarista.

En sentido moderado, el decreto "Frequens", al igual que el "Haec sancta", no fueron ni deben ser entendidos en oposición al papado, sino como algo subsidiario. Se trataba de subrayar la idea de una responsabilidad común de la Iglesia en los Concilios, y para que estos Concilios no cayesen de nuevo en desuso a causa de un papado absolutista —que los convocaba sólo una vez cada cien años— se estableció el plazo mínimo de diez años. Pero más importante aún fue el hecho de que en el decreto siguiente⁸² fuese fijado de un modo legal el derecho propio de la Iglesia a convocar el Concilio en el caso de futuras situaciones de emergencia. También esta determinación nos habla en contra de una concepción rigurosamente conciliarista por parte de la asamblea respecto al "Haec sancta", pues, si en este decreto hubiese podido entrar en consideración la expresada independencia del Concilio como ley fundamental y universal, no hubiese sido necesario haber dictado una ley para casos de emergencia.

En resumen, el decreto "Frequens" constituía una ley disciplinar sin trascendencia dogmática alguna.

⁸¹ También d'Ailly y Gerson defendieron con gran firmeza los derechos del papado. Cfr. Fliche-Martin, XIV, 197 s.; J. Gowan, op. cit., 83 ss.

⁸² Von der Hardt, op. cit., 1435 ss.

3. SIGNIFICACION ECLESIOLOGICA DE LOS
DECRETOS DE CONSTANZA. SU CONFIRMACION
POR MARTIN V Y EUGENIO IV

Se echa de ver fácilmente que ambos problemas están íntimamente ligados. No se puede tratar el problema de la confirmación de los decretos sin aclarar antes qué es lo que había sido debatido y de qué modo fueron explicados e interpretados entonces estos decretos. De ello depende en gran parte nuestra comprensión actual de los mismos.

No cabe duda sobre el hecho de que nuestra visión de los sucesos de Constanza se halla fuertemente influenciada por la evolución posterior de las aspiraciones conciliaristas del Concilio de Basilea. Por el hecho de que este Concilio, después de su ruptura con el Papa, hubiese recogido el decreto "Haec sancta" de Constanza en su decreto "Sacrosancta" (16 de mayo de 1439), imprimiéndole un sentido radicalmente conciliarista y un valor dogmático, vino a recaer también el Concilio de Constanza bajo la sospecha de haber definido la superioridad absoluta del Concilio sobre el Papa y haber hecho de ella la ley fundamental de la constitución de la Iglesia. Así escribía R. Bäumer hace aún muy pocos años: "Los decretos de Constanza significaban una victoria del conciliarismo"⁸³. No obstante, remitiéndose a H. Jedin, restringía acto seguido tal afirmación, añadiendo: "pero aquéllos no constituían, como afirma con razón Jedin, una (victoria) plena, ni, sobre todo, definitiva". Bäumer veía la razón del fracaso del "conciliarismo" de Constanza en el hecho de que Martín V había puesto todo su empeño, después del Concilio, "en quitar a los decretos todo su carácter de obligación" y en que los partidarios de la teoría papal habían conseguido seguir sosteniendo, e imponer, finalmente, sus puntos de vista opuestos.

⁸³ R. Bäumer, *Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret in der Bulle "Etsi non dubitemus"*, en Franzen, *Konstanz*, 337.

Me parece que ésta y otras valoraciones de los acontecimientos de Constanza proceden de la falsa hipótesis de que la tendencia conciliarista constituía en Constanza la opinión universal y más extendida y sólo después del Concilio había logrado la tendencia contraria papalista imponerse de nuevo. El examen histórico nos muestra en cambio una imagen totalmente distinta: la mayoría predominante del Concilio opinaba de un modo conservador y no deseaba cambio alguno en la constitución de la Iglesia. Su interés se centraba en superar la escisión, sirviéndose de los medios que le proporcionaban el derecho canónico eclesiástico (la cláusula de herejía) para consolidar, de una parte, la autoridad del Concilio como legítima frente a los ataques de los papas, y de otra, para obligar a éstos a someterse a la potestad reguladora del Concilio. En este sentido sigue teniendo validez la antigua opinión de J. Hollnsteiner de que el "Haec sancta" ha de ser considerado como una reglamentación de un estado de emergencia.⁸⁴ Pero hay que añadir, acto seguido, que el Decreto no intentaba reducirse, como creía Hollnsteiner, a la situación de emergencia que existía precisamente en 1415, sino que pretendía conjurar para el futuro toda situación parecida. La canonística medieval había preparado el terreno, en virtud de la cláusula de herejía permitía, en una situación crítica, el empleo de la epikeia y echaba mano para ello de una ficción jurídica: el Papa herético era ya solamente un pseudo-papa, que debía ser removido. El decreto "Haec sancta" quiso sacar esta reglamentación de la situación insegura de la epikeia convirtiéndola en una legislación permanente para casos de emergencia, es decir, legalizándola.

Y así fue este decreto interpretado y aceptado por la mayoría. La dolorosa experiencia habida con tres papas no había de conducir a la consolidación del derecho propio del Concilio. Los papas se habían negado hasta el último momento a dar su asen-

⁸⁴ J. Hollnsteiner en *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, tomo suplementario 11 (1929), 417, R. Baumer op. cit., 339

timiento a la convocación de la asamblea conciliar. Luego habían hecho lo posible por privar a ésta de su base legal y disolverla: tal era la situación precisamente a principios de abril de 1415 cuando nació el "Haec sancta". Finalmente se negaron, apoyados en una teoría exagerada del Primado pontificio, a someterse al Concilio que luchaba por la salvación de la Iglesia. Esta terrible situación se prolongaba ya desde hacía casi cuarenta años, y podía repetirse en cualquier momento, pues entonces aún no había sido superada. Desde este estado de cosas se explica fácilmente todo el contexto del decreto "Haec sancta".

No obstante el decreto era ambiguo. Los "conciliaristas" podían convertir lo que era una legalización de la epikeia en un perpetuo título jurídico para la supremacía del Concilio sobre el Papa. Indudablemente existía un germen real para ello. Sólo un paso bastaba para pasar de un estado de emergencia a una reglamentación estable, cuyo contenido fuese el principio de la superioridad del Concilio, no sólo sobre un Papa concreto, que era hereje, sino sobre el papado como tal. Así se planteaba la cuestión de quién poseía, en definitiva, la dirección de la Iglesia, convirtiéndose por primera vez en algo palpitante, al poner sobre el tapete el problema de la reforma de la Iglesia. Solamente Segismundo, los alemanes y algunos ingleses interpretaron aquel pasaje del decreto "Haec sancta" en el sentido de querer convertir la "*generalem reformationem dictae Ecclesiae Dei in capite et in membris*" en una prerrogativa del Concilio, arrebatándosela al Papa. Contra ellos se levantó la oposición unánime de los demás participantes en el Concilio, incluidos los doctores de París (Ailly, Gerson y otros). La asamblea no permitió limitación alguna del papado en el normal gobierno de la Iglesia.

La ambigüedad del decreto condujo muy pronto a las más vivas discusiones acerca de su interpretación y su obligatoriedad. Este problema "siguió siendo, desde los días de Constanza, objeto de controversia —que se recrudecía de cuando en cuando—

entre papalistas y conciliaristas”⁸⁵. Problema que desempeñó igualmente un papel decisivo en el Concilio de Basilea, sobre todo a partir de su ruptura con el Papa (1437), así como posteriormente en la Reforma, en las polémicas con el galicanismo, el febronianismo y el episcopalismo, y por fin en el Vaticano I. En los últimos años se ha despertado de nuevo el interés adquiriendo, en conexión con las discusiones eclesiológicas del Vaticano II, una creciente actualidad⁸⁶.

Es característico de las últimas investigaciones el que todas se esfuerzan por tener en cuenta los resultados de los trabajos históricos anteriores de Tierney, Ullmann, etc., y en avanzar hacia interpretaciones moderadas. P. de Vooght fue el primero en ocuparse de todo el conjunto de estos temas en varios trabajos fundamentales⁸⁷, y en señalar nuevas rutas, encontrando frecuente oposición. Su tesis afirma que en el decreto “Haec sancta” se impuso la teoría conciliar, siendo formalmente definida por el Concilio. Según él, era “opinión común en Constanza” que “en cuestiones de fe y de gobierno de la Iglesia, no correspondía al papa la ‘última palabra’, sino a la Iglesia y al Concilio universal”⁸⁸. Los Padres del Concilio habían establecido claramente que sólo el Concilio debería “ser considerado de manera absoluta como la suprema instancia en cuestiones de fe” y ello no sólo en caso de excepción, sino también en épocas norma-

⁸⁵ R. Bäumer, *ibid.*, 337.

⁸⁶ H. Hürten, *Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel* “Theol. Rev.” 59 (1963), 362-373; W. Breuning, “Theol. Rev.” 59 (1963), 321-332; K. Smyth, *Forms of Church Government*, “Irish Theol. Quart.” 30 (1963), 53-66; J. Beumer, “Scholastik” 38 (1963), 262 ss.

⁸⁷ Cfr. *supra*, nota 8; además P. de Vooght, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, “Irenikon” 36 (1963), 61-75; *idem*, *L'attitude des papes Martin V et Eugène IV à l'égard du conciliarisme*, *ibid.*, 326-332; *idem*, *Le concile oecuménique de Constance et le conciliarisme*, “Istina” 9 (1963), 57-86; *idem*, *Le cardinal Cesarini et le concile de Constance*, en Franzen, *Konstanz*, 357-380.

⁸⁸ *Idem*, *Das Konzil und die Konzile*, *op. cit.*, 176.

les ⁸⁹. El decreto “*Frequens*” completó esta definición de la doctrina conciliar y la confirmó nuevamente, de manera que en el futuro la Iglesia debería ser regida por los Concilios ⁹⁰. El mismo Martín V, que era conciliarista “moderado”, ratificó esta doctrina, al menos tácita e implícitamente, por la bula “*Inter cunctas*” de 22 de febrero de 1418 ⁹¹, si bien se distanció luego prácticamente de ella al prohibir toda apelación al Concilio. Aún más; el mismo Eugenio aprobó de nuevo “en un momento de debilidad” los decretos conciliaristas por la bula “*Dudum sacrum*” de 15 de diciembre de 1433 ⁹².

Como hemos expuesto ya en todo lo que precede, no nos es posible aceptar estas apreciaciones de Vooght acerca de los hechos históricos. Por el contrario, estamos de acuerdo en que al decreto no le compete autoridad dogmática alguna ⁹³ (sin que yo acepte por ello los motivos que aduce, pues opina que los decretos por sí mismos reclamaban validez dogmática, pero las confirmaciones pontificias de Martín y de Eugenio no poseían el carácter de definición “*ex cathedra*” exigido por el Concilio Vaticano I; sólo por esta razón no eran válidos los decretos).

Hans Küng, por el contrario, en su fundamental obra acerca de las *Estructuras de la Iglesia* ha hecho resaltar la validez dogmática —aún hoy día vigente— de los decretos. Es verdad que él ve el contenido esencial de los decretos no en la definición de un “parlamentarismo conciliar en el sentido del conciliarismo radical”, sino en una “determinada especie de superioridad del Concilio en el sentido de una ‘teoría conciliar’, al menos moderada” ⁹⁴. Esta estaba cortada a la medida de la situación crítica de entonces, pero reconocía también al Concilio, para el caso de

⁸⁹ Ibid., 175.

⁹⁰ Ibid., 173, 176.

⁹¹ Ibid., 186.

⁹² Ibid., 198.

⁹³ Ibid., 209.

⁹⁴ H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Friburgo 1963², 259, 269. (Hay traducción española con el título *Estructuras de la Iglesia*.)

semejantes estados de emergencia en el futuro, "la función de una especie de autoridad de control sobre el Papa, cuya caída en la herejía o en el cisma, etc., seguía siendo, en principio, posible en el futuro". Estando de acuerdo con Küng en lo que se refiere a la interpretación del contenido de los decretos, no puedo aceptar su opinión acerca de la autoridad dogmática de aquéllos, porque a ello se opone la realidad histórica de los hechos.

Hubert Jedin⁹⁵ ha destacado igualmente el carácter de situación de emergencia inherente a los Decretos de Constanza. Afirma que el "Haec sancta" no presupone en modo alguno el concepto democrático de la Iglesia —dogmáticamente insostenible— de un Marsilio de Padua; pero tampoco el concepto espiritualista de un Wiclef y Hus, ni el papalista rígido, que convertía al Papa en compendio de la Iglesia universal. Por ello no hay nada que oponer a la pretensión por parte del Concilio universal de representar a la Iglesia en la forma legítima. Las dificultades surgen por el hecho de que el Concilio reciba su potestad inmediatamente de Cristo y de que reivindique para sí la obediencia de todos, incluso del Papa, en las cosas de fe, de unidad y de reforma de la Iglesia. Aquí se encierra el elemento esencial de la teoría conciliar: la pretensión del Concilio de estar sobre el Papa.

Pero Jedin ha puesto de relieve muy claramente que el "Haec sancta" representa "una solución en un momento de sumo peligro"; no se trata de una afirmación general de fe —por así decir, flotante—, sino más bien... de una medida de emergencia tomada en determinado caso de excepción"⁹⁶. Como en toda decisión conciliar, también en ésta ha de ser medido su alcance partiendo de su origen. La interpretación del Decreto como medida de emergencia parece oponerse al hecho de que sea exigida la obediencia del Papa bajo amenaza de castigo, no sólo para las dispo-

⁹⁵ H. Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basilea/Stuttgart 1963.

⁹⁶ *Ibid.*, 12.

siciones del sínodo en aquel momento, sino también "*cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati*"; pero, cuando Küng, de Vooght y otros deducen de ello que aquí se establece una exigencia de validez absoluta por parte del decreto, olvidan que la sanción nunca se extiende más allá de la ley⁹⁷; así pues, si la ley se refiere únicamente a situaciones de emergencia presentes y futuras, tal amenaza de castigo debe afectar solamente a aquellos Papas que en el futuro, a causa de herejía, cisma, etcétera, conduzcan de nuevo a la Iglesia a una situación crítica semejante y hagan preciso que "otro Concilio universal legítimamente congregado proceda contra ellos".

Más arriba he expuesto, partiendo de la situación histórica, que estoy de acuerdo con Jedin en este juicio. Pero desearía insertar el decreto "*Haec sancta*" —más enérgicamente de lo que él lo hace— en el marco del derecho canónico medieval: se trata de la fijación legal del derecho eclesiástico referente a un estado de emergencia, que la canonística medieval había desarrollado en virtud de la cláusula de herejía y que fue reconocido por la Iglesia como derecho vigente. La mayoría del Concilio era claramente conservadora. La opinión contraria acerca de una mayoría predominante conciliarista pertenece al reino de la ficción: los conciliaristas eran minoría y además no estaban unidos. La frontera entre la concepción de los conservadores, abiertos y deseosos de reforma, pero enemigos de novedades, y los conciliaristas moderados, que se mantenían firmes en la estructura fundamental jerárquica de la Iglesia, era en extremo fluctuante y apenas perceptible. El mismo decreto "*Haec sancta*" era ambiguo. "Conciliaristas", como Ailly y Gerson, rechazaban, por ejemplo, el que la tarea de reforma —y con ella el gobierno de la Iglesia en tiempos normales— fuesen sustraídos a la potestad del Papa y transferidos al Concilio; interpretaban, pues, este pasaje del decreto "*Haec sancta*" no en sentido conciliarista, sino conser-

⁹⁷ Ibid., 31 ss.

vador. No obstante, aleccionados por las tristes experiencias del pasado, impugnaban toda suerte de papalismo radical; por esta razón se opuso enérgicamente Gerson contra la prohibición de apelar al Concilio, impuesta por Martín V el 10 de mayo de 1418, porque temía que con ella retornase el absolutismo papal⁹⁸.

Resumiendo, podemos afirmar: El Concilio de Constanza ni dio, ni intentaba dar con el decreto "Haec sancta" una definición irreformable de fe. El decreto fijó únicamente en una ley un derecho positivo existente, haciéndolo pasar del estado de mera disposición canónica, oscura y discutida y aplicable a ciertos casos anómalos *ad personam*, a la categoría de ley que regulaba legítimamente todo caso semejante en el futuro. Junto a ello confluyeron ciertamente condicionadas por la situación histórica, determinadas formulaciones ("generalem reformationem..., etc.") que provenían del campo conciliarista y podían por tanto ser interpretadas en tal sentido, pero que no lo fueron por la mayoría no conciliarista. Sólo más tarde el Concilio de Basilea elevó el contenido conciliarista del "Haec sancta", en su decreto "Sacrosancta", a la categoría de afirmación dogmática.

La cuestión de si Martín V y Eugenio IV reconocieron los decretos de Constanza es desde antiguo objeto de discusión violenta y aún hoy día está en litigio. Mientras P. de Vooght defiende que tanto Martín V como Eugenio IV los habían confirmado formalmente⁹⁹, H. Küng llega a la conclusión de que las decla-

⁹⁸ Gerson, *Tractatus quomodo et an*, en "Gersonis opera" II (Ed. L. E. Du Pin), Amberes 1706, 303-308, escrito en mayo de 1418 en Constanza. Cfr. R. Bäumer, *Das Verbot der Konzilsappellation Martins V, in Konstanz*, en Franzen, *Konstanz*, 187-213. Gerson atacaba una prohibición de la apelación por principio, no una prohibición restringida. Según R. Bäumer la prohibición de apelación por parte de Martín V el 10 de mayo de 1418 (es falsa la fecha de 10 de marzo, como demuestra Bäumer) fue entendida por el Papa por principio.

⁹⁹ Ultimamente Franzen, *Konstanz*, 357: "Je crois avoir montré dans plusieurs études précédentes que Martin V et Eugène IV ont

raciones de Martín V no representan “una aprobación formal en sentido técnico”, aunque sí expresan su connivencia genérica con ellos ¹⁰⁰. Por el contrario, R. Bäumer ¹⁰¹, después de un cuidadoso análisis de los textos, llega a la interpretación opuesta: precisamente a causa de la vigorosa formulación dada a la prohibición de apelar al Concilio (10 de mayo de 1418), Martín V convirtió en una ficción el decreto “Haec sancta”, y Eugenio IV prosiguió, en consecuencia, esta política de no aceptación. Aunque tuvo que reconocer el Concilio de Basilea “jamás confirmó —ni siquiera en la bula “Dudum sacrum” de 15 de diciembre de 1433— expresa y concretamente el decreto de Constanza, sino que lo condenó en su bula “Etsi non dubitemus” de 20 de abril de 1441” ¹⁰². Igualmente, según Jedin, no puede afirmarse que Martín V ni Eugenio IV, “a pesar de la situación de violencia en que se encontraban —pues su legitimidad descansaba en la elección de Constanza—, se declararan de acuerdo con la validez absoluta y universal del decreto “Haec sancta” o confirmaran éste formalmente” ¹⁰³.

En realidad, partiendo de la ambigüedad del decreto, se explica suficientemente la falta de seguridad inicial en el juicio, que se observa en estos dos Papas. Una explicación en sentido conservador les parecía inconcebible. Pero, conforme pasaba el tiempo, más podían comprobar que los conciliaristas lo interpretaban en su sentido extremo e intentaban imponer su interpretación. Los Papas ofrecieron resistencia. Después de la ruptura de los conciliaristas de Basilea con el Papa (1437), quedaron definidos los frentes. La aceptación de los decretos de Constanza que deseaban los conciliaristas no tuvo lugar. Ni los Papas, ni el pueblo cristia-

approuvé les décrets de la troisième à la cinquième session du Concile de Constance.”

¹⁰⁰ H. Küng, op. cit., 250-253.

¹⁰¹ R. Bäumer, loc. cit., 187; idem, *Die Stellungnahme Eugens IV*, ibid., 339.

¹⁰² Ibid., 339 ss.

¹⁰³ H. Jedin, op. cit., 17.

no ¹⁰⁴ aceptaron el conciliarismo. Pero, como ya no se interpretaban los decretos en sentido conservador, incurrieron, con la reprobación del conciliarismo, en la condenación eclesiástica. También el Concilio de Constanza incurrió en la sospecha de haber adoptado una actitud plenamente conciliarista. Acusación injusta, como hoy sabemos.

A. FRANZEN

¹⁰⁴ Cfr. a este respecto ejemplos de Alemania, en H. Hürten, op. cit., 369 s. Cómo se verificó la evolución en la valoración de los decretos de Constanza, ya en detalle, lo han mostrado de un modo contundente P. de Vooght respecto a la persona del cardenal Cesarini (cfr. Franzen, *Konstanz*, 357-380) y H. Hürten en la figura de Nicolás de Cusa (ibid. 381-396).

REFLEXIONES SOBRE EL CONCILIO DE TRENTO CON OCASION DEL CENTENARIO

1. SIGNIFICADO DE LA HISTORIOGRAFIA TRIDENTINA

El Concilio de Trento ha tenido una suerte singular y ha ocupado en la vida de la Iglesia un espacio desacostumbrado incluso para un gran Concilio ecuménico. Esta singularidad se ha manifestado, entre otras cosas, en la formación de una auténtica tradición historiográfica que se ha ido desarrollando durante siglos¹. Las múltiples causas de este hecho —único en la historia conciliar— pueden hallarse sobre todo en la excepcional importancia que han tenido para la Iglesia las decisiones tomadas en Trento y en el hecho de que el Tridentino, celebrado en los comienzos de la Edad Moderna, fue contemporáneo del nacimiento de la ciencia histórica considerada en sentido moderno y del cambio decisivo que caracterizó la nueva orientación de la misma historiografía eclesiástica bajo el estímulo de las polémicas entre protestantes y católicos.

Todo esto ha hecho que, a partir de los diarios compilados durante el Concilio por algunos de los participantes hasta las meticulosas investigaciones históricas de estos últimos años, la historiografía tridentina haya venido constituyendo un capítulo realmente importante de la historiografía eclesiástica. Este capítulo abarca ya cuatro siglos y ha sido con frecuencia un espejo

¹ Véase para todo esto el profundo examen que ofrece H. Jedin, *Das Konzil von Trient. Ein Ueberblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Roma 1948.

fiel y sintomático del desarrollo de las orientaciones generales de la Iglesia. A lo largo de tal desarrollo es, en efecto, fácil reconocer cuánto peso ha tenido en el modo de concebir y de hacer la historia del Concilio de Trento el hecho de que éste no era un acontecimiento lejano y concluido, completamente historificado, sino un factor activo y operante, decisivo en muchos aspectos, en la vida de la Iglesia. Raras veces la obra del historiador podía sustraerse por completo a las implicaciones actuales que, en medida tan notable, seguía teniendo el objeto de su estudio.

Tal condicionamiento fundamental de la historiografía tridentina ha de tenerse en cuenta como un factor que, aunque sólo sea implícitamente, ha influido constantemente en su desarrollo por lo que se refiere a la elección de los temas, al matiz de la reconstrucción histórica y, en fin, a la misma elaboración de los métodos de investigación.

Esta consideración —en cierto sentido, preliminar y apriorística— no debe malentenderse ni confundirse con una rémora insuperable para una auténtica investigación histórica, de suerte que comprometa sustancialmente los estudios sobre el Tridentino en su valor científico. La consideración se refiere al “clima” en que se ha desarrollado la historiografía tridentina, claramente distinto de ese otro clima, más neutro y distanciado, en que se ha desenvuelto la historiografía referente a los otros Concilios anteriores o a la mayor parte de los acontecimientos de la historia de la Iglesia, ya definitiva e irreversiblemente concluidos tanto como hechos —que tienen un comienzo y un fin— como en lo que toca a sus consecuencias, las cuales se ven encauzadas, absorbidas y determinadas por los acontecimientos posteriores.

2. EL PERIODO DE LAS CONTROVERSIAS

Una auténtica investigación histórica sobre el Concilio de Trento no sólo es posible, sino que se ha llevado realmente a cabo. Así lo demuestran el desarrollo y los progresos alcanzados por

la historiografía tridentina. Tal desarrollo ha ido madurando a través de varias etapas fundamentales. Hasta fines del siglo xix las investigaciones referentes a este Concilio chocaron contra un límite objetivo de suma gravedad: el conocimiento parcial, fragmentario y a menudo indirecto de la documentación histórica. Dado que el imponente fondo tridentino del Archivo Secreto Vaticano era inaccesible, ningún historiador —a pesar de todos los esfuerzos de documentación y de algún que otro feliz hallazgo archivístico— disponía de un conocimiento completo y seguro de las fuentes. En semejantes condiciones, la validez y el rigor de las investigaciones sucesivamente aparecidas se veían aquejadas de una limitación radical, y la atmósfera de fuerte tensión polémica entre católicos y protestantes podía fácilmente determinarlas. El resultado era una literatura muy abundante, pero de inspiración marcadamente controversista. Los polos en torno a los cuales podemos reagruparla son las obras del servita veneciano Paolo Sarpi y del jesuita Pallavicino Sforza. Estos autores, si bien utilizaron ampliamente fuentes de primer orden relativas al Tridentino, enfocaron su reconstrucción histórica como una demostración de sus convicciones, polémicas para el uno, apologéticas para el otro.

También más tarde la falta de un *corpus* de fuentes realmente completo y exhaustivo retrasó el fin de la larga fase controversista de la historiografía tridentina, durante la cual cada historiador podía elegir con demasiada libertad —y a menudo con la consiguiente arbitrariedad— las fuentes de que fiarse y hacer uso. Pero con las valientes y liberadoras decisiones de León XIII, el cual abría a los estudiosos la documentación oficial celosamente guardada en los Archivos Vaticanos, se inauguraba una nueva época. La celosa actividad y el rigor científico de los estudiosos de la Görres-Gesellschaft, a los cuales se unieron luego hombres de otros países, supieron poner a punto, de manera digna de admiración y reconocimiento, una edición de las fuentes tridentinas distribuida en cuatro series documentales: Diarios, Actas, Epis-

tolarios y Tratados². Entre 1901 y 1938 fueron publicados once volúmenes en cuarto, a los cuales se han sumado otros dos en los últimos años. Así quedaba a disposición de los estudiosos casi toda la documentación tanto oficial como privada, compuesta principalmente por los diarios del secretario del Concilio, las actas de las sesiones, las cartas cruzadas entre los legados papales en Trento y Roma, los tratados compuestos con ocasión del Concilio. Se trataba de una base documental cuyo rigor y genuinidad eran admitidos unánimemente y sin reservas. Con ello no sólo se hacían posibles ciertas investigaciones hasta entonces totalmente excluidas —como las pertinentes a la formación de los distintos decretos—, sino que, sobre todo, quedaba abierto el camino para una reconstrucción histórica global del desarrollo del Concilio, la cual superase realmente, tanto en la inspiración estrictamente científica como en el fundamento documental completo y fácilmente controlable, las obras de Sarpi y Pallavicino.

3. LA FASE CRÍTICA

La misma cultura alemana, tan profundamente empeñada en los estudios históricos y que siempre había mostrado una sensibilidad particularmente atenta a los problemas relacionados con la división religiosa del siglo XVI, tuvo el privilegio de contar con el hombre que sabría llevar a madurez el nuevo curso de la historiografía tridentina sirviéndose, con auténtico sentido histórico, de la imponente obra de edición que había caracterizado los cuatro primeros decenios del siglo. Incluso cabe pensar que, de no haber sobrevenido las dificultades de la guerra, casi ciertamente habría podido Hubert Jedin hacer coincidir el comienzo de la publicación de su *Historia del Concilio de Trento* con la apertu-

² *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum*, Nova Collectio, ed. Societas Goerresiana, I-XIII, Friburgo de Brisgovia 1901-1961. Se halla en curso desde 1964 la reedición anastática de los volúmenes agotados.

ra de los actos conmemorativos del IV centenario del Concilio, en 1945³. Entre tanto, la fácil accesibilidad de las fuentes suscitó una amplia floración de estudios tanto sobre la historia externa del Concilio como sobre las vicisitudes de los distintos debates en torno a los temas dogmáticos y de reforma, y también sobre el contenido de los decretos y sobre su influjo en la vida posterior de la Iglesia⁴. Uno de los factores que han concurrido en este hecho es la orientación histórica que han tomado en los últimos decenios las tesis de teología y derecho canónico. Estos estudios, a pesar de que se han limitado con frecuencia a estudiar un punto concreto aislándolo excesivamente de su contexto general, han procurado una notable aportación de material y una base de reflexión para los historiadores.

Así, pues, la historiografía tridentina ha salido de la fase controversista y, tras haber conseguido una base documental, alcanza en estos decenios una dignidad científica. La imagen del gran Concilio del siglo XVI adquiere perfiles concretos y definidos, fruto de un riguroso análisis de las fuentes. A la luz de los hechos, quedan fácilmente superadas viejas polémicas preconcebidas. La obra de Jedin, sobre todo, es decisiva en tal sentido. Su *Historia* se ve libre de la hipoteca de críticas y apologías para situarse en

³ De hecho, el primer volumen apareció en 1949 casi simultáneamente en Friburgo (original alemán) y en Brescia (traducción italiana); en los años sucesivos siguieron las traducciones a otras lenguas (inglés: Londres 1957 ss.; francés: París 1965). En 1957 apareció el segundo volumen, que contiene la exposición de los acontecimientos del Concilio hasta su traslado a Bolonia en marzo de 1547. Están previstos otros dos volúmenes.

⁴ El mismo Jedin publicó en 1951 una amplia reseña de los estudios aparecidos en relación con la primera fase de la conmemoración centenaria: *Das vierhundertjährige Jubiläum der Eröffnung des Konzils von Trient und sein wissenschaftlicher Ertrag*, en "Das Weltkonzil von Trient" I, editado por G. Schreiber, Friburgo de Brisgovia 1951, 11-31; véase también el *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes* de la "Rev. sc. phil. et théol.", publicado por A. Duval con el título *Autour du centenaire du Concile de Trente*, 31 (1947), 241-271 y 36 (1952), 538-544.

el plano de lo realmente acaecido. El Tridentino se libera así de una pátina persistente y pegajosa que le habían procurado a una sus adversarios y defensores convirtiéndolo en un "mito": de decadencia, para los unos; de rejuvenecimiento e inagotable fecundidad de la Iglesia, para los otros. El conocimiento más estricto de los factores políticos y sociales que lo influenciaron, del peso debido a la situación religiosa general de la cristiandad —obligada a salir casi por sorpresa y en bloque del equilibrio medieval, laboriosamente restaurado tras el Cisma de Occidente— y de la concurrencia de las diversas orientaciones presentes en la misma cristiandad permitieron a Jedin situar el Concilio en su ambiente real. Este Concilio fue ciertamente un hecho de proporciones y significado excepcionales, pero estuvo inserto en un determinado contexto histórico y, por tanto, sólo es comprensible si se estudia sin perder de vista tal contexto y los condicionamientos de él derivados.

De manera análoga, la historia interna de las vicisitudes de la asamblea y de los debates doctrinales o de reforma es ahora reconstruida a base de los datos de una documentación múltiple, tanto oficial como privada; a través de ella las diversas fases y actuaciones pueden recobrar su fisonomía peculiar, distinguiéndose unas de otras. Así, la curva de los dieciocho años comprendidos entre 1545 y 1563 se anima con una incesante dinámica, dentro de la cual incluso los hechos más relevantes, como el decreto dogmático sobre la justificación de 1546 o los disciplinarios de 1563, pueden ser considerados y valorados como referentes a un momento concreto, a problemas específicos y a hombres determinados. Este proceso fundamental de historificación ha puesto las premisas decisivas para una valoración articulada y realista de las decisiones conciliares, una valoración capaz no sólo de ver su valor, sino también sus límites y, sobre todo, de captar su auténtico significado, liberándolas de las adherencias extrañas y a veces hasta contradictorias que ha ido añadiendo la obra de interpretación y aplicación hasta hacerlas casi irreconocibles.

4. EL AUTENTICO CONCILIO Y SU REALIZACION

En conjunto el Tridentino, a pesar de que todavía exista un gran número de investigaciones históricas por realizar, de las cuales podrá brotar nueva luz, y a pesar de que la *Historia* de Jedin deba aún ser completada⁵, puede conocerse hoy según un grado de verdad mucho mayor que en tiempos pasados. Aparece, en efecto, como una asamblea eclesiástica compuesta por obispos procedentes casi exclusivamente de los países que permanecieron fieles a Roma, bajo la presidencia de legados pontificios, en algunos momentos de gran estatura histórica, llamada a construir un dique capaz de contener y rechazar el impulso destructor nacido de la Reforma luterana, que había estallado en Alemania y se había difundido por toda la Iglesia. Junto con esta obra de salvaguarda de la doctrina tradicional, el Concilio afrontó la reforma moral, incesantemente esperada —aunque en vano— desde hacía más de un siglo y considerada ya como improrrogable por los mismos pontífices.

Es sabido que el Concilio, sometido a presiones de distinta procedencia y opuestas entre sí, decidió afrontar paralelamente los problemas dogmáticos y los de reforma, inspirándose constantemente en el criterio de atender poco a poco a las diversas necesidades, sin pretender nunca desarrollar un plan orgánico y completo, que, después de todo, habría sido inconcebible en quien no tenía —como la gran mayoría de los Padres— una clara concepción eclesiológica⁶. El punto de vista de que se partía era que la Reforma protestante había infligido un duro golpe a la contextura

⁵ Con ocasión del IV centenario de la conclusión del Concilio, Jedin publicó un esbozo del último período que concluye con una valoración global donde se expresan juicios con frecuencia análogos a los contenidos en estas páginas: *Der Abschluss des Trienter Konzils 1562-1563. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten*, Münster de Westfalia 1964.

⁶ Cf. G. Alberigo, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 17 (1964), 227-242.

eclesial fraguada durante la Edad Media, haciendo necesaria una obra de restauración doctrinal a la que debía acompañar indispensablemente una enérgica reforma de las costumbres, aunque sin afrontar los problemas de estructura de la Iglesia. En esta perspectiva, el Tridentino se limitó sistemáticamente a diversas acciones concretas de reforma o de esclarecimiento doctrinal, que obedecían a la urgencia de remediar las grietas abiertas en el sistema existente, pero que no se planteaban el problema de presentar una doctrina completa y exhaustiva sobre todos los puntos. Tal orientación, sustancialmente asistemática y fragmentaria, se vio luego confirmada por los acontecimientos externos del Concilio, el cual, además de durar dieciocho años con larguísimas suspensiones entre período y período, vio sucederse a cinco Papas y contó en total con trece legados pontificios distintos. Entre la apertura y la clausura definitiva, muy pocos fueron los obispos que no habían cambiado, a la vez que había evolucionado profundamente toda la fisonomía política, social y religiosa, no sólo de Europa, sino del mundo entero. En especial, habían cambiado las perspectivas de la gran cuestión religiosa que desgarraba a Europa: mientras el Concilio se había reunido con la esperanza de eliminar la herejía y reunificar a los disidentes —los “protestantes”—, en el momento de su conclusión tales esperanzas se habían desvanecido. El protestantismo constituía ya un mundo en sí, un mundo que nadie podía pretender unir de nuevo a Roma en breve plazo, y mucho menos sobre la base de los decretos tridentinos. Cuando —sobre todo, después del pontificado de Pío IV— se emprendió la obra de aplicación de las decisiones conciliares, hubo que admitir que la situación imponía una tarea mucho más grave que la ya difícil de tapar las grietas abiertas en el sistema eclesial de la Edad Media. Aquel sistema había pasado a la historia: lo habían barrido la crisis religiosa, el Renacimiento, los descubrimientos geográficos, la caída del mito imperial de Carlos V. Para la renovación de la Iglesia no bastaba ya un vigoroso restablecimiento del equilibrio medieval, sino que era preciso un esfuerzo capaz

de desembocar en un sistema nuevo, de realizar una síntesis entre los valores cristianos y la nueva situación histórica.

Se abrió así la alternativa que influenció toda la obra de aplicación del Concilio y, más ampliamente, la vida de la Iglesia en los cuatro siglos siguientes. Ante la desproporción entre la obra —por grande que fuera— del Concilio y la inmensa complejidad de los nuevos problemas a los que la Iglesia había de responder, Roma tuvo que hacer una elección decisiva. Dado que la fidelidad al Concilio estaba para todos fuera de discusión, se podía perseguir la renovación de la Iglesia mediante una puesta en práctica del Tridentino que llenara sus lagunas, inspirándose en el espíritu del mismo Concilio, buscando en él la implícita visión de la Iglesia que muchos padres habían compartido e intuido, aunque sin tener el valor de perfilarla de modo sistemático y con la necesaria lucidez⁷. En esta dirección procuró moverse Carlos Borromeo. En cambio, la aplicación “romana” del Tridentino fue orientada por otro camino. El cuerpo de las decisiones conciliares fue presentado como exhaustivo, completo y definitivo; debía constituir un código inagotable de prescripciones para todas las necesidades, era elevado a la categoría de canon decisivo al que era preciso hacer referencia en todas las circunstancias de la vida cristiana. De este modo, mientras por un lado se afirmaba intransigentemente la autoridad del Concilio aislándolo cada vez más de la fecunda tradición anterior, por otro se perfilaba una tendencia a interpretar cada vez más amplia y libremente las decisiones tanto dogmáticas como disciplinares, integrándolas de acuerdo con principios y perspectivas a menudo distintos e incluso opuestos a aquellos de que había partido el Concilio.

⁷ Es revelador a este respecto el estudio de H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation*, en “Sacramentum Ordinis”, Breslau 1942, 200-257, ampliado en la edición francesa dirigida por P. Broutin, *L'Evêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle*, Brujas 1953; H. Jedin, *Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht*, “Trierer Theol. Zeitschr.” 69 (1960), 237-246; I. Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma 1963.

Gracias al notable progreso de la historiografía tridentina, podemos hoy plantear estos problemas en sus términos estrictos. Resulta cada vez más claro que Concilio y postconcilio, aun siendo dos elementos no sólo contiguos, sino complementarios, no deben ser confundidos, como a menudo aconteció en tiempos pasados tanto en el plano de la historiografía como en el plano más delicado de la misma conciencia eclesial. La aplicación del Tridentino no fue simplemente obra de introducción de los decretos en toda la Iglesia en comunión con Roma, sino también obra de creación, y como tal implicó toda una serie de opciones cuya relación con el espíritu del Concilio no fue siempre —a pesar de las repetidas profesiones de lealtad— ni dócil ni clara.

5. DISCUSIONES DE METODO E INCERTIDUMBRES DE FONDO

Hemos expuesto en síntesis los resultados de la historiografía más reciente. Los estudios sobre el Tridentino se presentan hoy sólidamente anclados en un planteamiento rigurosamente científico. Es más: sobre esa plataforma común se han abierto fecundas discusiones de método encaminadas a afinar ulteriormente la comprensión de las fuentes mismas. Algunos estudiosos han señalado el problema de una más amplia sensibilidad para la dimensión doctrinal del Concilio, criticando el planteamiento —a su juicio, demasiado exclusivamente histórico-positivo— de la *Historia* de Jedin, el cual habría dado un relieve excesivo a las vicisitudes externas del Concilio y, sobre todo, a las político-eclesiásticas⁸. En realidad, la historia doctrinal y espiritual del Concilio ha tenido hasta ahora un desarrollo ciertamente insuficiente, pero la profundización de tales dimensiones depende

⁸ Las críticas fueron suscitadas por J. Lortz, *Um das Konzil von Trient*, "Theol. Rev." 47 (1951), col. 157-170; y discutidas por el propio Jedin, *Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers*, "Trierer Hehol. Zeitschr." 61 (1952), 65-78, y de nuevo por Lortz, *Nochmals: zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers*, *ibid.*, 317-327.

en gran medida del progreso de los estudios sobre la historia de la teología y de la espiritualidad en el siglo xvi. Sin salir del plano metodológico, el estudioso francés A. Dupront ha pedido una mayor atención al aspecto sociológico⁹. El deseo es, sin duda, oportuno, aun cuando no deba traducirse en una acentuación exclusiva de la importancia de los datos sociológicos, que como tales son necesariamente insuficientes, sobre todo cuando se refieren a un fenómeno de historia religiosa¹⁰. Quizá sea más fecundo dirigir la atención de las investigaciones tridentinas a la relación entre el Concilio y la contemporánea situación de la Iglesia, la cual constituyó no sólo su contexto, sino también uno de sus factores decisivos en la medida en que tal situación influyó en las orientaciones de la asamblea a través de sus miembros, obispos y teólogos, los cuales eran expresión de la situación misma¹¹.

Ya el hecho de que los estudios tridentinos se planteen problemas de este tipo demuestra inequívocamente su progreso y madurez. Sin embargo, junto a esta abundante cosecha de resultados positivos, la historiografía sobre el Concilio de Trento presenta también sus sombras. Estas coinciden particularmente con los aspectos de la historia conciliar que no han sido aún suficientemente explorados y cuyo escaso conocimiento pesa negativamente en el cuadro de conjunto. Esto se debe decir de los estudios biográficos sobre las figuras más sobresalientes del Concilio —estudios que, en gran parte, no existen—, ya que se ha

⁹ A. Dupront, *Du Concile de Trente: réflexions autour d'un IV centenaire*, "Revue historique" 75 (1951), 262-280; *Le Concile de Trente*, en "Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise", Paris-Chevetogne 1960, 195-243, y también en las conclusiones de la reunión histórica conmemorativa del IV centenario: *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina*, Trento 1965, 557-571.

¹⁰ He expuesto mis reservas en *Note di storia e teologia conciliare*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 40 (1964), 93-97.

¹¹ He ofrecido una muestra de investigaciones de este tipo en el volumen *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Florencia 1959.

visto cuán esclarecedoras pueden ser algunas biografías vigorosas¹². Pero, por desgracia, figuras como las de Cervini, Pole, Guerrero, Morone o Carlos Borromeo, para no recordar sino las más importantes, son aún conocidas sólo parcial e imperfectamente, si es que su vida y actividad no han sido alteradas por las piadosas adherencias hagiográficas de los siglos posteriores. Al conocimiento todavía demasiado modesto de las corrientes teológicas de aquel tiempo y de la marcha no sólo externa, sino propiamente conceptual de los debates doctrinales ya hemos aludido antes¹³.

Pero, sobre todo, conviene levantar acta de cierto cansancio que se ha manifestado en los últimos años de esta conmemoración centenaria en el ámbito de los estudios tridentinos. La misma edición de las fuentes, a pesar de no estar concluida ni siquiera la gran colección de la Görres-Gesellschaft, va perdiendo impulso¹⁴.

¹² Recuerdo como ejemplares, cada una en su género, las de H. Jedin, *Girolamo Seriprando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jhr.*, Würzburgo 1937; H. Evennett, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge 1930; P. Prodi, *Il card. Gabriele Paicotti*, Roma 1959-1965.

¹³ Cf. también G. Alberigo, *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, en "Il Concilio di Trento e la riforma tridentina", Trento 1965, 3-5 (según paginación provisional).

¹⁴ Aparte los volúmenes VI y VII de la colección Görresiana, sólo existen ediciones esporádicas y fragmentarias de diversos "votos" pronunciados en el Concilio; últimamente el "Archivio Storico Italiano" (1964, 1-453) ha publicado un notable fondo de correspondencia florentina referente al tercer período del Concilio: *Il carteggio degli ambasciatori e degli informatori medicei da Trento nella terza fase del Concilio*, mientras que en el Archivio di Stato de Roma aparecían algunos libros originales de los gastos del Concilio: *Aspetti della Riforma cattolica e del Concilio di Trento*. Exposición documental. Catálogo efectuado por Aleandri Barletta, Roma 1964, 95-136. Se halla en preparación la edición del diario Guidi, el último de este tipo inédito de fuentes. Del fondo señalado por H. Evennett, *The Manuscripts of the Vargas-Granvelle Correspondence 1551-2*, "Journal of Ecclesiastical History" 11 (1960), 219-224, ha publicado un repertorio C. Gutiérrez, *Nueva do-*

Entre las muchas decenas de revistas dedicadas a las ciencias religiosas, sólo unas cuantas —y todas de lengua española— han celebrado la conclusión de dicha conmemoración centenaria ¹⁵, la cual se había iniciado en 1945 con una notable profusión de estudios, a pesar de las graves dificultades impuestas por la precaria situación general ¹⁶. Y no parece que la conmemoración del centenario del comienzo de la aplicación del Concilio vaya a tener mayor fortuna ¹⁷.

Considero que las causas más hondas de esta disminución de interés han de buscarse directamente en el lugar que ocupa hoy el Concilio de Trento no sólo en la historia eclesiástica, sino en la vida general de la Iglesia.

II. EL TRIDENTINO EN LA NUEVA SITUACION ECLESIAL

1. *La función hegemonica del Concilio*

Hasta aquí hemos procurado discutir someramente el balance historiográfico referente al Tridentino. Ahora es preciso desplazar el examen hacia un horizonte más amplio para *preguntación tridentina*, "Archivum Historiae Pontificiae" 1 (1963), 179-240, añadiendo la edición del original de un tratado sobre los Concilios de F. de Vargas, *ibid.*, 2 (1964), 210-250.

¹⁵ Se trata de "Hispania Sacra" 16 (1963), 1-248, y de "Estudios Eclesiásticos" 39 (1964), 5-141, 147-173, 319-360 y 459-482. Hay amplias indicaciones bibliográficas sobre los estudios aparecidos en los últimos años en "Archivum Historiae Pontificiae" 1 (1963), 574-578 y 2 (1964), 461-465.

¹⁶ Véanse las numerosas noticias publicadas por la revista "Il Concilio di Trento. Rivista Commemorativa del IV centenario", 1942-1947, y la referida reseña de Jedin (cf. nota 1).

¹⁷ La Congregación de Seminarios y Universidades publicó *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Roma 1963, dedicado en muy gran parte a la relación de institutos de formación clerical. La Congregación del Concilio, por su parte, publicó una miscelánea de *Studi e Ricerche*, Roma 1964; pero los problemas propiamente tridentinos hallan aquí un eco bastante modesto.

tarnos cuál es el papel que desempeña el Concilio en la vida de la Iglesia y cuál es el grado de conciencia que la Iglesia tiene de ese papel. Precisamente en este plano se han registrado en los últimos años las novedades dignas de mayor consideración. Es preciso, en efecto, tener presente que el Concilio de Trento ha desempeñado en la Iglesia un papel mucho mayor de lo que podría indicar la historia de los estudios que a él se refieren. El Concilio, además de convertirse en objeto de conocimiento histórico tras la conclusión de sus tareas, conoció una larga y fecunda etapa como factor activo y dinámico de la vida de la Iglesia en todo el Occidente. Durante siglos después de su conclusión, el Tridentino ha visto crecer, en lugar de disminuir, su prestigio y autoridad, siendo llamado por las circunstancias a ejercer una función reguladora de toda la vida eclesial. Los papas de finales del XVI y de los siglos siguientes orientaron a la Iglesia hacia la consideración de este Concilio como la regla última de la fe y la disciplina, naturalmente no en el sentido de que quedaran superadas las normas dictadas anteriormente, sino más bien englobadas, precisadas y actualizadas por el Tridentino; de suerte que bastaba —e incluso era preferible— conocerlas a través del filtraje operado por el Concilio. Una simple enumeración de las infinitas ediciones que han tenido las decisiones de Trento hasta la aparición del *Codex Iuris Canonici* (1917) puede mostrar la hegemonía ejercida por el cuerpo de los decretos tridentinos, excluyendo progresivamente del uso eclesiástico las demás fuentes anteriores, incluido el mismo *Decretum Gratiani*, que durante el Medievo había contribuido a mantener vivo el conocimiento o, al menos, el contacto —por parcial y fragmentario que fuera— con la antigüedad cristiana. Resultaba, pues, legítimo y hasta obligado acudir al Tridentino en busca de la solución a todos los problemas, tanto doctrinales como institucionales, que se presentaran ¹⁸. Por este camino la

¹⁸ A veces en los últimos años algunos teólogos han parecido condescender con una actitud de este tipo, buscando en las decisiones tridentinas una solución a problemas planteados por la investigación teo-

Iglesia postridentina alcanzó una cohesión que nadie se habría atrevido a creer posible en la fase aguda de la separación protestante; es más, nadie ignora que este tridentinismo llegó a infiltrarse, en medida no menospreciable, en ciertos ámbitos del mundo reformado.

Concluido como hecho, el Concilio entraba en la historia. Pero, en vez de sufrir un proceso de decantación mediante la asimilación de sus decisiones en la tradición eclesial, el Tridentino fue elevado a la medida de la misma tradición, cuya aportación y cuyo contacto con la realidad de la Iglesia filtraba el propio Concilio.

El nuevo sistema eclesial requerido por el debilitamiento del equilibrio medieval y por las nuevas exigencias de la humanidad quedó así encuadrado por el cuerpo de las decisiones tridentinas, a las cuales se concedía una autoridad determinante, hasta el punto de que los elementos constitutivos del nuevo sistema eran considerados positivos o negativos tomando como base su conformidad con aquellas decisiones. Este hecho confirió necesariamente al Tridentino un prestigio singular, que no podía por menos de repercutir también en los estudios referentes a su historia. Y así el mejor conocimiento de sus vicisitudes históricas constituía, hasta hace pocos años, no sólo un progreso en el conocimiento del pasado y de la tradición cristiana, sino una ayuda para profundizar en las ideas directrices de la presente situación eclesial.

Desde este punto de vista, el cambio de orientación de los estudios referentes al Tridentino en los últimos años tiene un valor sintomático. Tal cambio demuestra que el mundo de los

lógica actual. Esto ha sucedido, por ejemplo, en lo que se refiere a las relaciones entre Escritura y Tradición, a propósito de las cuales no ha faltado quien esperase hallar en los debates tridentinos una respuesta válida. No siempre se ha tenido en cuenta que, por encima de las apariencias, el contexto y el modo de plantear problemas análogos es muy diverso en el siglo XVI y hoy. Una cosa es estudiar el desarrollo histórico de una cuestión y otra querer buscar su solución en el pasado.

estudiosos ha captado —quizá todavía de manera incierta, confusa y no refleja— una sustancial modificación acaecida en el estatuto eclesial del Concilio. En realidad, los últimos años, sobre todo a partir de 1959 —si se quiere adoptar una fecha convencional—, han visto operarse en la Iglesia católica una rectificación en su línea de desarrollo histórico tan profunda y esencial que constituye una auténtica curva, de alcance todavía difícilmente calculable, pero ciertamente de dimensiones inéditas.

Algunos han hablado de fin de la época constantiniana; otros, de fin de la Contrarreforma, denotando con ello cuán difundida está la conciencia de una profunda modificación en el bagaje eclesial, modificación que afecta tanto al plano conceptual como al psicológico y práctico. Este fenómeno, cuya decisiva repercusión en la historia de la Iglesia del futuro se adivina ya desde ahora, atañe directamente al puesto del Tridentino en la economía eclesial con el efecto de concluir definitiva e irreversiblemente su hegemonía. No se trata, evidentemente, de subrayar que la celebración de un nuevo Concilio ecuménico ensombrece el precedente, ya que nada semejante a lo que está sucediendo acaeció con ocasión del Vaticano I. Hoy nos hallamos ante algo mucho más importante que una nueva página de historia conciliar. La verdad es que se encamina hacia su ocaso todo el sistema basado en el Tridentino, sistema que había venido formándose lentamente desde el siglo XII y que ha dirigido la Iglesia en Occidente hasta hace pocos años.

2. El ocaso del sistema consolidado en torno a Trento

Quizá sea oportuno intentar analizar más de cerca este acontecimiento en su significado esencial de superación de la época tridentina de la Iglesia, la cual aparece cada vez más sobrepasada precisamente en sus elementos característicos y determinantes, es decir, aquellos que constituían su estructura funda-

mental. Lo cual no significa el repudio de una época de la historia de la Iglesia —si bien sería imperdonable miopía no reconocer su ocaso— ni que un sistema nuevo y distinto haya sustituido ya al precedente. Por el contrario, tales fenómenos son inevitablemente complejos y, en consecuencia, no proceden de una sola fuente. Incluso puede su tendencia invertirse provisional o parcialmente, ocasionando —sin dar al traste con el ritmo fundamental— un retraso de su marcha o una ofuscación de su brillante perspectiva general. Descubrir en la madeja de hechos diversos e incluso de signo opuesto la orientación fundamental que los explica puede ser, sobre todo en ciertos momentos de tránsito, la tarea más alta de la conciencia de una sociedad.

El sistema tridentino, entendido en el sentido que hemos indicado, no sólo comprendía el núcleo de las decisiones conciliares propiamente dichas, sino también —y quizá en primer lugar— las ideas, los conceptos, las costumbres, los hechos institucionales y la praxis organizativa que muy pronto —entre 1564 y los primeros decenios del siglo xvii— formaron un solo cuerpo con las decisiones. En tal sistema podemos reconocer, como queda dicho, cierto número de elementos constitutivos: ante todo, una eclesiología estática y en actitud de defensa, basada en la dimensión “societaria” de la Iglesia, a menudo con menoscabo del elemento más interno referente al “misterio”. En esta perspectiva se atribuía una función directiva a las exigencias de la estructura canonista y a la defensa de la fe tradicional por medio de la controversia y la represión. Por su parte, la dogmática se ocupaba principalmente en una teología sacramental de tendencia analítica —y en sus últimas degeneraciones, casuística—, que debilitaba la conciencia de la trascendencia como intervención esencial de Cristo en los sacramentos. Esta conciencia, clara y vigorosa en el decreto tridentino sobre la justificación, se iba nublando conforme se concedía un

puesto cada vez mayor a determinados elementos humanos relacionados con los sacramentos en la producción de los efectos a ellos asignados. Son característicos los casos del bautismo y del orden, a propósito de los cuales prevalece la tendencia a exigir junto con su administración otros elementos extrasacramentales, para que se produzca respectivamente la pertenencia a la Iglesia o la transmisión de los poderes ministeriales.

Otro elemento destinado a desempeñar un papel decisivo fue el de la incertidumbre sobre el lugar de la Sagrada Escritura en la vida cristiana. Es cierto que el decreto conciliar de la IV sesión (1546) dejaba abiertas todas las posibilidades, pero la praxis establecida poco después y el hábito mental por ella consolidado se orientaron hacia un uso cada vez más restringido y menos confiado de ambos Testamentos, sobre todo del Antiguo. Tal orientación afectó tanto a la predicación como a la liturgia. La liturgia, en efecto, al no estar sostenida por un sentido dinámico del misterio cristiano y al faltarle una suficiente alimentación bíblica, se fue concentrando en la Eucaristía, produciendo una imponente y benéfica floración espiritual. Sin embargo, una atención menos intensa al valor sacrificial y comunitario de la Misa apartó la piedad eucarística de su cauce natural y le dio una orientación individualista. La predicación, por otra parte, sufrió pesadamente el influjo del barroco literario, o bien se refugió en una forma catequética que respondía, desde luego, a una gran necesidad de instrucción religiosa, pero que habría tenido una penetración más profunda si se hubiera valido de una formulación menos nacionalista. La piedad general, que no podía seguir las místicas elevaciones individuales de algunas figuras elegidas, se alimentó preferentemente del culto a la Virgen y a los santos, acentuando el matiz individualista que ya se había manifestado en el protestantismo. La vida de la parroquia como comunidad espiritual recibió de estas nuevas orientaciones un golpe gravísimo, acentuado por el significado particularista que iban tomando las iglesias y capillas de las Ordenes mendicantes y de

las nuevas Congregaciones religiosas. Las mismas hermandades religiosas, que durante siglos habían contribuido a vivificar la vida parroquial garantizando la aportación de grupos cualificados, ejercían en este nuevo contexto una función disgregadora.

Si pasamos de los factores doctrinales y espirituales a otros aspectos del mismo sistema, es fácil observar que el problema central de la primera mitad del siglo xvi, el de la unidad de la Iglesia, había quedado fundamentalmente arrinconado. Se había afirmado —con dolor y sentimiento— una aceptación no sólo institucional, sino también espiritual de la división de la cristiandad. En esta perspectiva, la nota eclesial de la *unitas* era inoperante, hasta el punto de que los mismos intentos de unión no pasaban de ser episodios incapaces no sólo de reconstruir la unidad, sino incluso de modificar el hábito interior de polémica y división que hacía de la unidad una posesión que es preciso defender celosamente en vez de un don que se debe merecer y participar.

Desde otro punto de vista, la estructura eclesial sale indudablemente robustecida, gracias sobre todo a un marcado predominio del aspecto jerárquico sobre el comunitario. Se afirma una concepción vertical de la organización de la Iglesia, esquematizando la separación entre fieles y jerarquía y concibiendo ésta como una “escala”, en la cual se van difuminando las funciones intermedias. Ello se resuelve con detrimento de las órdenes inferiores con respecto al presbiterado y del episcopado con respecto al papado. Por otra parte, la guía de la Iglesia era asumida cada vez más exclusiva y directamente por el obispo de Roma, mediante una serie de reformas de estructura realizadas o llevadas a maduración en los decenios inmediatamente siguientes a la clausura del Concilio. De entonces son la creación de las congregaciones romanas y la correspondiente liquidación de la función colegial del cardenalato, el perfeccionamiento del sistema de nuncios —los cuales unen a sus misiones de representación diplomática las de control sobre los diversos episcopados—, el

empleo en gran escala de visitadores apostólicos y, en fin, la atribución a las Ordenes religiosas de funciones no ya “especiales”, sino referentes a la estructura fundamental de la Iglesia. En este marco, la función episcopal quedaba cada vez más circunscrita al ámbito de las iglesias particulares y a la puesta en práctica de decisiones tomadas en otro lugar. Esto encaminaba el compromiso de reforma, oportunamente sancionado por el Concilio, lanzándolo a una vía de activismo voluntarista sostenido por la norma canónica, sumamente efectivo, pero expuesto al riesgo de alejarse de una reflexión y un alimento fundados en la Escritura y en la tradición más antigua y segura. Se conseguía así que el ideal de reforma se tradujera en un afán por lograr el buen orden eclesiástico.

Un último elemento decisivo del sistema tridentino era el de las relaciones de la Iglesia con el mundo, inspiradas primero en una actitud de resistencia y luego de desconocimiento, lo cual entrañaba para la Iglesia el peligro de ver reducidas sus fronteras al ámbito estrictamente clerical. Ni siquiera el gran impulso misional, rico en energías y capaz de frecuentes heroísmos, conseguía ampliar sustancialmente el horizonte “europeo” de la Iglesia de estos siglos. Los intentos de ensanchar tal perspectiva eran considerados como una amenaza al *status quo*: baste recordar la controversia de los ritos chinos o la del estado cristiano en América del Sur. Alusiones tan rápidas como éstas ofrecen necesariamente un perfil incompleto; es más, en nuestro caso se han puesto de relieve especialmente los límites del sistema. Pero ello no quita que el mismo sistema haya tenido su auténtica validez y haya impulsado la experiencia y la reflexión cristiana. Dentro de él, en efecto, han podido desarrollarse las semillas fecundas de una nueva primavera de la Iglesia.

En los últimos siglos parecieron vacilar ora uno, ora otro, de estos pilares del sistema tridentino, pero en su conjunto el sistema siempre superó las distintas crisis, las cuales, por lo demás, nunca pasaron de ser degeneraciones aisladas más o menos

duraderas. En cambio, de 1958 a 1959, por la concurrencia de todo un complejo conjunto de factores históricos y espirituales —y ciertamente bajo una moción del Espíritu—, la Iglesia católica y, más en general, todo el mundo cristiano ha abandonado el sistema tridentino en todos los temas fundamentales. El breve lapso de tiempo transcurrido no puede engañar sobre las dimensiones globales y el significado definitivo de tal abandono.

Mirando las cosas desde este punto de vista, no es difícil descubrir una singular analogía entre el comienzo y el fin del Tridentino y la apertura y la conclusión de este IV centenario. Entonces las modificaciones registradas entre 1545 y 1563 fueron tan grandes que hicieron aparecer la obra de la asamblea recién concluida inadecuada a las exigencias que acuciaban; ahora, mientras en 1945 el Tridentino dominaba todavía la vida de la Iglesia y constituía su regla de acción, veinte años más tarde se hace preciso tomar conciencia de su completa y definitiva historificación. El sistema derivado de Trento ha sido superado por el comienzo de una nueva fase de la historia cristiana. Concluida su función directiva, el gran Concilio seguirá representando una etapa fundamental de la historia de la Iglesia; sin ser ya norma de acción, conservará un extraordinario interés para la investigación histórica¹⁹, la cual podrá identificar mejor que antes la aportación original del Concilio y del sistema que de él tomó nombre para el desarrollo de la experiencia cristiana. Hoy, en efecto, la fama y la supervivencia del Tridentino dependen de la inserción de su aportación original en el gran cauce

¹⁹ La celebración del Vaticano II ha sugerido algunos temas de investigación referentes más al método de trabajo y a la organización del Concilio de Trento que a las diversas cuestiones por él tratadas. Así, H. Jedin, *Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht*, "Catholica" 14 (1960), 105-118, y *Strukturprobleme der ökumenischen Konzilien*, Colonia/Opladen 1963. También desde el punto de vista metodológico habría que profundizar —sacando preciosas indicaciones— la relación entre el Tridentino y la realización de sus decisiones, según hemos indicado arriba.

de la tradición cristiana. El cambio que hemos procurado poner de relieve puede expresarse también diciendo que, mientras desde la segunda mitad del siglo xvi hasta la primera del xx el contacto de la Iglesia con la tradición cristiana fue dirigido y filtrado por el Tridentino, de ahora en adelante el conocimiento y la influencia del Tridentino dependerán de la asimilación que de él ha hecho la conciencia cristiana.

G. ALBERIGO

LA LIBERTAD RELIGIOSA, DE LA ENCICLICA "MIRARI VOS" AL "SYLLABUS"

Estigmatizado por Pío IX, tras numerosos publicistas ultramontanos, como "el error del siglo", el liberalismo, en sus distintas formas, y la libertad religiosa en particular fueron, en numerosas ocasiones a lo largo del siglo XIX, objeto de advertencias e incluso de condenaciones formales de las autoridades eclesiásticas y especialmente de la Santa Sede. Entre estas actas del magisterio sobresalen a causa de su autoridad particular y de la frecuente utilización que de ellos se ha hecho, tanto por parte de los teólogos como de los polemistas anticatólicos, dos documentos: la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI y el *Syllabus*, de 8 de diciembre de 1864, que acompañaba a la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX. Aunque tanto los unos como los otros lo hayan perdido de vista con excesiva frecuencia, es importante situar estos documentos pontificios en su contexto histórico para captar su verdadero alcance y, en especial, su significación doctrinal permanente ¹.

¹ Me he inspirado para la redacción de este artículo en las páginas que escribí sobre *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX s. sur le libéralisme*, en la obra colectiva, actualmente agotada, *Tolérance et communauté humaine*, Tournai 1952, 75-103, y en mis artículos sobre: *Le Syllabus de décembre 1864*, "La Revue Nouvelle", XL (1964), 369-385 y 481-499.

I. LA ENCICLICA "MIRARI VOS"

La célebre encíclica *Mirari Vos*, de 15 de agosto de 1832², cuyo nombre está indisolublemente ligado al de Lamennais³, primer profeta del liberalismo católico, no era una encíclica dirigida explícitamente contra el sistema liberal como lo será treinta años más tarde la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX. En realidad, era la encíclica inaugural de Gregorio XVI, retrasada durante cerca de dos años por los disturbios revolucionarios que habían agitado el Estado pontificio. En ella se describe tristemente la lamentable situación de la Iglesia al comienzo de este pontificado y se llama la atención sobre tres peligros principales: el racionalismo y el galicanismo, denunciados desde hacía varios años con gran vigor por Lamennais, pero también el liberalismo. Y es a propósito de este tercer punto cuando, sin nombre *L'Avenir* o sus colaboradores, el Papa desaprobaba claramente algunas de las ideas que éstos defendían.

Recordemos en dos palabras que, bajo la influencia de Lamennais, el periódico francés *L'Avenir* había comenzado una campaña doble, que tuvo gran resonancia en el extranjero, en favor de la independencia de la Iglesia con relación al poder civil, contra las pretensiones galicanas, y en favor de una libre renuncia por parte de la Iglesia a la protección comprometedora del Estado que venía disfrutando. Esta doble reivindicación, que tendía a sustituir el sistema de la religión de Estado y de la Iglesia privilegiada, habitual bajo el antiguo régimen, por el de separación de los dos poderes, era presentada en nombre de un ideal de libertad, que llevaba por otra parte a Lamennais a atacar el absolutismo y la concepción del derecho divino de los re-

² Texto original latino en *Acta Gregorii XVI*, I, edit. por A. Bernasconi, Roma, 1901, 169-174.

³ Véase, especialmente, P. Dudon, *Lamennais et le Saint Siège*, París 1911. Obra unilateral, pero que sigue siendo indispensable a causa de las fuentes vaticanas a que ha tenido acceso su autor.

yes y a sostener el derecho de las nacionalidades (belga, polaca, irlandesa) a conquistar su independencia. Estas ideas, que estaban en contradicción con toda la filosofía política de la época de la Restauración y habían sido denunciadas en Roma por varios jefes de gobierno, encabezados por Metternich⁴, debían chocar particularmente a Gregorio XVI, quien, tras las recientes sublevaciones de 1830 en los Estados de la Iglesia, era particularmente sensible al peligro que la agitación liberal hacía correr a la soberanía temporal. Era prácticamente inevitable que el Papa, "a quien obsesionaba el temor de ver los Estados pontificios disueltos por las ideas modernas, se levantase contra ellas con renovada energía"⁵.

He aquí algunos pasajes particularmente característicos: "Llegamos ahora a una causa, muy fecunda desgraciadamente, de los males que afligen actualmente a la Iglesia. Nos referimos al *indiferentismo*, es decir, esa funesta opinión, extendida insidiosamente por los malos, según la cual se puede obtener la salvación eterna del alma por una profesión cualquiera de fe, con tal de que se observe una conducta conforme a la justicia y a la honradez (...).

"De esta fuente envenenada del indiferentismo procede esa máxima falsa y absurda o, más bien, ese delirio de que se debe procurar y garantizar a cada uno la libertad de conciencia, error de los más contagiosos, al cual abre camino esa libertad absoluta y desenfrenada de opinión que, para ruina de la Iglesia y del Estado, va extendiéndose por todas partes y que algunos hombres, llegando al colmo de la desvergüenza, no temen presentar como ventajosa para la religión. Pero, ¿qué muerte más funesta para las almas, decía san Agustín, que la libertad del error? Viendo así quitar a los hombres todo freno capaz de mantener-

⁴ Véase L. Ahrens, *Lamennais und Deutschland*, Münster 1930, que publica la correspondencia del embajador de Austria en Roma que Dudon no conocía.

⁵ A. Simon, *Nouvelles sur Grégoire XVI*, "Revue générale belge", enero 1951, 399.

los en los senderos de la verdad, arrastrados como están ya a su perdición por una naturaleza inclinada al mal, no nos falta razón para decir que se ha abierto ese pozo del abismo de que hablaba san Juan (...).

"A todo esto va ligada la libertad de prensa, la más funesta libertad, libertad execrable hacia la que nunca se tendrá bastante horror y que algunos hombres se atreven a pedir y extender por todas partes con tanto ruido e insistencia (...)."

Luego, tras un largo razonamiento sobre las ventajas de la legislación del *Index*, venía una desaprobación de la solución, defendida por *L'Avenir*, de una separación de la Iglesia y el Estado. "Y no podríamos augurar resultados más funestos para la religión y el poder civil, si se cumplieran los deseos de aquellos que reclaman con tanto ardor la separación de la Iglesia y el Estado y la ruptura de la concordia entre el sacerdocio y el imperio. Porque es un hecho comprobado que todos los amantes de la libertad desenfrenada temen más que nada esta concordia que ha sido siempre tan saludable y tan beneficiosa para la Iglesia como para el Estado (...)."

Para interpretar con conocimiento de causa esta condenación del sistema liberal, es preciso tener en cuenta, pasando por alto la rigidez abrupta y a veces desconcertante de las fórmulas ampulosas del latín de curia, una serie de datos que nos orientan sobre el verdadero pensamiento del Papa, más complejo en realidad de lo que parece a una primera lectura.

Se observará, en primer lugar, que Roma no pretendía cerrar la puerta en la práctica a todo uso de las "libertades modernas", incluidas la libertad de culto y la de prensa. La prueba de ello está en el hecho de que en el mismo momento en que se elaboraba la encíclica *Mirari Vos*, el Papa no sólo se abstenía de desaprobación, como algunos le invitaban a hacerlo, la Constitución belga de 1831 basada en estas libertades y en el principio de la separación de la Iglesia y el Estado, sino que, además, a pesar de algunas denuncias, nombraba arzobispo de Malinas al vicario

general Sterckx, que había emprendido la justificación de la misma en Bélgica y en Roma ⁶.

Sin embargo, es también claro que Roma deseaba vivamente que ese régimen fuese una excepción, un mal menor; Roma no pensaba privarse deliberadamente de las grandes ventajas apostólicas que creía encontrar en el sistema, heredado del antiguo régimen, en el que el poder civil favorecía ampliamente al catolicismo, sistema que seguía vigente, de forma más o menos total según los casos, en la mayor parte de los países católicos. Ahora bien, Lamennais quería precisamente que se renunciase en todas partes espontáneamente a ese régimen que él consideraba más perjudicial que útil. Y era esta posición absoluta la que Roma se negaba a admitir.

No es, por otra parte, posible aceptar la interpretación minimalista de algunos partidarios de Lamennais que creyeron poder afirmar que la encíclica *Mirari Vos* se limitaba a criticar la propaganda de *L'Avenir* en favor del nuevo régimen de la separación; en otros términos, que carecía de alcance doctrinal y no constituía más que la desaprobación de una manera de obrar, declarada inoportuna para el momento, a causa de las circunstancias políticas. En realidad, la parte de la encíclica que trata del liberalismo tenía en la intención del Papa un alcance doctrinal. La comisión de teólogos reunida por el Papa para examinar *L'Avenir* había planteado el problema claramente en el terreno doctrinal y había llegado a la conclusión de que era necesario criticar severamente la exaltación de la soberanía del pueblo, la separación de la Iglesia y el Estado y la libertad de cultos y de la prensa, porque estas teorías se derivaban de un indiferentismo que reprobaba la fe; la comisión añadía que sería conveniente oponerles la doctrina católica sobre el origen del poder, la colaboración que el poder civil debe prestar a la religión y la necesidad social de la verdad ⁷. Hay un segundo argumento más de-

⁶ Cf. A. Simon, *Le vicaire général Sterckx et la constitution belge*, en *Miscellanea historica...* L. van der Essen, II, Bruselas 1948, 983-990.

⁷ P. Dudon, op. cit., 177.

cisivo aún: la carta dirigida por el cardenal Pacca a Lamennais para indicarle en nombre del Papa lo que se refería a él en la encíclica señalaba, desde luego, algunos puntos puramente tácticos, pero también puntos doctrinales ⁸.

La posición romana en el momento de la *Mirari Vos* puede, pues, ser descrita en estos términos: se acepta tolerar el régimen de las libertades modernas en los casos en que es imposible evitarlo y con la condición de que los derechos de la Iglesia sean salvaguardados; se está de acuerdo, además, en que en los lugares donde las libertades constitucionales han sido impuestas por la opinión los católicos sitúen en este terreno la defensa de la religión y de la Iglesia. Pero se critica, por el contrario, formalmente la afirmación de que la igualdad de derechos para todos, católicos y no católicos, y la libertad de difusión de cualquier doctrina son un ideal y un progreso; se piensa, más bien, que semejante situación no es en forma alguna beneficiosa por sí misma.

Es necesario, sin embargo, para interpretar correctamente el documento pontificio, añadir dos precisiones. En primer lugar, cuando el Papa reprueba la libertad de conciencia, emplea por dos veces expresiones que significan una libertad sin restricción alguna: "*plena illa atque immoderata libertas opinionum... freno quippe omni adempto*". Nos vemos tanto más inclinados a admitir que es contra esta libertad sin freno contra la que van dirigidos los calificativos extremadamente severos empleados por la encíclica, si tenemos en cuenta la observación que más tarde haría Gregorio XVI al zar Nicolás I: "No hay que confundir la libertad de conciencia con la libertad de no tener conciencia" ⁹.

Sea lo que fuere de lo que venimos diciendo, la segunda observación es mucho más importante para comprender el verdadero alcance de la encíclica. Resulta evidente que lo que el do-

⁸ Reproducida en op. cit., 194-195, los puntos II y III son manifiestamente puntos doctrinales.

⁹ Citado en A. Boudou, *Le Saint Siège et la Russie*, I, París 1922, 436.

cumento reprueba es sobre todo una apología de la libertad y de las libertades, que aparece como consecuencia de una concepción naturalista del hombre. Roma había descubierto muy bien en el liberalismo concreto del tiempo una afirmación clarísima de la emancipación del hombre con relación a Dios y una negación deliberada de la primacía de lo sobrenatural. Es verdad que los colaboradores de *L'Avenir* no llegaban a esos extremos y no hacían suyas, ni mucho menos, las bases filosóficas del sistema liberal ni, sobre todo, el indiferentismo teórico al que la encíclica pretende reducirlo¹⁰. Pero en la perspectiva de la época debían aparecer fatalmente como personas que hacían concesiones a ese sistema y que adoptaban posiciones que debían conducir lógicamente a él, tanto más cuanto que no habían procurado suficientemente repensar los principios que permitirían, por medio de las distinciones y purificaciones necesarias, integrar en el cristianismo las ideas de democracia y libertad que, nacidas fuera de la Iglesia, se habían desarrollado en un espíritu hostil para con ella¹¹.

II. EL SYLLABUS

Muy diferente de Gregorio XVI en muchos aspectos y menos preocupado que él por defender a toda costa el principio legitimista —con el que tan encariñados estaban los hombres de la Restauración—, Pío IX, que le sucedió en 1846, no se sentía mucho más inclinado que él hacia las formas liberales de gobier-

¹⁰ En nombre de una lógica que violentaba un tanto la complejidad de las posiciones concretas de numerosos liberales de 1830. Es sabido que ocurre con frecuencia así en las condenaciones eclesiásticas, que pretenden estigmatizar ideas juzgadas peligrosas más que emitir un juicio sobre las verdaderas intenciones de los hombres que las propagan.

¹¹ Pueden leerse a este propósito las ponderadas reflexiones de Y. Congar en *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, París 1950, 345-346, 562-569, 604-622.

no y, sobre todo, pensaba exactamente igual que su predecesor en la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado¹². La crisis revolucionaria de 1848 y las consecuencias que acarreó en toda Europa no podían por menos de confirmarle en su desconfianza para con el sistema de las libertades modernas. En efecto, al hacer manifiesto hasta qué punto se encontraba conmovido el orden social tradicional, esa crisis había replanteado en términos particularmente graves el gran problema con que se encontraba enfrentado el mundo católico desde principios de siglo, a saber, la actitud que debía tomarse frente al mundo salido de la revolución intelectual y política del siglo XVIII y, particularmente, del régimen de las libertades civiles y religiosas proclamado en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. La violencia de las convulsiones que habían sacudido de nuevo durante unos meses toda Europa, incluso el trono pontificio, no podían sino reforzar en sus convicciones a todos aquellos que pensaban que existía una relación directa entre los principios de 1789 y la destrucción de los valores tradicionales en el orden social, moral y religioso. De ahí que sean numerosos los pastores y los fieles de mentalidad tradicionalista que no ven otra salvación que un catolicismo autoritario e intentan conservar o recuperar para la Iglesia un régimen de privilegio y de prestigio exterior en el seno de un Estado oficialmente católico, sustraído de la presión de la opinión pública. Más sensibles al escándalo de los débiles que al de los fuertes, insisten en el hecho de que las masas, especialmente las masas campesinas que constituían todavía la inmensa mayoría de la población europea, abandonaban menos fácilmente una Iglesia honrada y reconocida por el poder.

Más aún, la soberanía del Papa sobre sus Estados era discutida precisamente en nombre de las libertades modernas, y en nombre de las mismas libertades seguía el gobierno piemontés una política de laicificación que, no sólo desterraba a la Iglesia

¹² Es característica a este respecto su encíclica inaugural *Qui pluribus* de 9 de noviembre de 1864 o la alocución *Ubi primum* de 17 de diciembre de 1847.

de una serie de sectores de la vida pública que ella consideraba como legítimamente suyos desde hacía siglos, sino que desembocaba en la expulsión de los religiosos, en el encarcelamiento de los sacerdotes y en una situación que dejaba vía libre a la propaganda protestante, cuyos efectos eran particularmente temidos en la Italia del Risorgimento ¹³.

En estas circunstancias se comprenden las preocupaciones de numerosos responsables eclesiásticos frente a las crecientes simpatías que encontraban las ideas liberales en ciertos medios católicos ¹⁴. La situación les producía mayor inquietud aún porque, siendo en su mayoría conservadores aferrados por instinto al pasado, les costaba mucho trabajo distinguir las verdades eternas que deben ser mantenidas a toda costa de las estructuras contingentes en el orden eclesiástico y civil. Además estaban impresionados por el hecho —realmente extraño hacia 1860— de que en todas partes donde los liberales se instalaban en el poder, se apresuraban a establecer una legislación hostil a la Iglesia.

Situado en el centro de la cristiandad, el Papa debía mostrarse tanto más sensible a las presiones de los que le invitaban a hablar claramente cuanto que al mismo tiempo se combinaban diferentes factores que reforzaban sus aprensiones: acentuada inclinación de numerosos católicos italianos hacia posiciones “conciliatoristas”; nuevas medidas contra los conventos en numerosos países de Europa y América; actividad, muy exagerada además por la lejanía, de los protestantes en América Latina entre las masas poco preparadas para resistir, y éxito en Francia de la *Vida de Jesús* de Renan o de la filosofía atea de Littré, que hacen pensar con nostalgia en los buenos tiempos en que los gobiernos prohibían, a instancias de la Iglesia, el proselitismo de

¹³ Sobre las pretendidas simpatías liberales de Pío IX durante los dos primeros años de su pontificado, véase R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, París 1963², 14-29, 505-506, y, especialmente, idem, *Pie IX et le Risorgimento*, en “Risorgimento”, Bruselas 1961, 52-58.

¹⁴ Sobre todo este contexto véase R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, París 1963², cap. VIII, y las notas complementarias 531-537.

los cultos no católicos o la venta de "libros malos". Todas estas noticias alarmantes terminan de convencer a Pío IX de que el liberalismo, síntesis de la filosofía de los enciclopedistas del siglo XVIII, puesta en clave política por los revolucionarios franceses, es realmente el "error del siglo", un error que él tiene el deber de estigmatizar una vez más llamando la atención de los católicos sobre todas las formas, a veces sutiles, que toman concretamente esta tendencia a querer liberar al hombre de las obligaciones intelectuales y morales que le impone normalmente la revelación sobrenatural. Porque, aun reconociendo la necesidad práctica de tolerar en muchos casos los regímenes constitucionales fundados en esas famosas libertades modernas, e incluso la utilidad que puede suponer en algunos casos servirse de ellos para asegurar a la Iglesia el máximo de libertad de acción, el Papa estimaba que, a pesar de sus buenas intenciones, algunos católicos liberales, especialmente en Francia y en Italia, se acomodaban con demasiada facilidad a esta situación de hecho, llegaban fácilmente demasiado lejos en sus concesiones y corrían cada vez más al peligro de pasar de una actitud práctica a una adhesión doctrinal a los principios naturalistas e indiferentistas que constituían, según él, la base ideológica del liberalismo¹⁵. Así, pues, cada vez le parecía más indispensable una seria advertencia. Esta advertencia llegó con el *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura*, de la que el *Syllabus* no era más que un apéndice, pero que llamó la atención del gran público mucho más que la encíclica misma.

Los dos documentos, en preparación desde 1859¹⁶, fueron

¹⁵ Sobre la diferencia entre la *Weltanschauung* liberal y la posición de numerosos católicos liberales, véanse las ponderadas observaciones de Mons. A. Simon, *Considerations sur le libéralisme*, en "Risorgimientto", IV, Bruselas 1961, 3-25.

¹⁶ Sobre la preparación del *Syllabus*, consúltese sobre todo C. Rinaldi, *Il valore del sillabo. Studio teologico e storico*, Roma 1888, y G. Martina, *Osservazioni sulle varie redazioni del Sillabo*, en *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea P. Pirri*, II, Padua 1962, 419-524.

publicados en diciembre de 1864, y se presentaban como una suma de los principales errores modernos, que Pío IX había descrito ya en sus alocuciones *Singulari quadam* de 1854 y *Maxima quidem* de 1862. La encíclica ¹⁷ denunciaba en términos bastante generales las pretensiones del Estado en orden a suprimir las congregaciones religiosas y monopolizar en provecho propio la enseñanza de la juventud; el regalismo, herencia del galicanismo y el josefismo, que exige la autorización del poder civil para el ejercicio de la autoridad eclesiástica; la pretensión de no obedecer a los decretos de la Santa Sede más que en lo referente a materias dogmáticas, mientras se conservaría la independencia en materia de disciplina; el radicalismo de los exegetas que consideran a Cristo como un mito o niegan su divinidad, y, finalmente y sobre todo, el naturalismo, el cual considera como un progreso el que la sociedad humana sea constituida y gobernada sin tener en cuenta la religión y que reivindica por tanto como un ideal la laicificación de las instituciones, la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de prensa, la igualdad de los cultos ante la ley y la libertad total de conciencia. A esta encíclica seguía como anexo un catálogo de 80 proposiciones inaceptables, titulado *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* ¹⁸. En él se encuentran los principales errores modernos que Pío IX no había cesado de denunciar desde hacía ya quince años en sus alocuciones y encíclicas, los mencionados a propósito de la encíclica *Quanta Cura* y algunos más: el panteísmo y el materialismo; el racionalismo, que proclama que la fe cristiana está en oposición con la razón humana o que reivindica al menos para los filósofos una independencia completa con relación a la revelación y para los teólogos la libertad de trabajar sin tener en cuenta las decisiones de la autoridad eclesiástica; las teorías morales erróneas sobre el matrimonio cristiano; el socialis-

¹⁷ Texto en *Pii IX, P. M. Acta* III, Roma 1865, 687-700.

¹⁸ Texto en *Pii IX, Acta*, III, 701-717 (Denzinger-Umbert, n. 1700-1780). El mejor comentario sobre el *Syllabus* es el de L. Choupin, *Valleur des décisions du Saint Siège*, París, 1928³, 187-415.

mo, que quería someter totalmente la familia al Estado; las teorías del capitalismo liberal, que consideran fin único de la organización de la sociedad la adquisición de las riquezas y, *last not least*, los ataques contra el poder temporal.

La encíclica y el *Syllabus* que la acompañaba abordaban, pues, de hecho gran cantidad de cuestiones teológicas, filosóficas, canónicas y prácticas, pero, ya en la época de su publicación y posteriormente, estos documentos han retenido la atención por uno de sus puntos que, por lo demás, se encontraba particularmente desarrollado: la toma de posición frente al sistema de las libertades modernas, el liberalismo teórico y práctico.

La encíclica no fue apenas leída fuera de los medios eclesiásticos, por estar protegida por un estilo grandilocuente que la ponía al abrigo de los comentarios del gran público. Pero en el *Syllabus* las mismas doctrinas aparecían enunciadas de manera tajante y breve, fácilmente accesibles a los no iniciados, y nunca tal vez ha suscitado un documento pontificio una emoción semejante en el mundo laico y, en ciertos medios, semejante escándalo. Muchos vieron en él la confirmación solemne y decisiva de la incompatibilidad entre la Iglesia católica y los modos de pensar y de vivir del siglo XIX, y numerosos católicos, sobre todo en Francia y en Bélgica, se preguntaron angustiados si no se verían obligados a romper con la Iglesia para no dejar de ser hombres de su tiempo.

Era inevitable que la intervención solemne de Pío IX contra el liberalismo tuviera una resonancia más considerable que la que había tenido en 1832 la encíclica *Mirari Vos*, cuya postura frente al liberalismo no era, ni mucho menos, más favorable. Efectivamente, hay que tener en cuenta tres factores. En primer lugar, cuando Gregorio XVI condenaba en 1832 el liberalismo, respondía a la expectación de la mayor parte de los medios dirigentes, reaccionarios en la mayoría de los países, y para los que los liberales aparecían como verdaderos *enfants terribles*, mientras que en 1864 el *Syllabus* se situaba contra corriente de la opinión general. En segundo lugar, en treinta años, como con-

secuencia de los progresos del ultramontanismo, el papado había adquirido en la Iglesia un papel de dirección mucho más importante de lo que cabía imaginar en los comienzos del pontificado de Gregorio XVI. Una declaración romana de 1864 comprometía mucho más decididamente a la Iglesia universal y a los medios eclesiásticos de cada país que en 1830. Añadamos, finalmente, que la presión de una parte del clero y de los fieles, muy contraria desde hacía algunos años al liberalismo católico, obligaba a los obispos, incluso a pesar suyo, a dar al nuevo documento pontificio una difusión mayor que la que habían dado al de Gregorio XVI. Baste citar como ejemplo que en 1832 el episcopado belga no había dado ninguna publicidad a la encíclica *Mirari Vos*, considerándola como un documento escrito por teólogos y para teólogos. En 1864 era, por el contrario, inevitable que la discusión fuese llevada a la calle, con todos los riesgos de contrasentidos y exageraciones que ello comportaba.

Estos riesgos eran particularmente graves tratándose de un documento como el *Syllabus*. En primer lugar, porque presentaba mezclados errores y hasta herejías con fórmulas simplemente desafortunadas o imprudentes; el secretario de Estado llamó la atención sobre este punto en audiencias privadas, pero el gran público no sabía nada de ello. Como tampoco sabía la regla clásica según la cual, ante una proposición que ha sido objeto de una censura del magisterio eclesiástico, para conocer lo que éste enseña positivamente es necesario tomar la proposición contradictoria y no la contraria de la proposición censurada, como se tiende a hacer. Finalmente y sobre todo, el *Syllabus* constituía un caso probablemente único en la historia de las intervenciones pontificias: estaba constituido por elementos tomados de documentos anteriores de Pío IX y quedaba bien especificado que, para captar su sentido preciso, había que referirse a los documentos de los que procedía cada una de las proposiciones. En algunos casos esta operación es altamente instructiva. Por ejemplo, en el de la famosa proposición 80, tan desconcertante a primera vista, ya que aparece como una desautorización de los que

afirman que “el Papa debe reconciliarse con el liberalismo, el progreso y la civilización moderna”. En realidad, en la alocución del 18 de marzo de 1861, de la que está sacada la proposición en cuestión, el Papa exclamaba que se le pedía reconciliarse “con lo que ellos llaman la civilización moderna y el liberalismo”, subrayando que bajo estos términos se ocultaban en realidad las medidas contra los conventos, las vejaciones contra los sacerdotes fieles al Papa, el apoyo a los enemigos de la Iglesia, etc., y concluía: “Si por civilización hay que entender un sistema inventado precisamente para debilitar e incluso destruir la Iglesia, jamás la Santa Sede y el Romano Pontífice podrán aliarse con semejante civilización.” Lo cual plantea, evidentemente, menos problemas.

Desgraciadamente, aunque la carta del cardenal Antonelli que acompañaba al documento señalaba explícitamente que las proposiciones del *Syllabus* debían ser interpretadas en función de los documentos pontificios anteriores de que estaban sacadas, es claro que estos documentos no estaban a disposición de los que leían las proposiciones en su periódico mientras saboreaban su café matutino. Por otra parte, la interpretación de esos documentos exigía frecuentemente sopesar el sentido de los términos técnicos utilizados o no confundir una proposición general con una afirmación particular. Todo eso exigía no poca sutileza teológica, de la que muy pocos laicos e incluso clérigos eran capaces. Aquí tenemos un ejemplo particularmente claro de la notable falta de sentido de las *public relations*, que con razón se ha reprochado tantas veces a las autoridades eclesiásticas y al Vaticano en particular, de ese olvido tan frecuente de que documentos destinados oficialmente a eclesiásticos, a los que se supone dotados de todos los recursos de la lógica clásica, de la teología escolástica y del derecho canónico, van a convertirse en documentos de dominio público y van a ser leídos por gentes ingenuas que tomarán las palabras en su sentido corriente, sin tener en cuenta un buen número de importantes reservas que

no están expresadas con toda claridad, sino simplemente supuestas como conocidas por los expertos.

Hay que añadir que esta interpretación excesiva del alcance de las palabras pontificias no se daba tan sólo en el lector medio, poco al corriente del vocabulario de las ciencias eclesiásticas, sino también en algunos polemistas ultramontanos, que, tomando sus deseos por realidad, se inclinaban a tomar algunas proposiciones al pie de la letra, sin preocuparse de situarlas en su contexto, y creyeron un poco a la ligera después de leer el *Syllabus* que todos sus prejuicios antimodernos quedaban canonizados por Roma. A título de ejemplo, el órgano de los tradicionalistas españoles, citado elogiosamente por el principal periódico de los ultramontanos franceses, *Le Monde*, escribía: "Nuestra fe única es de ahora en adelante estigmatizar como anticatólicos el liberalismo, el progreso, y la civilización moderna. Nosotros condenamos como anticatólicos estos abortos del infierno."

Ante interpretaciones tan excesivas, de las que la prensa anticerical se hacía gustosamente eco para mejor ridiculizar la intervención pontificia, no es extraño que en el primer momento se creyera en numerosos ambientes que el Papa acababa de desaprobado todas las constituciones modernas fundadas en los principios de 1789 y en el reconocimiento de las grandes libertades, o que al menos las posiciones doctrinales de los católicos liberales eran desde ese momento condenadas por la Iglesia. Mons. Dupanloup, el célebre obispo de Orléans, que aparecía en el mundo entero como uno de los inspiradores más representativos de este grupo, logró sin embargo restablecer en unos días la situación con un hábil comentario que situaba las proposiciones del *Syllabus* en su contexto y las interpretaba a la luz de la distinción de la tesis y la hipótesis¹⁹. A decir verdad este comentario que mitigaba notablemente el documento no sólo recibió elogios, y algunos, incluso entre los amigos del obispo, aun felicitándose por el resultado obtenido, no quedaron convencidos más que a

¹⁹ Véase R. Aubert, *Mgr. Dupanloup et le Syllabus*, "Rev. Hist. Eccl.", 51 (1956), 79-142, 471-512, 837-915.

medias. Así, por ejemplo, Montalembert, quien le escribía: “yo soy de los que piensan que usted ha cambiado la criatura y que, como dice el *Journal des débats*, usted hace a Pío IX bendecir a Jacob en lugar de Esaú”. Y, desde luego, en el escrito de Dupanloup había una buena dosis de habilidad. Pero hay que reconocer que, en su conjunto, la interpretación de los documentos pontificios que él proponía deformaba el pensamiento del Papa mucho menos de lo que algunos ambientes suponían.

Desde el punto de vista de las aplicaciones prácticas, es incontestable que Roma no pretendía poner en cuestión la aceptación de hecho de las constituciones fundadas en el reconocimiento de las libertades modernas, incluso si éstas llegaban como la de Bélgica a la separación legal de la Iglesia y el Estado. Repetidas afirmaciones del secretario de Estado y del mismo Pío IX, en el transcurso de las semanas que siguieron, mostraron claramente que en la intención de la Santa Sede ni la encíclica *Quanta Cura* ni el *Syllabus* pretendían aportar ningún cambio en la actitud de tolerancia práctica adoptada anteriormente.

Pero ¿cómo se presentaba la cuestión desde el punto de vista teórico? Conviene notar que en la encíclica *Quanta Cura* Pío IX presenta, más claramente aún que Gregorio XVI en la *Mirari Vos*, las diferentes libertades reprobadas como consecuencia “del principio impío y absurdo del naturalismo” y de una concepción que rehúsa admitir que pueda haber diferencia entre la verdadera religión y las demás. En el *Syllabus*, la sección que interesaba más directamente nuestra cuestión se titulaba: “*Errorum ad liberalismum hodiernum pertinentes*”, es decir, “errores que guardan relación con el liberalismo contemporáneo.” No se trata, pues, tanto del liberalismo en sí como de la forma concreta que tomaba en esa época el sistema liberal y, más aún quizá, la práctica liberal. El liberalismo contemporáneo del *Syllabus*, tal como se expresaba en las declaraciones de sus *líderes* y en la forma de comportarse de los gobiernos liberales en el poder, tanto en la Europa continental como en América Latina, caía con bastante

frecuencia en el anticlericalismo militante y en el control metódico de la vida de la Iglesia, llegando a veces a querer sofocar a esta última, en la idea, muy extendida por entonces, de que la religión es un obstáculo para el progreso humano. Incluso cuando no llegaba a estos extremos y permanecía fiel, no sólo de palabra, sino también en su actuación, al ideal de la libertad religiosa, el liberalismo del siglo XIX reivindicaba la mayor parte de las veces esta última en nombre de una concepción puramente relativista de las religiones, afirmando, en una perspectiva de indiferentismo, que si hay que reconocerlas a todas plena libertad es porque todas tienen más o menos el mismo valor como expresión humana del sentimiento religioso. Si la fórmula: “la Iglesia libre en el Estado libre” no tenía en forma alguna ese sentido relativista y naturalista en Montalembert —y Pío IX lo sabía bien aunque lamentase algunas de sus fórmulas un tanto equívocas— en Cavour y en otros liberales que pensaban como él sí lo tenía —y Pío IX lo sabía igualmente—. Este último es el liberalismo que el Papa quería condenar, y era normal que un Papa, responsable de la integridad de la fe cristiana condenase inequívocamente semejante indiferentismo de inspiración naturalista.

Aclarado esto, hay sin embargo que añadir que Pío IX apuntaba también en sus documentos, fundándose en una antropología aceptada corrientemente en los medios tradicionalistas de su tiempo, a una organización liberal de la sociedad. No todo era falso en esa actitud que presentía oscuramente lo que había de defectuoso desde el punto de vista social y económico en semejante organización para aquellos que no pertenecían a la *élite* dirigente. Pero esto no quita que la actitud a que nos referimos implicase una desconfianza sistemática hacia la democracia, y éste es el aspecto caduco de las intervenciones de Pío IX, el aspecto en que una lenta maduración del pensamiento católico ha tenido como consecuencia un progreso de la doctrina, que va de las encíclicas de León XIII al esquema sobre la libertad religiosa presentado en el Vaticano II, pasando por algunos discursos de Pío XII y determinadas declaraciones de la encíclica *Pacem in*

terris. Pero, aun reconociendo que, junto a ciertos principios de valor permanente y advertencias oportunas, hay en el *Syllabus* más de una afirmación que ha pasado a la historia o que se inspiraba en un sistema de filosofía política en el que la Iglesia de hoy ha dejado de reconocer su pensamiento profundo, es sin embargo honrado intentar comprender las razones que llevaron a Pío IX a tomar posición en un sentido aparentemente tan antimoderno. Como ha mostrado la rápida descripción de la situación existente hacia 1860, fueron razones religiosas, o más exactamente pastorales, y no razones de orden político o social las que le llevaron a ello. La visión histórica no sólo permite, pues, captar mejor el sentido exacto de los documentos pontificios, sino que nos ayuda además a dar su verdadero sentido a ciertas intervenciones de los Papas que pueden parecer particularmente desconcertantes a los que las observan hoy sin suficiente conocimiento de causa.

R. AUBERT

LOS CRISTIANOS Y EL SERVICIO MILITAR EN LA ANTIGÜEDAD

Los acontecimientos que estamos viviendo desde hace un cuarto de siglo han dado nueva actualidad, a la vez fecunda y peligrosa, a las investigaciones sobre la actitud de los primeros cristianos frente a la guerra y el servicio militar. Pacifistas y defensores de la “guerra justa” releen, con excesiva pasión en muchos casos, los textos de los escritores cristianos de los primeros siglos para encontrar en ellos la justificación de sus propios prejuicios. La situación se ve agravada por el hecho de que la misma documentación es apasionada, fragmentaria, literaria, ligada a situaciones locales o a coyunturas que es difícil reconstruir en sus circunstancias concretas. La interpretación objetiva de estos documentos y la determinación de las intenciones de sus autores son por sí solas enormemente delicadas. ¿Cómo no lo será, pues, mucho más usarlos correctamente de forma que nos ayuden a resolver nuestros propios problemas en este terreno?

Por eso hemos procedido a una selección en la literatura sobre el tema y nos limitaremos a hacer referencia de una serie de artículos más someros, en los que el problema histórico nos parece planteado sin suficiente amplitud y, con frecuencia, bajo el influjo de un prejuicio demasiado moderno: trabajos de circunstancias que se limitan a una serie de variaciones sobre unos cuantos textos clásicos de Tertuliano, Hipólito y Orígenes¹; en cam-

¹ Así, poco antes de la guerra, pero escrito ya bajo la fascinación de la amenaza, el breve e incierto artículo de F. Schulte, *Tertullianus en de Krijgsdienst*, “Onder eigen Vaandel” 12 (1937), 71-89, que hemos podido conocer gracias a la amabilidad de nuestro amigo el P. Golliet, profesor

bio, hemos seleccionado, sin pretender ser exhaustivos, las investigaciones de historiadores, exegetas, patrólogos y teólogos que nos parecen capaces de suscitar una reflexión personal y abrir perspectivas originales y nuevas sobre la cuestión. Estas investigaciones serán examinadas por orden cronológico de publicación.

Se encontrará una buena relación de los textos y los hechos en el artículo de R. H. Bainton *The early church and war*, publicado en 1946². Este artículo nos pone en presencia de la complejidad, las contradicciones y las lagunas de nuestros documentos. Insiste de manera sugestiva sobre la diversidad siempre en aumento de las funciones atribuidas al ejército romano, en particular a partir de Severo, incluso dentro de la "militia armata". Esta amplitud de responsabilidades confiadas a unas tropas cada vez más especializadas daba a los soldados cristianos la posibilidad de continuar sirviendo en el ejército sin tener que derramar sangre. Esta amplitud de responsabilidades ayuda a encontrar menos paradójicas algunas recomendaciones de Hipólito y Tertuliano, e invita a abordar el problema desde dentro, de alguna manera, del ejército romano y no sólo desde el punto de vista de las comunidades cristianas.

Por eso no debería considerarse como una digresión la referencia a la obra de A. D. Nock, el especialista de la "conversión" y del hermetismo, sobre *The roman army and the roman re-*

en la Universidad de Nimega. Al mismo género pertenece la meditación realizada en plena guerra por H. Minn, *Tertullian and war. Voices from the early church*, "The Evangelical Quarterly" 13 (1941), 202-213, artículo de circunstancias que se apoya sobre una colección muy fragmentaria de textos y traducciones apenas comentados. Así como el artículo "antipacifista" escrito en la América de la posguerra por H. Davis, *The early christian attitude to war*, "Blackfriars" 30 (1949), 477-482, y la controversia reciente (tesis pacifista y respuesta antipacifista) entre G. Windass y el Rev. J. Newman, *The early christian attitude to war*, "Irish Theol. Quart." 29 (1962), 235-248.

² "Harv. Theol. Rev." 39 (1946), 189-212, reeditado en la obra colectiva *The Church, the Gospel and War*, publicada por R. Jones, Nueva York 1948.

*ligious year*³. Este trabajo, aparecido en 1952, supera el simple estudio del calendario religioso de la XX cohorte palmirena, encontrado en Doura y fechado en el año 225. No sólo muestra que ese *Feriale* “no era todo religioso, ni constituía toda la religión del soldado”, sino que hace pensar que la preocupación por una liturgia legalista coexistía en el ejército romano del siglo III con un gran liberalismo de hecho. El ejército se mantenía aún al margen de las disputas religiosas, y la situación no cambiará hasta el día en que la tetarquía exija una profesión religiosa personal. Este trabajo muestra el interés de una reflexión histórica y casi sociológica sobre el oficio militar y sobre la mentalidad del ejército acerca de los problemas religiosos. Semejante reflexión se aplica a las realidades de la vida militar en ejercicio y completa y amplía las perspectivas demasiado estrechas en las que podría encerrarnos el examen exclusivo de los textos literarios —obras de hombres de letras, tan retóricos y filósofos como cristianos, si no más, incluso cuando se trata de los nombres más prestigiosos de la antigua literatura cristiana.

En el mismo año, 1952, aparecía el artículo de Ed. A. Ryan sobre *The rejection of military service by the early christians*⁴. Este autor distingue, con una precisión que no tiene nada de forzado, tres grandes fases del problema anteriormente a la paz de la Iglesia. Antes del 170, la cuestión no se plantea de hecho. El aumento del número de cristianos, la importancia creciente del reclutamiento local (con ocasión de la amenaza exterior de los marcomanos) y, finalmente, la agravación del “dominat” imperial plantean a los soldados cristianos problemas de conciencia que no son ya exclusivos de algunos individuos aislados. Celso y Tertuliano son los primeros testigos de un despertar de la conciencia pagana y cristiana a la gravedad del problema. Pero, hasta la segunda mitad del siglo III, las autoridades militares e imperiales no pasan de la tolerancia a la persecución abierta y sistemática. Al mismo tiempo que obligaba así a tener en cuenta la evolución

³ “Harv. Theol. Rev.” 45 (1952), 187-252

⁴ “Theol. Stud.” 13 (1952), 1-32.

de los datos del problema, este artículo invita a distinguir la tesis teórica y la hipótesis práctica, la actitud de los escritores y el *status quo* adoptado por la mayor parte de los militares cristianos, a los que ninguna disposición explícita de la disciplina eclesiástica parece haber invitado a cambiar de actitud. Los primeros aparecen así encerrados en una serie de aporías teóricas, los segundos parecen haber encontrado un *modus vivendi* que no constituía necesariamente un compromiso dudoso. De esta forma se precisa de forma más clara la urgencia de distinguir entre contextos históricos que evolucionan, y la necesidad de tener en cuenta la distancia que existe entre las especulaciones de los escritores y la vida real de los soldados.

La necesidad de esa distinción aparece de forma no menos clara de los análisis de H. von Campenhausen sobre *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*, publicados en 1953⁵. Más sensible a las incidencias jurídicas e ideológicas, el autor muestra cómo en el Alto Imperio, que ignora la conscripción, la falta de interés de los primeros cristianos con relación a este problema se explica más generalmente por su indiferencia hacia las realidades políticas. Si el rigorismo de los cánones de Hipólito responde al de Tertuliano, las obras de Clemente de Alejandría manifiestan una actitud más liberal y más matizada. Solamente Orígenes, para responder a las críticas paganas, se verá obligado a establecer un "juicio político fundamental", distinguiendo una aceptación de las cargas cívicas y una negativa absoluta del cristiano a todo derramamiento de sangre. Pero ¿en qué medida puede aceptarse con este autor que ese "cierto pacifismo" de Orígenes se debe más a la espiritualidad platónica tardía que a la Biblia? Porque es cierto que una corriente pacifista atraviesa el estoicismo tardío, como muestran claramente ciertos textos de Séneca, pero parece difícil negar que algunas declaraciones antimilitaristas de Tertuliano y Orígenes estén inspiradas esencialmente por un evangelismo radical.

⁵ *Festschrift K. Jaspers*, Munich 1953, 255-264. (Reeditado en la obra colectiva *Tradition und Leben*, Tubinga 1960, 203-215).

Una vez establecido este punto difícilmente contestable, es menos fácil saber si se trata de tomas de posición de un extremismo enteramente personal (incluso si el que las defiende es un maestro o un clérigo) o si se debe ver en la enseñanza de un Tertuliano un “eco de la disciplina de la Iglesia”, como ha afirmado, tal vez un poco rápidamente, J. Daniélou en su breve síntesis sobre *La non violence dans l'Écriture et la tradition*, en 1955⁶. La parte más interesante de este breve trabajo es la que muestra la importancia de algunos textos del Antiguo Testamento para la reflexión cristiana de los primeros siglos sobre el problema de la *militia*, en particular los de *Isaías*, 2, 1-6 y 50-53. No menos rica en enseñanzas fue para ellos la actitud de Cristo ante el extremismo de los zelotes y el nacionalismo judío. En el mismo sentido, y a partir del Nuevo Testamento, el breve, pero denso libro de O. Cullmann *Dieu et César*, publicado el año siguiente, iba a orientar indirectamente los criterios de toda reflexión cristiana sobre el Estado y sobre el uso que éste puede hacer, en determinados casos, de la violencia⁷. La actitud de Cristo, tal como aparece en los Evangelios, es una actitud de tensión, que reconoce al Estado todo lo que necesita para su existencia, pero a condición de que éste no reclame para sí lo que es debido a Dios. La posición de Pablo y Juan es igualmente coherente y conforme a la de su Maestro, si se tiene el cuidado de tener en cuenta que *Romanos*, 13 se sitúa en la primera perspectiva, mientras que las circunstancias históricas de un culto imperial reforzado y agravado explica el juicio y la condenación violenta del Estado en el *Apocalipsis* de Juan.

Una perspectiva distinta, pero convergente con la del dualismo apocalíptico, abre sobre nuestro problema la obra de José Capmany, aparecida el mismo año, *Miles Christi en la espiritualidad de san Cipriano*⁸. Su título recuerda vagamente el del librito clásico de Harnack. Pero, al analizar mucho más deteni-

⁶ *Action chrétienne et non violence*, París 1955, 9-32.

⁷ París, 1956.

⁸ *Collectanea san Paciano*, Serie Teológica, 1, Barcelona, 1956.

damente todos los aspectos de este tema en Cipriano, hace pensar más particularmente en las incidencias de una espiritualidad ordenada en torno al tema de la "milicia espiritual" al servicio de Cristo, y sobre los móviles de la actitud de los cristianos en el siglo III frente a la *militia Caesaris*. Toda la espiritualidad vivida y predicada por Cipriano está constituida, en efecto, en relación con la prueba posible o actual del martirio. La persecución metódica, en tiempos de Decio y Valeriano, da una actualidad trágica a las grandes imágenes del duelo apocalíptico. La violencia aparece entonces al servicio del Príncipe de este mundo —con y sin mayúscula—. Los *milites*, especialmente los encuadrados en la policía imperial, son los que encarcelan y ejecutan a los mártires. Paralelamente, el desarrollo de la liturgia bautismal da a la *signatio* y al *sacramentum* el relieve de un alistamiento en las filas de un ejército de Cristo, antagonista de los Césares perseguidores. Cabría incluso preguntarse si el desarrollo de una simbología y de una ideología del servicio y el combate espiritual no sublimaba la agresividad natural hasta el punto de hacer sentir más profundamente la exigencia evangélica de la no violencia y de la ruptura con un mundo hostil.

Los años 1957 y 1958 han visto sucederse dos publicaciones de conjunto que, a pesar de su diferencia de amplitud y de trasfondo teológico, dan muestras, en el modesto terreno de nuestro problema, de lo que podríamos llamar una convergencia ecuménica. Estos dos trabajos, alemanes ambos, del teólogo protestante H. Karpp y del católico B. Schöpf tienen en común una serie de cualidades análogas: profundidad de información y de análisis, ausencia de simplificaciones y respeto a las personas y los hechos, preocupación por comprender antes de juzgar y por matizar el juicio superando los clichés demasiado tradicionales. Del denso artículo de H. Karpp *Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg*⁹ merecen especial atención algunas ideas sobre el método de interpretación de los textos y los he-

⁹ "Evangelische Theologie" 17 (1957), 496-515.

chos. Y en primer lugar, la necesidad de tener en cuenta que la posición de los cristianos ha variado no sólo en el tiempo, sino también en el espacio. Los soldados cristianos de las regiones fronterizas amenazadas, por ejemplo sobre el *limes* del Eufrates, no podían plantearse el problema con la misma neutralidad especulativa que un maestro de Alejandría o un sacerdote de Cartago o de Roma. Conviene, pues, tener en cuenta que el problema ha sido primeramente vivido y, como tal, resuelto en el marco de las situaciones concretas. Esta es una verdad simple que la pantalla de los textos, literarios en su mayor parte, podría hacer olvidar. De sus excelentes páginas sobre Tertuliano retengamos la invitación a situar sus textos sobre la *militia* en el contexto de su temor a hacerse solidario o tener de alguna manera parte en la responsabilidad del Estado pagano; y retendremos igualmente el hecho de que estos textos “son una exigencia y no la descripción de una actitud”, y el de que subsiste en toda su actitud una “tensión” (*Spannung*: el autor no dice “contradicción”). Estas dos ideas nos parecen particularmente fecundas para interpretar los textos ambiguos y enigmáticos de Tertuliano.

Pero tal vez fuera preciso llevar las cosas más lejos aún. Por una parte, se debería intentar precisar el sentido de esta “exigencia” en función del género literario de muchos de los tratados de moral de Tertuliano. Nos encontramos ante una predicación estrechamente emparentada todavía con el antiguo género literario de la diatriba. Como tal, esta predicación es hiperbólica y su coeficiente de exageración y deformación retóricas debía de engañar bastante menos a los primeros oyentes y lectores de Tertuliano que a la mayor parte de sus lectores modernos. Se considera demasiado a Tertuliano en una perspectiva de Santo Oficio, intentando medir con exactitud teológica su desviación hacia la herejía, a lo largo de obras cuya cronología no es, por lo demás, demasiado segura. Hay que considerarle también y sobre todo como hombre de letras, una especie de Apuleyo cristiano. Conviene, pues, preguntarse si, por una especie de proceso de autointoxicación retórica, no terminó Tertuliano por tomar a la letra sus pro-

pías fórmulas que, en sus ejemplos más extremos son primeramente *sententiae paradoxales* —como las que el mismo Tácito había empleado en su *Agricola* contra el imperialismo romano—, Además, esta perspectiva literaria exige ser completada por una consideración filosófica, y la “tensión” constatada por H. Karpp requiere el examen de un pensamiento que hoy llamaríamos dialéctico ¹⁰. Pero hay que tener cuidado de no “hegelianizar” inconvenientemente. Hay, pues, que partir de los discursos contradictorios que la práctica de la *controversia* inculcaba tradicionalmente a los letrados romanos. Por si esto fuera poco, en Tertuliano las categorías del razonamiento son más difíciles de captar en su verdadero alcance porque es preciso situarlas para su comprensión en el punto de interferencia de las formas de pensamiento jurídicas, dialécticas y retóricas, sin contar con la influencia indirecta, pero fuerte, de los hábitos de pensamiento y expresión heredados de la diatriba a través de las cartas paulinas.

La última parte del trabajo de H. Karpp considera la mutación de 313 con una prudencia que no es habitual en los teólogos cristianos de cualquier confesión que sean. Su juicio sobre este punto es particularmente matizado. Según él, la Iglesia constantiniana, no reconociendo inmediatamente los peligros de la nueva situación, “tomó una decisión histórica en una situación histórica insólita y sorprendente”. También aquí, el cambio radical de la actitud cristiana hacia la *militia armata* debe ser considerado y comprendido teniendo en cuenta la situación y no ha de ser condenado ni aprobado en virtud de unas normas abstractas o de unos textos notablemente posteriores ¹¹.

El mismo tacto intelectual y el mismo respeto de las situaciones concretas inspiran, a pesar de su intención apologética con-

¹⁰ Se verá mejor este aspecto de la construcción del discurso teológico en este autor en la tesis del P. Moingt, *La théologie trinitaire de Tertulien*, que aparecerá en 1965 en Aubier, París.

¹¹ Como hace, por desgracia, todavía el P. Newman en su respuesta a G. Windas (cf. *supra* nota 1), al proyectar sobre los siglos anteriores el texto de san Agustín que comienza citando.

fesada desde el mismo prólogo, el libro de Bernhard Schöpf¹². Su primer interés está en que amplía el horizonte de nuestro problema, extendiéndolo, por una parte, a la cuestión de conjunto del “derecho al derramamiento de sangre”, no sólo en la guerra, sino también en las ejecuciones, los crímenes, los juegos sangrientos del anfiteatro; y, por otra, esboza con precisión, como punto de partida de sus investigaciones sucesivas, no sólo los precedentes escriturarios, sino también el trasfondo del pensamiento pagano. De esta forma, el problema queda planteado también en la unidad de la civilización antigua, sin encerrar una vez más a los cristianos en su pequeño *ghetto* espiritual. Frente a las justificaciones de la guerra y al establecimiento progresivo de la noción de guerra justa en las grandes filosofías de la Grecia clásica, los pocos textos antimilitaristas y antiimperialistas de Séneca analizados por B. Schöpf nos han parecido particularmente valiosos para establecer en su verdadera luz las declaraciones más extremas de Tertuliano: ¿no habrá que considerar que los unos y los otros atestiguan la continuidad, del paganismo al cristianismo, de ciertos temas tradicionales de la diatriba?

Muy expresiva es la separación, materialmente establecida en los capítulos consagrados a la guerra, entre el testimonio de la tradición literaria y lo que el autor llama “actitud del pueblo cristiano y de la Iglesia” —que así queda aislada de la actitud de los grandes autores cristianos latinos y griegos, incluida la de Hipólito—. Es el examen atento de todos los documentos que podríamos llamar “no magistrales” —a medida que nuestro conocimiento de los mismos se vaya enriqueciendo por la epigrafía, el estudio y la cronología de las más antiguas Actas de mártires militares y el conocimiento del cristianismo real en el ejército (pensamos en algunas cartas encontradas en los papiros de los Archivos de Abinnaeus en Egipto)— lo que nos podrá hacer comprender más exactamente la actitud cristiana ante la *militia*.

¹² B. Schöpf, *Das Totungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern* (Studien zur Geschichte der Moralthologie) Ratisbona 1958. Sobre nuestro problema, cf. el cap. 10: *Der Krieg*, 198-240.

El autor concluye de todo esto con prudencia que ha habido un lento progreso en la reflexión cristiana frente a problemas cuyo contenido intelectual ha sido explicitado muy gradualmente. Lo que hubo después de 313 no fue una "creciente mundanización" sino, más bien, una adaptación circunspecta y prudente al orden del mundo querido por Dios.

Los métodos tan matizados de estos dos estudios contrastan con el del apasionado libro que J. M. Hornus publicó en 1960: *Évangile et labarum* aparece como una antítesis expresiva y abrupta de Tertuliano¹³. Y es indudable que el libro da cierto pie a una interpretación de este género. A pesar de la intención sincera de constituir una descripción histórica del problema, se trata más bien de un trabajo sistemático, más deductivo que atento a la infinita variedad de los documentos y de los hombres, de las generaciones y de las regiones del Imperio. Este carácter peligrosamente abstracto y orientado de antemano se desprende de la simple lectura de los títulos de los capítulos: el marco político y social, el marco ideológico y religioso, la actitud cristiana y los santos militares, el antimilitarismo cristiano, posición oficial de la Iglesia. La documentación es rica, pero no está suficientemente criticada, fechada, ordenada en etapas cronológicas distintas, a diferencia de la casi totalidad de los trabajos que hemos señalado anteriormente. Es un gran almacén de referencias, pero discutiblemente ordenadas. Se observa en el trabajo una gran ingenuidad crítica, especialmente en la utilización imprudente de los textos de los siglos IV y V sobre los "mártires militares". Tales textos, en efecto, están de tal forma elaborados, estilizados, trabajados, que su testimonio sobre la historia de los hechos que narran es mucho más difícil de comprobar que su contribución al conocimiento de la espiritualidad cristiana contemporánea de su redacción¹⁴. Esta obra singular será, de

¹³ J. Hornus *Évangile et labarum, étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Ginebra 1960.

¹⁴ Nosotros lo hemos podido mostrar en el caso de uno de los más

todas formas, una mina de textos y de referencias cómodamente accesible a los lectores de lengua francesa, pero a condición de que se desconfíe constantemente de las interpretaciones y de la coherencia de toda la construcción. La amplia bibliografía que metódicamente presenta nos parece una de las más considerables sobre la cuestión. Desgraciadamente, esta bibliografía no ha sido dominada con suficiente serenidad científica, y los textos antiguos han sido utilizados en una especie de cruzada al revés. No han sido examinados con el respeto, el método y la paciencia que requieren para comenzar a comunicar su significación auténtica ¹⁵.

Una obra menos parcial, pero indudablemente más rápida, ha sido publicada en 1963 por Anna Morisi con el título —inque-

célebres: el capítulo IV de la *Vita Martini*, que presenta con rasgos novelescos un enfrentamiento entre Martín y el emperador Juliano. Cf. nuestro estudio: *Sulpice-Sevère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire*. "Anallecta Bollandiana" 81 (1963), 31-58.

¹⁵ Hay que mencionar también dos artículos del mismo autor publicados respectivamente antes y después de su libro: *Étude sur la pensée politique de Tertullien*, "Rev. Hist. et Phil. rel." 38 (1958), 1-38, que nos parece mucho más logrado y objetivo que su libro, es un esfuerzo interesante por mostrar cómo Tertuliano intentó asumir las consecuencias opuestas de Rom. 13 y Apoc. 13. El autor muestra a la vez las vacilaciones del gobierno de los Severos en materia religiosa y el desplazamiento progresivo de acentuación en la obra de Tertuliano, bajo la influencia de las persecuciones por las que el cristiano que intenta vivir en el mundo se encuentra excluido de él. Retengamos esta matizada fórmula sobre la evolución de Tertuliano hacia un rigorismo heterodoxo: "Tertuliano se hundió en esa dialéctica sutil del amor cotidiano al pecador y el odio total al pecado". Es de lamentar que algunas páginas duras de *Evangelium et laborum* no hayan sido reelaboradas prudentemente por el autor en el mismo espíritu de este primer artículo. El segundo, en cambio, sobre *L'excommunication des militaires dans la discipline chrétienne*, aparecido en *Communio viatorum* en 1962, 41-61, es una especie de apéndice del libro y refleja aún sus afirmaciones tajantes. ¿Hasta qué punto pueden los cánones de Hipólito, antipapa rigorista, ser considerados, en la forma en que han llegado hasta nosotros, como reflejo sin mezcla de la disciplina de la Iglesia? Y ¿hasta qué punto había en la materia y en una fecha tan antigua, una disciplina de la Iglesia, sobre todo en estas "quaestiones vexatissimae"?

tante a causa de la amplitud más que milenaria del período considerado— de *La guerra nel pensiero cristiano delle origini alle crociate*¹⁶. Ante los ojos del lector desfila un milenio en poco más de 200 páginas. Aun cuando la intención de la autora sea considerar tan sólo la evolución de las ideas en los escritores cristianos y se dedique a comentar sólo los textos esenciales, este trabajo, interesante, no deja de ser esquemático. Nada dice de los antecedentes del problema en el judaísmo, el Nuevo Testamento, el judeo-cristianismo ni, *a fortiori*, sobre la tradición profana antigua. El liberalismo de Clemente de Alejandría es considerado como “la verdadera posición de la Iglesia” frente al “extremismo herético de Tertuliano”. Semejantes conclusiones nos parecen excesivamente simplistas y peligrosas en la medida en que hacen creer que al principio del siglo III podía existir una posición claramente definida “de la Iglesia” sobre un problema tan oscuramente planteado todavía en la conciencia de la mayoría de los cristianos. Se observa en este libro una justa sensibilidad para los textos de Tertuliano; pero, obligada por la falta de espacio, la autora ha concentrado las conclusiones de sus capítulos de una forma que no puede por menos de despertar cierta desconfianza¹⁷.

Del conjunto de estos trabajos se desprende, con raras excepciones, un progreso en la objetividad, la modestia atenta frente a los textos, el sentimiento de la dificultad para comprender los hombres y las situaciones tal como han sido en realidad, el deseo de ponerse inteligentemente a la escucha de los demás y no empeñarse en ahogar sus voces con los prejuicios propios. De ahora en adelante será difícil entresacar, como se hacía a principios de siglo, una colección de textos unilaterales y presentarlos sin mala

¹⁶ Florencia 1963.

¹⁷ No hemos podido consultar el libro de W. Dignath Düren, *Kirche, Krieg, Kriegsdienst, Die Wissenschaft zu dem aktuellen in der ganzen* encontrar el artículo en noruego sobre *Los cristianos y el servicio militar Welt*, Hamburgo 1955; ni R. Bainton, *Christian attitudes toward war and peace*, Nueva York 1960. Lamentamos también no haber logrado en la *antigua Iglesia*, aparecido en la “Norsk Teologisk Tidsskrift” 60 (1959), 87-101.

intención con fines de propaganda pacifista o antipacifista. Esto no quiere decir que el sentimiento de la movediza complejidad de las situaciones históricas sucesivas deba conducirnos a una reticencia escéptica ante las contradicciones de los autores entre sí e incluso de algunos de ellos consigo mismos. Por el contrario, en un siglo en el que los procesos dialécticos del pensamiento nos han enseñado a superar la lógica estática de Aristóteles, es reconfortante constatar que, desde esos tiempos remotos y, a pesar de unos instrumentos intelectuales menos perfeccionados (sobre todo en el mundo romano), la verdad se ha ido constituyendo por un diálogo entre exigencias opuestas y también entre la “disciplina”, tan apreciada por Tertuliano, y las situaciones concretas, urgentes, vividas.

Estas situaciones han sido muy diferentes según las generaciones y los hombres, e incluso según los años. Se ha subrayado con razón a propósito de Tertuliano lo mucho que habían pesado las alternativas de tolerancia y persecución del tiempo de los Severos sobre las actitudes sucesivas de los cristianos para con el Estado romano y, como consecuencia, sobre su actitud ante la realidad de la participación en la *militia*. Actualmente parece difícil, cuando Tertuliano proclama la no licitud del servicio militar para todo cristiano, concluir sin más que expresa un extremismo herético o... la tradición eclesiástica¹⁸, sin distinguir suficientemente los textos apologéticos de los textos parenéticos, el esfuerzo real de Tertuliano por ser fiel unas veces a Rom., 13 y otras a Apoc., 13; el carácter conservador y tal vez arcaico de sus razones claras y de sus motivaciones ocultas y, sobre todo, los modos hiperbólicos de expresión del hombre de letras y el *Sitz im Leben* de cada uno de sus tratados. El problema debe plantearse cuidadosamente por generaciones, por regiones (un alejandrino no puede razonar como un cartaginés), en función de la situación social del ejército y del papel preponderante que desempeña en todas

¹⁸ Como se lee aún en A. Morisi (op. cit. *supra* nota 16) y J. Daniélou (op. cit. *supra* nota 6) respectivamente.

las actividades en las que tiende a suplantar a los civiles de forma creciente a medida que nos acercamos al Bajo Imperio ¹⁹.

Sólo en estas condiciones pueden ser inteligibles para nosotros, si no ejemplares, la actitud de los cristianos hacia la *militia* y la de la Iglesia constantiniana frente al *labarum* sellado por la cruz. Porque resulta perezoso y contrario a una concepción cristiana del tiempo concebir en un sentido demasiado nostálgicamente estoico el retorno a la pureza de las fuentes cristianas. H. Karpp lo ha expresado felizmente en la conclusión de su artículo de 1957: "La Iglesia antigua tomó su decisión de acuerdo con la situación en que se encontraba. Nosotros no podemos adoptar sin más esta decisión suya, sino que debemos, en el marco de nuestras experiencias de hoy y de las experiencias históricas, tomar con toda la seriedad necesaria nuestras propias decisiones." Los cristianos de los primeros siglos no vivieron en la era atómica. Pero su voz puede recordarnos unas exigencias evangélicas que la coyuntura actual hace más urgentes. Su actitud puede ayudarnos a plantear nuestros propios problemas, a iluminar —como lo hacía el año pasado escrupulosa y matizadamente el cardenal Charles Journet— "la conciencia del cristiano ante las armas nucleares" ²⁰.

J. FONTAINE

¹⁹ Por esta razón el libro, breve pero muy sugestivo, de R. Mac Mullen *Soldier and civilian in the later Roman Empire*, Cambridge 1963, aun cuando no se ocupa de las incidencias religiosas del fenómeno, da lugar a fecundas reflexiones, como indicamos en nuestra recensión sobre el mismo en la "Revue des Études Latines", 41 (1964), 500-501.

²⁰ *La conscience du chrétien devant l'arme nucléaire* es el título del artículo doloroso y exigente que publicó el año pasado en su revista de Friburgo "Nova et Vetera" 39 (1964).

Terminamos agradeciendo a todos aquellos que nos han ayudado a que este boletín bibliográfico resulte menos incompleto y, en particular, a los redactores del *Dictionnaire de spiritualité* en Chantilly, a nuestro amigo Pierre Petitmengin, Bibliotecario de l'École Normale Supérieure y a nuestro colega y amigo H. I. Marrou.

*AUTORIDAD Y GOBIERNO DE LA IGLESIA
EN LA EDAD MEDIA*

El Vaticano II ha incorporado el principio de colegialidad en su constitución *De Ecclesia*. En relación con esto se ha hablado de un consejo apostólico papal, un cuerpo permanente de consulta y conexión compuesto por miembros de la jerarquía mundial con la misión de asistir al Papa en el gobierno central de la Iglesia como una especie de "Concilio" prolongado. Todo ello lleva al historiador a dirigir una mirada a la Edad Media. Ya durante este período se hicieron varios intentos de elaborar una teoría y una práctica de la co-responsabilidad colegial, intentos que han adquirido nueva forma en el siglo xx. Por otra parte, la atmósfera general del Vaticano II concede al historiador la libertad de valorar más positivamente ciertos fenómenos históricos que se solían evitar o rechazar en virtud de un entendimiento demasiado estrecho del Vaticano I.

Este cambio de perspectiva histórica, producido por el desarrollo y el progreso contemporáneo de la investigación histórica, aparece claro cuando comparamos, por ejemplo, las referencias dogmáticas de la obra de Walter Ullmann, *The origins of the Great Schism* (1948)¹ con la discusión actual sobre el significado dogmático de la aprobación de los decretos del Concilio de Constanza por el papa Martín V².

¹ Londres, Burns & Oates 1948, XIII-244 pp. y 10 láminas. Para una discusión de esta obra, véase entre otros E. de Moreau, *Une nouvelle théorie sur les origines du Grand Schisme d'Occident*, «Bulletin, Classe des Lettres», de la Real Academia belga, 35 (1949), 182-189. J. Leclercq, *Points de vue sur le Grand Schisme d'Occident*, en *L'Eglise et les Eglises*, II (Chevetogne 1955, col. Irenikon), 223-240, se refiere principalmente a la importancia religiosa del cisma, el cual, según el autor, merece ser llamado «grande» por el gran impulso que dio a la reflexión sobre la unidad de la Iglesia y la indivisibilidad del oficio papal. Véase también el reciente estudio de K. Fink, *Zur Beurteilung des grossen abendländischen Schismas*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 73 (1962), 335-343.

² Me refiero a A. Franzen, *El Concilio de Constanza*, que aparece en este número de CONCILIUM y contiene una extensa bibliografía. Véase también el reciente estudio (sencillo y bien escrito, pero bibliográficamente

La obra de Ullmann no sacaba nuevos hechos a la luz, sino que se remitía a las fuentes para descubrir las razones efectivas y aparentes por las que en 1378 los cardenales, después de algunos meses, renunciaron a su primera elección en la persona del arzobispo de Bari, Bartolomé Prignano (Urbano VI), sustituyéndole por Roberto de Ginebra (Clemente VII). Se evidenció entonces, como ha señalado Y. Congar³, que la división resultante en la Cristiandad no era realmente un cisma. No hubo ruptura con la doctrina de la Iglesia. No hubo ninguna herejía que excluyera de la *Una Sancta* a un grupo de cristianos ni mostrara una división en la fe por una repudiación del Papa. El punto en litigio era más bien cuál de los dos rivales elegidos era la verdadera cabeza de la única Iglesia, universal e inviolable.

Ullmann, de todos modos, subrayó las causas profundas del conflicto entre el Papa y los cardenales. Interpretaba el Cisma como una crisis constitucional dentro de la Iglesia. La duda recaía no sobre la persona del Papa, sino sobre su función en el seno de la jerarquía de la Iglesia universal. Desde fines del siglo XIII, autores y teólogos papalistas, tales como Egidio Romano, Agustín Triumphus, Jacobo de Viterbo, Alejandro de San Elpidio, Alvarez Pelagio y otros, insistían reiteradamente en su papalismo radical y hierocrático. Intentaban condensar la función de toda la Iglesia en la función del Papa, el cual tenía la plenitud de potestad, no podía ser juzgado ni depuesto y era infalible⁴. Los cardenales terminaron por protestar contra esta teoría que se desarrolló prácticamente en Aviñón⁵ en el sentido de una centralización y absolutismo. Ullmann ve en la reacción de los cardenales el nacimiento de un nuevo concepto de Iglesia. Por "Iglesia" entendían el único colegio del Papa

pobre) de J. R. Palanque y J. Chelini, *Petite histoire de grands conciles* («Présence chrétienne», Brujas, Desclée de Brouwer 1962, 311 pp. y 3 mapas), donde se discute el sentido de la ratificación del Concilio por Martín V en el cap. III, 16, pp. 153-156.

³ *Dict. de Théol. Catholique*, 14 (1939), p. 1295.

⁴ Aparte los estudios de Ullmann, Tierney y Wilks, luego citados, que contienen extensas bibliografías, véase J. Moynihan, *Papal immunity and liability in the writings of the medieval canonists*, «Analecta Gregoriana, LXX, Series Facultatis Iuris Canonici», sectio B, n.º 9 (Roma, Typ. Pont. Univ. Greg. 1961), XII-151 pp., que examina en particular la cuestión de «si puede o no un Papa ser juzgado ante un tribunal eclesiástico» (páginas IX-X). Su investigación abarca el período que va del 500 d. C. hasta la doctrina del card. Zabarella inclusive. El período decisivo es el de 1140 a 1220, desde el *Decretum Gratiani* a la *Glossa ordinaria* de Johannes Teutonicus. Estudia gran cantidad de material inédito tomado de las diversas *Summae* de la época.

⁵ Una detallada descripción de la vida social en Aviñón puede hallarse en B. Guillemin, *La cour pontificale d'Avignon, 1309-1376. Étude d'une société* (Bibli. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, París 1963).

y los cardenales. Basándose en el concepto oligárquico, pedían control sobre el Papa⁶. El Papa no tenía derecho a gobernar arbitrariamente, sino que debía limitarse a gobernar en unión con los demás miembros del colegio. Sin embargo, como los cardenales no fueron capaces de resolver la crisis provocada por ellos mismos, dicho control pasó, durante la persistencia del cisma, del colegio de cardenales a la comunidad de los fieles, representada por el Concilio General. Así, pues, el conciliarismo constituía una nueva y más aguda reacción contra un papalismo exagerado. La idea democrática se abría camino en la Iglesia.

No cabe duda que tales ideas sobre la estructura gubernamental de la Iglesia reflejaban las tendencias de la época, en la cual las corporaciones políticas y los grupos sociales procuraban mantener sus derechos contra un absolutismo semejante en los reyes y gobernadores locales y regionales⁷. La creciente afirmación del pensamiento político en la Iglesia y el Estado a partir de la segunda mitad del siglo XI queda de manifiesto en una serie de estudios, estimulados en parte por las ideas sobre el estado corporativo de los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial⁸. Según Ullmann, el aspecto crítico del cisma reside en el hecho de

⁶ El último estudio sobre este tema es el de J. Leclercq, *Pars corporis papae. Le Sacré Collège dans l'ecclésiologie médiévale*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, II (París 1964), pp. 183-198.

⁷ Los diversos estudios de G. Post han sido reunidos en *Studies in medieval legal thought. Public law and the state, 1100-1322* (Princeton 1964), XVI-633 pp. Las numerosas publicaciones sobre el pensamiento político, principalmente inglesas y americanas, son mencionadas en este volumen. Muy importantes son los cinco volúmenes de G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, obra de la que ha aparecido una nueva edición puesta al día publicada por Nauwelaerts, París-Lovaina: I. *Bilan du XIII^{ème} siècle*, 3.^a ed., 1956, 232 pp.; II. *Secteur social de la scholastique*, 2.^a ed., 1958, VII-344 pp.; III. *Marsile de Padoue* (3.^a ed. en preparación); IV. *Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire* 1962, XI-269 pp.; V. *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiques* 1963, XII-345 pp. Los volúmenes IV y V no habían aparecido antes. Aunque la bibliografía y las fuentes examinadas por de Lagarde no han sido reunidas en estudios separados, es posible hacerse una buena idea de este material gracias a los excelentes índices de autores citados, de nombres y de materias.

⁸ Podemos referirnos a la serie de estudios titulados *Standen en Landen* (*Anciens pays et Assemblées d'États*), publicados a partir de 1937, donde se presta gran atención a las diferentes formas de estado corporativo. El citadísimo artículo de G. de Lagarde, *Individualisme et corporatisme au moyen âge*, en *L'organisation corporative au moyen âge à la fin de l'Ancien Régime*, II (Lovaina 1937), pp. 1-59, está íntimamente relacionado con las ideas de «solidarismo» de los años treinta e investiga si los defensores de la idea corporativa de aquellos años tenían derecho a basarse en

que las leyes eclesiásticas vigentes durante aquel período eran incapaces de indicar una solución al problema constitucional "El Papa no puede ser juzgado por nadie, a menos que llegue a desviarse de la fe" (*Papa a nemine iudicatur, nisi deprehendatur a fide devius*) es la regla establecida en el *Decreto* de Graciano⁹ Pero en tal caso no era cuestión de herejía Ullmann no sólo consideraba ilegal la acción de los cardenales, sino que opinaba que su concepto oligárquico del gobierno de la Iglesia era contrario a la fe, antidogmático Juzgaba un "extraño fenómeno"¹⁰ que estas figuras señeras de la Iglesia se dejaran guiar por unas ideas que iban en contra del dogma del primado Ullmann se apoyaba por completo en la fórmula de santo Tomás (*Summa theol.*, IIa IIae, 1)¹¹ según la cual la unidad de la Iglesia se realiza no sólo por la unión de los miembros de la Iglesia entre sí, sino también por la subordinación de todos los miembros a la única cabeza, Cristo, cuyo *vicario* exclusivo es el Papa En las últimas obras de Ullmann¹² hallamos la idea de que, de acuerdo con lo que él llama "principio teleológico de cualificación funcional", el papado divinamente instituido estaba destinado a introducir una forma de gobierno de tipo monárquico En virtud

la filosofía medieval de una sociedad y un estado corporativos De todos modos, la preferencia del autor por las modernas ideas corporativas afecta en muchos casos a su juicio histórico

⁹ D XL, c 6 Moynihan, op cit, pp 25 42, ha dedicado todo un capítulo a este texto Véase también B Tierney, *Foundations of the conciliar theory* (Cambridge, U P, 1955), pp 57 ss y apéndice I, pp 248 250 Hemos de volver sobre esta obra

Op cit, p 183, véase también p 187 La introducción al libro muestra asimismo la posición dogmática de que parte Ullmann

¹¹ Op cit, pp 183 s

¹² En su obra *Medieval Papalism The political theories of the medieval canonists* (Londres, Methuen 1949, pp 18 ss), Walter Ullmann examina el período que va de la segunda mitad del siglo XII al final del XIV Pero también este estudio adolece de los prejuicios doctrinales a que nos hemos referido El estudio crítico de A Stickler, *Concerning the political theories of the medieval canonists*, «Traditio» 7 (1949 1951), 450-463, ofrece un análisis positivo de la obra de Ullmann, pero señala en detalle sus errores metodológicos e ideológicos El trabajo de Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages A study in the ideological relations of clerical to lay power* (Londres, Methuen 1955, pp 42 ss), no puede ya ser utilizado sin compararlo con el minucioso estudio crítico de F Kempf, *Die papstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt Eine Auseinandersetzung mit Walter Ullmann*, en *Saggi storici intorno al papa to Miscellanea Historiae Pontificiae*, XXI (Roma 1959), pp 117-169 La misma idea de que la institución divina del Primado debe llevar necesariamente a una forma totalitaria de gobierno —idea que Kempf denomina retazo de una teología muy dudosa— sirve de base al trabajo de Ullmann *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Londres 1961), cuya primera parte se titula «The Pope» (pp 27-115)

de esta divina institución, el Papa posee una jurisdicción omnímoda. Según Ullmann, el proceso histórico que va del siglo v al xv llevó directamente desde una doctrina bíblica y específicamente paulina a unos principios de gobierno de naturaleza hierocrática, principios que a partir de Gregorio VII fueron incorporados a las acciones concretas de gobierno. La participación de los obispos en el Primado fue decreciendo progresivamente. Desde el punto de vista institucional, no había lugar en la Iglesia para teorías estrictas basadas en el derecho romano o medieval, ni para ideas acerca de la suprema soberanía del pueblo, según las proponían no sólo los juristas, sino también, por influencia de Aristóteles, los averroístas italianos (Marsilio de Padua) y los nominalistas de la escuela de Ockham. La idea de que el Papa estuviese obligado a gobernar de acuerdo con un cuerpo de control, fuera éste el colegio de los cardenales o un Concilio General está, según Ullmann, en conflicto con el dogma de la Iglesia ¹³.

Este juicio final de signo negativo, particularmente por cuanto no presenta ninguna matización, está claramente dominado por una concepción del primado demasiado exclusiva en el sentido de lo tradicional. Pero ello se debe en gran parte al hecho de que en los años cuarenta no se conocía suficientemente la rica literatura canónica de la Edad Media. Las fuentes utilizadas por Ullmann eran poco representativas y demasiado limitadas en número para hacer justicia a las diversas opiniones que circularon antes y durante el cisma sobre la estructura del gobierno de la Iglesia. Desde entonces ha aparecido y se ha investigado mucho material nuevo, aunque todavía no ha sido publicado en su totalidad. Los valiosos y profundos estudios de A. Stickler, St. Kutner, Fr. Kempf, M. Maccarone, F. Mochi Onory y, sobre todo, Brian Tierney ¹⁴ han procurado un conocimiento mucho mejor de los canonistas, decretistas y decretalistas medievales. Tales estudios fueron excelentemente recogidos en la gran obra de Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* ¹⁵, que examinaba el trasfondo histórico —hasta entonces escasamente conocido— del pensamiento jurídico durante el período del cisma. En *The Contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism*, Tierney ha realizado una síntesis de todo esto. La obra demuestra claramente que los canonistas y teólogos echa-

¹³ Un estudio de la reciente bibliografía histórica sobre el papado puede verse en R. Folz, *La papauté médiévale vue par quelques-uns de ses historiens récents*, «Revue historique» 81 (218) (1957), 32-63.

¹⁴ Para bibliografía véase B. Tierney, *Some recent works on the political theories of the medieval canonists*, «Traditio» 10 (1954), 594-625; idem, *Pope and Council: some new Decretist Texts*, «Medieval Studies» 19 (1957), 197-218.

¹⁵ Cfr. *supra*, n. 9

ron mano de una amplia y antigua herencia católica de pensamiento, que fue revitalizada durante la crisis y utilizada prácticamente en el gobierno.

El estudio de Tierney demuestra que ya en el siglo XIII se había desarrollado la doctrina de que en una sociedad u otro organismo social la autoridad no puede concentrarse en la cabeza con exclusión de los miembros, sino que está enraizada fundamentalmente en la comunidad misma. Y así se defendió que un gobernante eclesiástico —fuera abad, obispo o papa— no podía actuar sin el consentimiento (*consensus*) de los miembros de la comunidad (*monasterium*, *capitulum* o *ecclesia*; este último término puede referirse tanto a la *ecclesia romana* como a la *ecclesia universalis*). El gobernante no representa a la comunidad como si la personificara junto con sus derechos, sino por la delegación actual de la soberanía de la misma comunidad. Tal delegación tiene lugar mediante la elección, a la que los miembros dan su consentimiento explícita o implícitamente.

Tierney señala que estas ideas se hallan dispersas en los comentaristas del *Decretum* (decretistas) y de las *Decretales* pontificias (decretalistas): no están elaboradas en una doctrina coherente. Pero son plenamente ortodoxas y están de acuerdo con los principios jurídicos entonces en boga y con la historia de los Concilios. Sin embargo, en el período del cisma estas tendencias oligárquicas o democráticas se unieron a un concepto fundamentalmente constitucional y federativo de la soberanía en la Iglesia. En el deseo de restaurar bajo una sola cabeza la destruida unidad eclesiástica, avanzó cada vez más a primer plano la unidad de los fieles, que no se había roto a pesar del Cisma. Desde el momento en que la subordinación a una cabeza no podía constituir de hecho un elemento de unidad, puesto que había dos “cabezas” —y después de Pisa tres—, la *congregatio fidelium*, la comunidad de los fieles, vino a ser considerada como el constitutivo de la unidad. Esta comunidad es realmente una en la fe y los sacramentos, aun en el caso de no tener cabeza alguna. El privilegio divino de no desviarse nunca de la fe permanece en la comunidad, aun en el caso de que la cabeza llegue a equivocarse. El conciliarismo, como consecuencia última de la insoluble situación creada por el Cisma, priva al Papa de su posición de piedra angular exclusiva de la unidad. Al igual que todos los fieles, el Papa está sometido al Concilio, el cual representa a la comunidad en materia de fe, unidad y reforma. El poder fundamental reside en la comunidad, y poco importa, a fin de cuentas, que los derechos básicos de la comunidad cristiana estén representados por el colegio de los cardenales, por el Concilio General de los obispos o por una asamblea de-

miocrática, como la que tuvo lugar en Basilea en 1431¹⁶, donde se concedió voto a los teólogos y laicos

La fórmula que durante mucho tiempo habían aplicado los canonistas y juristas al creciente número de corporaciones semiautónomas¹⁷ fue aplicada a toda la Iglesia en la situación de emergencia creada por el Cisma. Pero las tendencias jurídicas dominantes en la Iglesia de la tardía Edad Media tenían una doble vertiente. Los decretalistas pontificios y los teólogos de la escuela agustiniana, así como los decretistas —más moderados— y los tomistas, empleaban dicha concepción, que procedía del derecho romano. En sus manos llevaba a una consolidación de ambas teorías: la de una monarquía papal exclusiva y la de una limitación constitucional de los derechos papales. El hecho es que el pensamiento jurídico prevaleció en ambos campos, y la eclesiología degeneró en asunto político.

Basándose parcialmente en estudios anteriores y generalmente aceptados —tales como los de H. de Lubac¹⁸ y E. Mersch¹⁹—, E. Kantorowicz²⁰ ha mostrado con buenos argumentos que esta dirección de pensamiento iba del concepto, originariamente litúrgico y sacramental, de Cuerpo Místico a la realidad sociológica del Cuerpo de Cristo, la Iglesia, cuyos aspectos institucionales recibían mayor atención con vistas a encajar las categorías jurídicas del “corporativismo”. Stickler²¹ aplicó a esta realidad el nombre de *Corpus Christi iuridicum*. La Iglesia, cuya unidad se había considerado como basada en la Eucaristía, pasó a ser un *regnum ecclesiasticum*, un *principatus ecclesiasticus*, *apostolicus* o *papalis*. El énfasis se desplazó de Cristo como cabeza de su

¹⁶ Hay un capítulo muy interesante de P. Ourliac, *Sociologie du Concile (de Bâle)* en el volumen XIV de la obra de A. Flüche y V. Martin, *Histoire de l'Eglise. L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)* (París, Bloud et Gay 1962), pp. 237-250.

¹⁷ En *Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. I. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV. Romana Ecclesia. Ceterum*, «Medieval Studies» 8 (1946), 1-42. I. Eschmann reunió una larga lista de nombres por los que son denominadas en las fuentes numerosas corporaciones eclesiásticas y seculares. Hizo esto en un estudio sobre la doctrina de santo Tomás acerca de la transgresión criminal corporativa. El estudio es interesante con respecto a las discusiones suscitadas por la segunda Guerra Mundial sobre el delito colectivo.

¹⁸ *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge. Etude historique* (París, Aubier, 2ª ed., 1949).

¹⁹ *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, Museum Lessianum, Sect. Théol., Fasc. 28-29 (Lovaina 1933).

²⁰ *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, U. P., 1957).

²¹ A. Sickler, *Der Schwerterbegriff bei Huguccio*, «Ephemerides Iur. Can.» 3 (1947), 216.

Cuerpo Místico al Papa como cabeza del Cuerpo Místico de la Iglesia (*corpus ecclesiae mysticum*). Este pensamiento totalitario llegó a su culmen cuando se hizo coincidir a la comunidad de los fieles con la "cabeza". La concepción tradicional, patristica y carolingia, que unía la Eucaristía a la Iglesia como causa y efecto, como medio y fin, como signo y realidad significada²², fue relegada a segundo término para hacer lugar a una concepción que se centraba en la relación entre el Papa y la Iglesia a este respecto²³. Se halló una fórmula para explicar que la Iglesia era el cuerpo místico del Papa, mejor dicho, que el Papa era la Iglesia²⁴. Utilizando los pasajes de *Efesios* 5 sobre la relación entre marido y mujer, se concluyó automáticamente que el cuerpo de la Iglesia debe estar sujeto a la cabeza²⁵.

Para comprender el desenvolvimiento de la Iglesia y la sociedad (o Estado) en el período postmedieval, es de suma importancia tener en cuenta que las fuentes muestran cómo estas ideas eclesiásticas totalitarias —derivadas de una interpretación unilateral del pensamiento corporativo, es decir, del énfasis puesto en la función de la "cabeza" en la comunidad— vinieron a ser la base de todo pensamiento secular totalitario²⁶. Baste recordar la noción de *Führer* o *Duce* en las teorías fascistas y corporativas del período anterior a 1940, para no mencionar ejemplos más recientes de esta forma de gobierno. Podemos ver tales ideas eclesiásticas, sociológicas y organológicas —contenidas en los conceptos de *corpus ecclesiae mysticum* y *corpus papae mysticum*— refle-

²² De Lubac, op. cit., p. 23.

²³ «Corpus Christi mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet papa»: Alvarez Pelagius, *Collirium*, p. 506 (ed. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, II, Roma 1911-1914; citado por Kantorowicz, op. cit., p. 204 y Wilks (cfr. *infra*), pp. 31-32.

²⁴ M. Wilks, *The problem of sovereignty in the later middle ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists* (Cambridge studies in medieval life and thought, New Series, 9, Cambridge, U. P., 1963), p. 37. Véase en el excelente índice «corpus papae», «Ecclesia (como Papa)» y «Papa (=Ecclesia)». La profunda relación con la idea semejante de «L'État c'est moi» ha sido estudiada minuciosamente por G. Post, *Status Regis*, en *Studies in Medieval and Renaissance History* (Univ. of Nebraska Press, vol. I, 1964), pp. 1-103. En este estudio Post promete otro estudio del concepto de *status Ecclesiae*, tema que ya ha tocado J. Hackett, *State of the Church. A concept of the medieval canonists*, «The Jurist» 23 (1963), 259-290.

²⁵ J. Trummer, *Symbolik der Ehe und ihre Bedeutung in der mittelalterlichen Kanonistik*, en *Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat, Kirche und Recht*, IV (Viena 1963), pp. 271-288.

²⁶ Kantorowicz, op. cit., p. 207. Cfr. Wilks, *The problem of sovereignty*, p. 41.

jadas, por ejemplo, en la teoría política inglesa de la época de los Tudor y los Estuardo: la *respublica* aparece como el cuerpo místico del rey, el cual tiene jurisdicción universal sobre aquél²⁷.

Es obvio que las ideas corporativas actuaron no sólo en el sentido del conciliarismo, sino también en el del papalismo. Algunos autores, como Agustín Triumphus, convirtieron la entidad corporativa de la Iglesia en una concentración de poder en el Papa. M. J. Wilks tiene varias páginas notables sobre esto en su extensa y bien documentada obra, *The Problem of Sovereignty*²⁸. Este autor ha completado la obra de Tierney y Kantorowicz sacando nuevamente a luz la obra de los autores papalistas radicales. Presenta las tesis de éstos muy acertadamente junto con su contrapartida lógica e histórica. Pone de relieve el papel desempeñado por los autores radical-democráticos y por los defensores tomistas de la *via media* en este conflicto de ideas. Según Wilks, la reacción de los autores ante la cuestión filosófica fundamental sobre la realidad o irrealidad de las ideas universales es básica para sus teorías sobre el Estado y la Iglesia (como institución)²⁹. Esta distinción es más importante que la propuesta anteriormente por M. Grabmann³⁰, quien clasificaba los sistemas políticos a partir de las teorías sobre la relación entre fe y razón. Wilks nos ofrece el panorama siguiente. El ultrarrealismo en filosofía (platonismo, agustinismo y, *mutatis mutandis*, wiclefismo) conduce a un énfasis exagerado de la unidad de la Iglesia o del Estado, donde la "cabeza" aparece como principio de unidad a expensas de las partes componentes, las cuales están totalmente sometidas a esa unidad subsistente en la cabeza. El nominalismo conduce a una demo-

²⁷ Además de la obra de Kantorowicz ya mencionada, véase un artículo del mismo autor, *Mysteries of State. An absolutist Concept and its late Medieval Origins*, «Harvard Theological Review» 48 (1955), 65-91, que es muy significativo para la presente discusión.

²⁸ Cambridge, U. P., 1963. Hay una extensa bibliografía en las páginas 560-577, un buen índice en las pp. 578-619 y una valiosa bibliografía en el apéndice III: «Notes on the publicists and anonymous works», páginas 548-559.

²⁹ Wilks, op. cit., p. 17: «Las teorías constitucionales de la época eran simplemente una expresión en términos de gobierno de todos los elementos discordantes de la filosofía contemporánea».

³⁰ M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, en *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Abteilung (Munich 1934), cuaderno 2. Esta obra es citada por Wilks, op. cit., p. 17, n. 1, pero sin aludir a la importante crítica histórica de la división de Grabmann realizada por A. Gewirth, *Philosophy and Political Thought in the Fourteenth Century*, en *The Forward Movement of the Fourteenth Century*, ed. por F. Utley y otros (Ohio 1961), páginas 125-165.

cracia radical, e incluso individualismo, de suerte que no hay unidad alguna en la Iglesia o en el Estado fuera de los miembros que lo componen; así, pues, la "cabeza" sólo tiene autoridad por un encargo que viene desde abajo, y no como personificación de una inexistente unidad. El realismo moderado (tomismo) busca un camino intermedio y conduce a una unidad armónica de cabeza y miembros semejante a una monarquía constitucional³¹.

Por último, es sorprendente que el análisis de Wilks señale repetidas veces que aun los autores más papalistas mantienen la idea de soberanía comunitaria como un elemento esencial de la teoría hierocrática, aunque de manera mucho menos marcada que en el caso del discutido Marsilio de Padua. También Agustín Triumphus necesita las ideas aristotélicas sobre el desarrollo natural del Estado y las ideas a ellas anejas sobre el origen comunitario de la autoridad, para preservar al papado —elevado hasta cumbres inalcanzables— de encontrarse con un hereje u otro indeseable sobre el trono de Pedro. Esa persona indeseable estaría últimamente sometida al juicio de la Iglesia, es decir, del Concilio General. La idea comunitaria sigue operante³².

Esto nos lleva naturalmente al gran pensador del siglo xv Nicolás de Cusa, el cual está obteniendo una atención cada vez mayor³³. Este autor desarrolló un nuevo proyecto de gobierno en el que quería procurar a la comunidad de la Iglesia (y a la del Estado) el lugar que le correspondía por derecho divino y natural. Su síntesis conciliarista, *De Concordantia catholica* —actualmente asequible en una edición com-

³¹ En la parte I, *The Universal Society*, Wilks compara la *societas christiana*, la *societas humana* y la *via media*; la parte II examina los orígenes de la autoridad política de acuerdo con la correspondiente perspectiva histórica: el príncipe soberano, la soberanía del pueblo y el desarrollo de la monarquía constitucional. Tales teorías se aplican tanto al Papa como a los reyes. En el plano estrictamente eclesiástico, la «recta relación de poderes» es estudiada en las partes IV y VI. La parte IV, titulada *Vicarius Christi*, considera la posición del «supremo gobernante» y el problema del «gobierno episcopal», mientras que la parte VI se centra en la teoría conciliar. Hay también un interesante estudio de C. O'Neill, *St. Thomas on membership of the Church*, «The Thomist» 27 (1963), 88-140.

³² M. Wilks, «Papa est nomen iurisdictionis», cfr. *supra*, n. 4.

³³ La bibliografía antigua sobre Nicolás de Cusa puede hallarse en E. Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cuse (1401-1464). L'action. La pensée* (París 1920), obra de la que ha aparecido una reimpresión anastática en 1963 (Minerva, Francfort/Main). La bibliografía reciente hasta 1961 está reunida en *Cusanus-Bibliographie 1920-1961* (Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft I, ed. R. Haubst, Maguncia 1961). Me es imposible ofrecer aquí la bibliografía que apareció con ocasión del centenario del Cusano en 1964.

pleta y crítica³⁴— es un grandioso resumen del pensamiento político de la baja Edad Media. El Cusano armoniza admirablemente los derechos institucionales de la cabeza elegida con los de las personas, libres e iguales por naturaleza, que forman la comunidad. Es también importante advertir que Nicolás es agudamente consciente de la separación de la Iglesia occidental de la oriental, separación que impide a la Iglesia occidental identificarse con la Iglesia universal. Es realmente curioso que, aparte de sus obras teológicas y filosóficas, sus teorías sobre la Iglesia y el Estado hayan merecido también la atención de los estudiosos. M. Watanabe³⁵ y P. Sigmund³⁶ han intentado analizar su pensamiento, el primero subrayando el aspecto histórico, el segundo el aspecto especulativo. Watanabe es, en todo caso, muy útil porque describe los orígenes de la teoría de Nicolás sobre el consentimiento, si bien gran parte del material es del propio Nicolás, pues él estaba sumergido en la historia de la Iglesia y se complacía en presentar sus ideas como reflejo de una práctica antigua. Sigmund ilumina los antecedentes jurídicos y la tradición del Pseudo-Dionisio, el cual ayudó a Nicolás a forjar su teoría de la “unidad en la pluriformidad”. Refiriéndose a las últimas declaraciones hechas por Nicolás sobre la unidad del Papa y la Iglesia, Sigmund prueba que, por el hecho de abandonar la posición conciliarista y unirse al partido del papa Eugenio IV, Nicolás no traicionó una teoría que tan denodadamente había defendido. Incluso en el *De Concordantia catholica* se expresaba claramente la posición del Papa y se reconocían sus prerrogativas. Nicolás, sin embargo, era un hombre que creía en la armonía y no podía ser ni de hecho era extremista, tanto por parte conciliarista como por parte papalista. Su idea del *consensus*³⁷ intenta conciliar los derechos de la

³⁴ *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, parte XIV de la edición de la Academia de Heidelberg. Liber I, Leipzig 1939; II, Leipzig 1941; III, Hamburgo, Felix Meiner, 1959. El editor general fue G. Kallen. Ha aparecido (1964) una nueva edición del Liber II; la del Liber I ha sido anunciada, y tendrá la oportuna introducción e índices, que fueron omitidos desde la edición de 1939.

³⁵ M. Watanabe, *The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De Concordia Catholica*. Travaux d'humanisme et Renaissance, LVIII (Ginebra, Droz, 1963).

³⁶ P. Sigmund, *Nicholas of Cusa and medieval political thought* (Harvard U. P., Cambridge, Mass., 1963 u Oxford U. P., Londres 1964).

³⁷ Hemos de mencionar dos importantes estudios de G. Post: *A Roman-canonical Maxim, «Quod omnes tangit»*, in Bracton, «Traditio» 4 (1946), 197-251 (aparecido luego en *Studies in medieval legal thought*) y *Plena potestas and consent in medieval assemblies. A study in Roman-canonical procedure and the rise of representation*, «Traditio» 1 (1943), 355-408 (también en *Studies...*). La repercusión de esto sobre la teoría y la práctica eclesiástica ha sido estudiada por Y. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, «Revue historique du droit

comunidad con los de la cabeza de manera que se conserve el equilibrio en la Iglesia, y toma partido por el papa Hormisdas, a quien cita: "Dios está donde está el consentimiento sencillo y no inficionado" (*ibi Deus, ubi simplex sine pravitare consensus*)³⁸.

Es posible que las ideas de Nicolás de Cusa lleguen a desempeñar un importante papel, junto con la síntesis tomista, en el pensamiento contemporáneo, incluso en los aspectos filosófico, teológico y religioso que yo no he tocado en estas líneas.

ANTON WEILER

français et étranger» 36 (1958), 210-259. Los cambios de principios en el gobierno de la Iglesia —como se ve, por ejemplo, en la historia de los sínodos provinciales de Inglaterra— han sido estudiados por E. Kempf, *Counsel and Consent. Aspects of the Government of the Church as exemplified in the history of the English Provincial Synods*, Bampton Lectures, 1960 (Londres, S. P. C. K., 1961).

³⁸ *Ad universos episcopos Hispaniae* (Ep. 25, P. L., LXIII, 424); *De Conc. Cath.*, ed. cit., pp. 204-205.

¿ES EL BARROCO LA RAIZ DEL TRIUNFALISMO DE LA IGLESIA?

La discusión en el seno del actual Concilio Vaticano no sólo ha conducido a la votación de un esquema doctrinal con el decreto sobre la Iglesia, sino que además ha puesto de manifiesto una nueva experiencia espiritual y sobrenatural acerca de la misma. La Iglesia como pueblo de Dios; la Iglesia en diálogo con el mundo; la Iglesia de los pobres; la Iglesia peregrina aparece en neta oposición al estilo triunfalista y al juridismo del anterior comportamiento de la Iglesia, a la retórica apolo-gética y el despliegue de potencia, a la certeza del segundo triunfo y a la inmovilidad arrogante. Tal actitud, tan lamentada por muchos, es considerada cada vez con mayor insistencia como una postura propia del barroco. De este modo aquella gran época de la historia de nuestra Iglesia católica es objeto de una sensible desvalorización. Quizá se acusa a aquel tiempo de una lamentable evolución de la conciencia de la Iglesia, que ahora debe desaparecer lo más rápida y radicalmente posible.

Los historiadores no podían manifestarse hasta ahora acerca de esta nueva visión, juicio o, si se prefiere, condenación. Es verdad que en los últimos años algunos trabajos —en parte, realmente notables— intentaron interpretar con mayor profundidad y claridad la esencia del cristianismo barroco en sus grandes empresas y en las destacadas personalidades que engendró. Dieron ocasión a ello una serie de conmemoraciones y centenarios. En 1956 se celebraba el 400 aniversario de la muerte del fundador de la Compañía de Jesús, en Roma. Brillantes solemnidades sirvieron para conmemorar la clausura del Concilio de Trento en el año 1563. El mismo año era colocada en España la primera piedra de El Escorial y tenía lugar la primera fundación de un Carmelo reformado, por Teresa de Avila, cuyo 450 aniversario coincide con el año actual.

Ahora bien; otro artículo de esta revista trata expresamente de la interpretación moderna del Concilio de Trento y de las últimas conclusiones de la investigación tridentina, en la que predominan los trabajos de Jedin y sus colaboradores.

El IV centenario de la colocación de la primera piedra de El Escorial ha sorprendido al mundo de los historiadores con el valioso regalo de una espléndida edición conmemorativa, una obra en dos tomos, publicada por las Ediciones del Patrimonio Nacional. *El Escorial 1563-1963* (Madrid, 1963) —título de ambos volúmenes—, permite vislumbrar algo de lo que encierra toda la compleja trama del barroco: aquella

conjunción racionalmente incomprensible de poderío militar como base, de ostentación material, de rigurosa simplicidad y suntuosa magnificencia, de sentimientos espirituales, de genial inspiración artística, de fervor religioso y de "misterio del rey" (de la Majestad Católica de un Felipe II). Sin embargo, los diversos elementos materiales y espirituales guardan entre sí cierto orden jerárquico. Las victorias de San Quintín y de Lepanto, al igual que el triunfo esperado, pero desbaratado por los vientos, de la Armada Invencible, eran solamente una ocasión para aquella grandiosa fundación —única en el mundo— compuesta de iglesia, monasterio y panteón real. No fue la gratitud a San Lorenzo, cuya festividad se celebraba el día de la victoria en San Quintín, el motivo decisivo —aunque la iglesia lleve el nombre de San Lorenzo el Real—, sino el homenaje a la Divina Majestad. El Escorial no es un monumento a la victoria, ni un arco de triunfo, sino la confesión de la catolicidad sostenida por el alma de España. En la soledad de la montaña, emulando, por así decir, a las gigantescas rocas que le sirven de fondo, se yergue este testimonio de religiosidad bajo un cielo que nada tiene de común con el cielo eternamente claro del Partenón; allí se yergue el símbolo del universalismo, del espíritu de la Iglesia de Trento. Pocos años antes, en Augsburgo, el *cuius regio, illius et religio* se había erigido en ley de la discordia, en principio jurídico del resquebrajamiento de la potencia religiosa y de la fuerza de la fe cristiana. Mas aquí, en la austera armonía de conjunto de El Escorial, se hace visible el impulso hacia la unidad que animaba a aquel rey que no quería ser "señor de herejes"¹. Esta arquitectura quiere ser expresión de lo espiritual, al principio de un modo austero y claro, despojado de todo ropaje simbólico, más tarde cargado con toda la riqueza de imágenes y símbolos llenos de contenido, pero siempre abierto de par en par hacia el espíritu, la idea, la fe. El auténtico objetivo es Dios. En la amplia iglesia, ocho horas han de ser dedicadas diariamente al servicio divino y al rezo de coro, y la adoración eucarística deberá ser constante. Cien monjes están destinados a cumplir, perpetuamente, esta misión. Es la respuesta litúrgica a las definiciones del Tridentino. Pero a Dios no se le sirve solamente en el culto, sino también en la lucha contra sus enemigos. La lucha es el estudio. Destinada a la investigación científica, se abre la biblioteca, que no es sólo exposición de valiosos libros, sino arsenal de los medios de trabajo intelectual para el servicio espiritual de la Iglesia. El mismo rey dio 4.000 libros de su propia biblioteca. Para la formación sacerdotal existe en El Escorial un seminario. El 15 de julio de 1563 promulgaba el Concilio su célebre decreto sobre la

¹ «Ni quiero ser Señor de herejes...», op. cit., I, 420.

fundación de seminarios. Y allí son admitidos en 1567 —inacabado aún el edificio— 24 muchachos, más tarde 40, según la prescripción del Concilio, “para animar a los obispos a la ejecución de ella con su ejemplo”. Para la formación académica funda el rey el Colegio de Artes y Teología, agregado a los de Alcalá y Salamanca y equiparado a ellos en igualdad de derechos. El rey conoce “de cuanta importancia sea el ejercicio de las Letras Sagradas para el servicio de Dios, conservación de su santa fe católica, y el beneficio que de ello redunda al pueblo cristiano”. De este modo la edificación del monasterio debería contribuir, como dice la escritura de fundación, “a afianzar y a mantener estos nuestros reinos en su santa fe y en su religión, en paz y justicia”.

Naturalmente, la idea y la configuración de El Escorial no es algo que posea validez universal. El cuño español es inabarcable. El “misterio del rey” se cierne sobre los patios y corredores. También se encuentran formas de un estilo heroico, demasiado terreno; no faltan elementos del gran Renacimiento. Pero Felipe II no era un Julio II o un León X, como hace notar Georg Weise en su colaboración *El Escorial como expresión esencial artística del tiempo de Felipe II y del período de la Contrarreforma*². Estos dos papas creían en una posible coexistencia de la Iglesia y la antigua grandeza romana, que había sido despertada a nueva vida por obra del humanismo. En El Escorial, por el contrario, todo —el estilo heroico y las ideas de grandeza— es referido únicamente a “su Divina Majestad”, al Omnipotente expuesto en el sacramento sobre el altar mayor para recibir el debido homenaje que le niegan los reformadores. En comparación de los salones del Vaticano ¡qué austeras y qué sencillas eran las habitaciones que habitaba el rey en El Escorial! Aquellos tres recintos, de los cuales el mayor mide 16 pies de largo y tiene tres ventanas en dos de sus muros, luego una alcoba para dormir y un escritorio con una modesta estantería para libros y un par de mesas pequeñas. El techo sin adornos, las paredes blancas, el piso de baldosa. Aquí vivía Felipe no como rey, sino como un monje de la más estricta observancia; así lo hace notar el primer historiógrafo del monasterio. ¡Qué contraste entre la litera del rey y el sillón con el apoyo para sus piernas enfermas de gota, y la suntuosidad de las puertas de madera que mandó colocar Maximiliano II, así como el lujoso mobiliario de estilo Luis XV!

Pero la mentalidad propia del barroco se hace más perceptible aún en los hombres que en las edificaciones, salones y muebles. El vasco Íñigo López de Loyola, Francisco Javier de Navarra, la monja Teresa de Avila, así como sus hijas y su director espiritual son testigos vivos

² Op. cit., II, 273-296.

de la conciencia cristiana de aquel tiempo. Hugo Rahner, quizá el mejor conocedor en la actualidad del "padre" Ignacio, nos ha revelado la actitud íntima del barroco temprano en 20 trabajos editados bajo el título *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*³, y que abarcan desde la casa solariega del Fundador hasta la misteriosa inscripción de su sepulcro. "Pour quoy non?" ¿Por qué no? Esta divisa en la iglesia del castillo de Loyola constituye el lema de toda la vida del hidalgo vascongado. La conciencia de su nobleza se convierte, después de la mudanza religiosa del caballero, en la conciencia de su elección por el bautismo. El quehacer de su juventud caballeresca permanece el mismo a lo largo de toda su vida: "señalarse", pero ahora al servicio de Cristo, supremo Capitán. Su vida está llena del afán por el "más", el más de la asimilación al Señor afrentado y crucificado, pero también el más de su honra y de su imperio. De nuevo es la "Divina Majestad" la que absorbe en su servicio a Ignacio y a los suyos. ¿Qué clase de hombres eran éstos, poseídos de la nostalgia de caminar sobre las estrellas, de vivir siempre en Dios y morir a sí mismos, llenos del anhelo de saltar las fronteras del mundo y del tiempo; hombres que no se dejaron absorber por la grandeza y en cambio fueron rodeados por los más pequeños, como dice la inscripción del sepulcro de Ignacio?

El "más" de Ignacio se concreta en el "dame almas" de Francisco Javier. Rahner nos lo muestra —G. Schurhammer nos ofrece un relato detallado, riguroso e insuperable⁴— sumergido en la oscuridad incomprendible de la Divina Majestad, en cuyo arduo servicio se consume plenamente este hidalgo, y que permite que muera en la pobreza de la cruz y abandonado de todo consuelo humano. Pero aquellos hombres creían en el absurdo, que se extiende hasta lo sobrenatural. Las gracias, visiones, milagros son innumerables, pero también las tribulaciones y sacrificios. Con todo sosiego se arranca Ignacio de los suyos. "Unidos en el júbilo por la incommensurable grandeza de la tarea de ganar el mundo para Cristo", ambos, Ignacio y su discípulo más compenetrado, conocen "el sin sentido de la elección gratuita por parte de Dios", así como el misterio de la "Majestad crucificada". A las tentaciones de triunfalismo se oponen muy pronto, como viva réplica, las miserias y estrecheces de la vida diaria, el "lavarse por sí mismo sus vestidos y el cuidar del puchero", tal como lo hace el hidalgo Francisco Javier ya en el barco, en Lisboa. Mas en la última página de su carta asegura: "con la ayuda, la gracia y el favor de Dios, nuestro Señor, he de desbaratar al demonio en esta parte del mundo". Con razón se le ensalza casi un si-

³ Friburgo 1964.

⁴ Schurhammer, *Franz-Xaver*, I-II, Friburgo 1955-1963.

glo más tarde: "Deo triumphat in omnibus"; todavía hoy sigue triunfando en todas las cosas para Dios.

En el mismo año de 1622 y el mismo día fueron canonizados Francisco Javier y su maestro Ignacio. Su conducta espiritual fue de esta manera aceptada por la Iglesia, y esto por un Papa que coincidía con ellos, Gregorio XV, el fundador de la Congregación de Propaganda Fide. En esto iba de acuerdo con los dos grandes jesuitas. Al igual que Ignacio, desconociendo aún la muerte de su amigo, le escribía una carta en la que repartía el mundo, desde Brasil hasta el Congo, desde Etiopía hasta China y Japón, para ganar el orbe para Cristo, así también distribuían los cardenales de Propaganda Fide "las provincias de todo el mundo". Las primeras actuaciones de la nueva Congregación respiran un optimismo lleno de esperanza; optimismo que no se apoya en el esfuerzo humano, sino en la inspiración del Espíritu Santo, que ha abierto de par en par las puertas para la conversión de herejes e infieles. Al tiempo que la victoria del Emperador desbarataba en Bohemia la herejía, la Congregación recomendaba no la erección de tribunales, sino los caminos del amor, la predicación, la instrucción, la exhortación, la oración, pero también los ayunos y aun las disciplinas y las lágrimas por la conversión de los extraviados. De esta actitud nace también una determinación como la que se tomó en las deliberaciones acerca de la suerte de los antiguos bienes de la Iglesia en Bohemia; los herejes deberían reconocer, ante las medidas adoptadas, que la Iglesia intentaba ganar sus almas, y no sus bienes⁵. De este modo era superada una época en la que la curia cantaba el Te Deum por la matanza de los hugonotes en la Noche de San Bartolomé —si bien es verdad que había sido falsamente informada sobre las circunstancias concretas— o en respuesta a los conatos de atentado daba su aprobación y bendición a los planes de eliminar a "la impía Jezabel del norte"; una época en la que, sólo por medio de la fuerza y la proscripción violenta se creía poder asegurar la integridad de la Iglesia.

Juntamente con Ignacio y Francisco Javier, fue elevada también al honor de los altares la monja española Teresa de Jesús. G. Papasogli ha descrito su vida como una gran aventura, la aventura de un alma generosa en sus aspiraciones por conseguir la bendición y el amor del Señor⁶. Una vez más se hace visible la tensión hacia el Absoluto, el anhelo de lo infinito, en aquella niña que convenció a su hermano de que valía la pena hacer algo arriesgado por el Señor y que deseaba ser martirizada para ver a Dios. Todo ello formaba parte del espíritu

⁵ *Acta S. C. de Propaganda Fide Germaniam spectantia 1622-49*, editadas por H. Tüchle, Paderborn 1962.

⁶ G. Papasogli, *Santa Teresa de Ávila*, Roma 1952.

caballeresco que buscaba significarse, pero que vivía totalmente del amor al Crucificado y, arrobado en este amor, tenía por más importante conducir a una única alma —aunque sólo fuese por un momento— al amor de Dios, que el hallarse ella misma en posesión de la gloria eterna. El P. Efrén de la Madre de Dios, carmelita, ha sabido situar en espiritual paralelismo a Teresa y a Felipe⁷. A ambos les impulsaba la solicitud por levantar moradas de celo religioso y verdadera piedad. En la reforma de los monasterios se dan cita el soberano y la humilde monja. Mientras el Rey planea un gran programa, lucha Teresa por conseguir la bula de fundación de su primer convento reformado. Es preciso retirarse al castillo, como escribe Teresa en su *Camino de Perfección*, para alcanzar la victoria. El campo de batalla era la conciencia cristiana; el trofeo no un territorio, sino un ideal. Nada de triunfo ni de victoria se percibe en aquellos humildes conventos, pobres y desprovistos de todo, que levantó Teresa; en los que ella, descalza y oculta al mundo, oraba con sus hijas. Y ni siquiera en las visiones y gracias, aunque no faltaron en su vida, constituían el contenido de su existencia, sino el servicio a “su Divina Majestad” y la obediencia a la Iglesia. En obediencia murió ella, yendo de camino, y sus últimas palabras resuenan con la seguridad de un triunfo: “al fin, Señor, soy hija de la Iglesia”. Sus escritos autógrafos se hallan en El Escorial; el lugar más adecuado, porque allí encontró su espíritu configuración y descanso.

El barroco subió desde el sur como un huracán impetuoso hacia el territorio alemán, sobre todo hacia la región de los Alpes. No encontramos aquí ciertamente un soberano de personalidad tan acusada como la del Rey de España; ocupaban el poder, en cambio, un sinnúmero de pequeños príncipes, obispos y dignatarios imperiales. También el pueblo se vio envuelto de un modo inmediato en la nueva situación espiritual. “Iglesia y pueblo en la época del barroco”, se titula por ello la obra de L. A. Veit y L. Lenhart⁸. Prescindiendo del peligro de olvidar cada vez más el aspecto objetivo de la religiosidad, se hace patente sobre todo, cómo en aquella época fueron de nuevo asegurados principalmente los fundamentos de la vida cristiana, cómo se sentía de un modo cálido y ardiente la comunidad con Dios, con Cristo y con la Iglesia. Las iglesias que entonces se construían, estaban informadas por la persuasión de que la gracia y sus alabanzas necesitaban espacio, grandeza y luz a raudales. No nacieron de la fiebre de construcción de los abades, sino de un impulso de eternidad. Ellas debían recibir, como un espejo, la luz que procedía de lo invisible, para hacerla visible. Los monasterios junto a estas

⁷ Cfr. *Escorial* I, 417-437.

⁸ L. A. Veit y L. Lenhart, *Kirche und Volk im Zeitalter des Barock*, Friburgo 1956.

iglesias constituían las “moradas” teresianas, en las que los monjes eran estimulados por las imágenes de la perfección a tender incesantemente hacia ella.

Como cualquier otra época, también el barroco se vio amenazado por especiales peligros. Los discípulos y admiradores de los héroes de la fe y del amor de Dios creyeron poder ver maduros sus frutos de un modo demasiado palpable, vanagloriándose por ello de sus padres. La *imago primi saeculi* de la Compañía de Jesús nos recuerda a veces tal presunción desmesurada. El culto tributado al Dios infinito se convirtió pronto en modelo del ceremonial con el que eran homenajeados los soberanos. El culto al soberano, propio del barroco, encontró defensores aun entre los hijos de san Ignacio. Los Papas tomaron gusto al aura de lo sobrenatural. La descripción de Roma que hace Mortimer en *María Estuardo* de Schiller, atestigua la impresión fascinante que tal actitud ejercía sobre el pueblo. “Algo divino” veía Bossuet en el reinado de Luis XIV. El reverso de la medalla del barroco es el absolutismo, fomentado al máximo precisamente por aquellos países que en menor grado fueron afectados por el barroco. G. de Reynold aduce a este respecto pruebas suficientes⁹. No permanecieron ajenas a esta arrogancia absolutista algunas estructuras de la Iglesia. Los títulos, el ceremonial, la corte y la etiqueta sirvieron algún tiempo para ocultar una mediocridad, cuando no un vacío interior; la pasión del mando y la ilusión de una soberanía espiritual sobre el mundo encubrían con frecuencia la debilidad e insignificancia políticas; la autoafirmación sustituía al amor, incluso para con aquellos que también eran cristianos aunque llevasen una existencia separada, en Oriente o en Occidente. A ello se añadió un nuevo peligro. La exageración del gozo de los redimidos hizo olvidar con demasiada facilidad la existencia de la cruz en medio del Cristianismo y ello no sólo por el hecho de que se habían vuelto las espaldas a los apuros del pueblo y a las miseria de las guerras incesantes, sino también en el sentido propiamente religioso. En efecto; no se tomaba en serio el pecado y el hecho de la inseguridad de la salvación, la amarga y misteriosa penitencia de Cristo por la culpa; la Iglesia no consideraba como tarea propia la santificación, sintiéndose ya en la posesión segura, es decir, propiamente ya en la meta; las palabras esculpidas bajo la cúpula de San Pedro, alusivas a la impotencia de las puertas del infierno, eran referidas a la configuración temporal de lo invisible; la victoria sobre los turcos era considerada como el triunfo absoluto del bien.

A pesar de todo no se han de atribuir de un modo absoluto al barroco tales fallos. Naturalmente, su actitud y su mentalidad han sido superadas

⁹ G. de Reynold, *France classique et Europe baroque*, París 1962.

actualmente. Pero la Iglesia católica de hoy es también distinta de la comunidad primitiva de Jerusalén; el románico y el gótico son cosas pasadas, no sólo como estilos, sino también como formas de vida y de fe propias de la existencia cristiana. Todo lo anterior ha desaparecido. Pero ¿no conserva aún el árbol de la Iglesia en sí mismo nada de las formas anteriores? ¿No conserva aún ciertas energías que se han fundido desde hace mucho tiempo con su propia fuerza vital? ¿No lleva la Iglesia a todas las culturas en su seno, y esto no sólo bajo el punto de vista geográfico, sino también temporal, es decir, formas futuras al igual que pretéritas? La herencia legítima del barroco para la Iglesia está constituida no por la absolutización de lo humano en el Estado y en la Iglesia, sino por la conciencia de la grandeza absoluta de lo divino; no por la celebración del triunfo, sino por la espera del triunfo de lo eterno.

H. TÜCHLE

LA DESCRIPTIANIZACION

ESTADO ACTUAL DE LA CUESTION Y DE LOS
TRABAJOS EN LENGUA FRANCESA

El hecho de la descriptianización se impone actualmente a la atención general por su amplitud y su universalidad. No siempre ha sido así. Los primeros en darse cuenta de ello fueron los pioneros del apostolado en ambientes populares, más tarde, la convicción de que este hecho constituía un fenómeno capital se ha extendido también entre las autoridades religiosas. Casi nadie pone hoy en duda el hecho, aunque las opiniones estén divididas en la determinación de las causas y de los remedios a aplicar. Planteado primeramente en términos prácticos y vivido como un problema pastoral, el hecho de la descriptianización viene siendo examinado desde hace algunos años por medio de la observación positiva: los sociólogos e historiadores se han hecho cargo de él. La descriptianización no interesa tan sólo a la historia religiosa. Por la diversidad de las causas que suelen atribuírsele y por la diversidad de sus efectos constituye un hecho sobresaliente de la civilización contemporánea, e incluso, tal vez, uno de sus rasgos constitutivos. Forma parte de ella con tanta razón —y quizá debido a las mismas causas— como la extensión de la democracia política y social, la urbanización y la industrialización de las sociedades modernas. Por eso el estudio de la descriptianización ha salido ya del círculo estrecho de los especialistas y de los estudios para iniciados y comienza a suscitar precisiones en revistas de interés general, así en Francia, con sólo unos meses de intervalo, han aparecido dos artículos que ponen al alcance de un público muy amplio las investigaciones más recientes sobre la materia.¹

Sobre todo, parece llegado el momento de relacionar los trabajos de disciplinas que se ignoraban y de confrontar los resultados de investiga-

* Responsables de esta sección: L. Altling von Geusau (director) y M. J. Le Guilleau (director adjunto).

¹ G. Morel, *Déchristianisation*, «Etudes», mayo 1964, 595-613, J. C. Baumont, *La recherche des causes de la dechristianisation contemporaine*, «Chronique sociale de France», 31 de diciembre de 1964, 499-518.

ciones dispersas hasta este momento. El coloquio de historia religiosa celebrado en Lyon en octubre de 1963 habrá marcado una etapa importante en el progreso de la investigación. Un amplio cambio de impresiones entre historiadores de numerosos países permitió por primera vez obtener una visión de conjunto de los problemas de método y del estado de la cuestión, a partir de un informe presentado por el autor de este artículo en el Coloquio Internacional de Historia Eclesiástica Comparada, en 1963².

El estudio objetivo de la descristianización plantea en primer lugar un problema de *definición* y de terminología; es importante ponerse de acuerdo sobre las nociones fundamentales y los términos que las expresan. Por una parte, se evitará emplear indiferentemente descristianización, secularización, laicización. Estos términos que designan sin duda fenómenos cercanos, que incluso se interfieren estrechamente en la experiencia histórica, corresponden, sin embargo, a grados desiguales y a procesos diferentes de separación de lo religioso y lo civil. En segundo lugar, es conveniente fijar con precisión las equivalencias de lenguaje entre las diversas lenguas: por su universalidad, la descristianización desborda el marco nacional y la investigación de sus causas exige una investigación ampliamente comparativa, para la que es condición previa el establecimiento de un léxico. El vocabulario internacional establecido por la Comisión de vocabulario del Centro Católico de Sociología francesa da un buen ejemplo de ello. Puede verse un resumen del mismo reproducido como anexo en Jean Chelini, *La ville et l'Eglise*, Editions du Cerf³.

Segundo momento de la investigación: *la medida* del fenómeno. Toda reflexión sobre la descristianización exige que se disponga de datos numéricos precisos. Sobre este punto la sociología religiosa, que ha experimentado últimamente un auge rápido, ha reunido una documentación extensa y variada. No queda apenas una diócesis que no haya emprendido una encuesta de práctica religiosa. Desde hace algunos años conferencias internacionales que reúnen anualmente a los especialistas de esta nueva disciplina establecen el estado de los trabajos en curso o ya realizados, fijan orientaciones comunes y permiten las comparaciones. Ya va siendo posible sacar de la masa de encuestas algunas conclusiones de alcance

² R. Rémond, *Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du 19ème siècle*, Colloque d'histoire religieuse, Lyon, octubre 1963, Grenoble 1963, 123-154, y el resumen de la discusión en el fascículo especial de «Cahiers d'Histoire», IX (1964), 88-106.

³ J. Chelini, *La ville et l'Eglise. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine*, París 1958.

general y casi podemos establecer especies de leyes sobre la constancia o la disminución de la práctica religiosa ⁴

Pero si el historiador contrae de esta forma una deuda con la sociología, no puede esperar de ella toda la documentación que necesita. En efecto, la sociología, que está perfectamene dotada intelectualmente para captar la realidad contemporánea, es incapaz de reconstruir el pasado: las series que ella establece son demasiado breves para permitir comparaciones en el tiempo, dibujar la curva de las evoluciones y remontarse hasta el origen de los fenómenos. Ahora bien, la medida del hecho, y con más razón la interpretación y la búsqueda de las causas exigen este *remontarse en el tiempo*. Habrá, pues, que completar la aportación de las encuestas de sociología religiosa actual con una investigación documental sobre el pasado. Esta investigación incluirá fuentes muy diversas: documentos administrativos cuando éstos contengan indicaciones sobre la confesión religiosa de los administrados, libros parroquiales, de gran valor para establecer el censo de las actas y de la recepción de sacramentos, testimonios personales, recuerdos, documentos literarios. Para algunas diócesis, o determinadas categorías sociales ha habido ya investigadores que han realizado este trabajo de prospección y proponen una síntesis que supone una fuente inestimable para el historiador de la descristianización ⁵. Pero habrá, además, que cuidarse de despreciar todo lo que una mente perspicaz puede sacar de obras o estudios que no tienen a primera vista apenas relación con la fidelidad religiosa o su debilitamiento.

La documentación numérica sobre la práctica religiosa plantea un problema delicado tanto al sociólogo como al historiador. ¿Cómo interpretar los datos recogidos? En efecto, las indicaciones reunidas se refieren a actos de práctica, a gestos; estas indicaciones dibujan unos comportamientos. Pero ¿qué nos revelan de las almas y las conciencias? Ahora bien, la descristianización no se refiere solamente a la disminución de la práctica, a la baja de la fidelidad a unas normas exteriores. La descristia-

⁴ Sobre los principios fundamentales y las cuestiones metodológicas existen dos obras esenciales. Una, del padre de la sociología religiosa, G. Le Bras, reúne artículos aparecidos a lo largo de un cuarto de siglo: G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, I-II, París 1956. La otra es de F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, París 1954. Los informes de las conferencias internacionales de sociología religiosa son publicados regularmente. Se encontrará la bibliografía de los trabajos en «Archives de Sociologie des religions», desde 1958 y en «Social Compass».

⁵ Citemos entre los trabajos recientes: F. Isambret, *Christianisme et classe ouvrière*, París, 1961; P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d'Astros, archevêque de Toulouse*, París 1954. C. Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup (1849-1878): sociologie religieuse et mentalités collectives*, París 1963.

nización se refiere igualmente a los *sentimientos y mentalidades*. Y no se puede pasar, sin una serie de precauciones, del orden de los comportamientos al de las conciencias. El nivel de la práctica puede resultar engañoso. Puede, por ejemplo, muy bien darse descristianización efectiva de los espíritus dentro de la estabilidad de las prácticas culturales y del mantenimiento aparente de un conformismo más social que religioso. En determinados casos extremos la práctica de algunos ritos puede carecer de toda significación propiamente religiosa y no expresar más que la adhesión a la costumbre social. Inversamente habrá que guardarse de concluir demasiado rápidamente de la ausencia de práctica religiosa la desaparición del sentimiento religioso. Es posible que esa ausencia sea simplemente efecto de la pertenencia a una clase determinada. La conclusión metodológica de estas consideraciones es que la encuesta debe apreciar también la calidad de la vida religiosa, la extensión de la cultura cristiana, la vitalidad de la fe. La encuesta deberá tener en cuenta los comportamientos en sociedad: fidelidad a los principios evangélicos, uso del dinero, justicia social, concepción del trabajo. De esa forma, la medida de la descristianización se situará en el punto de convergencia de investigaciones múltiples sobre todos los aspectos de la vida religiosa y todas las dimensiones de la vida social.

Si la encuesta debe extenderse a aspectos tan variados es porque el concepto de descristianización expresa un fenómeno global. Esta verdad reaparece cuando se trata de *dar una explicación* del hecho. La diversidad de causas que se aducen lleva a pensar que sólo puede ser válida la explicación que sume factores múltiples. *La investigación de las causas* exige una exploración doble: en el tiempo y en el espacio.

Exploración histórica: habida cuenta de la relación estrecha que guardan entre sí el orden causal y el orden de sucesión, la investigación de las causas de la descristianización es inseparable del examen de sus orígenes. Poder fechar el comienzo del fenómeno es avanzar en el camino de la explicación causal. Pero ¿hasta cuándo hay que remontarse para la determinación del *origen* de la descristianización? La respuesta a esta pregunta divide a los especialistas en dos grandes grupos: para unos, el fenómeno es muy antiguo, tan antiguo que cabría preguntarse si ha habido alguna vez cristianización. Si se demostrase que algunas regiones no han sido nunca profundamente evangelizadas, el fenómeno de lo que llamamos descristianización cambiaría por completo de significado. Plantear el problema en estos términos equivale a devolver la pelota al medievalista. La investigación histórica cambia de plano. Pero, aun admitiendo que la descristianización contemporánea pueda, en algunos países y para determinadas clases, ser la prolongación de situaciones históricas muy antiguas, esta descristianización presenta características propias que

la hacen especial e irreductible a las precedentes. Una segunda categoría de investigadores pone vigorosamente de relieve la profunda originalidad del hecho. Dentro de esta perspectiva, la búsqueda del punto de partida adquiere sentido y justificación. Este punto de partida varía según los países que se consideren. Ateniéndonos a algunos ejemplos simples: Francia ha sido afectada por el hecho antes que Italia, y en el Canadá francés asistimos actualmente a la aparición del fenómeno. Dentro de un mismo país el punto de partida se modifica según los diferentes medios sociales. Estas pocas indicaciones bastan para mostrar el interés que revisten las investigaciones comparativas y todo el partido que se puede sacar de ellas. Es esta segunda dirección la que debe emprender toda tentativa de explicación.

La *comparación*, por una aplicación ponderada del método de las diferencias, puede descubrir las falsas explicaciones, aislar las causas comunes, establecer la jerarquía de los factores. La comparación se aplicará a reunir *tres tipos de datos*: en primer lugar se compararán diferentes países. Así la comparación entre la clase obrera de las grandes aglomeraciones francesas y el caso de la cuenca del Ruhr o del sur de los Países Bajos sugiere que la industrialización no acarrea necesariamente la apostasía de las masas. No existe causalidad mecánica. Esto nos orientará, pues, hacia la búsqueda de otros factores que han debido asociarse a la fábrica y la ciudad. Otro ejemplo que pone sobre la pista de ciertos factores explicativos: en los Estados Unidos, los inmigrantes irlandeses acompañados de sus sacerdotes, organizados en parroquias nacionales, han seguido de ordinario fieles a su catolicismo, mientras que los italianos llegados individualmente y que sólo después han tenido la ayuda de su clero están, en conjunto, más descristianizados⁶. En segundo lugar, el estudio debe desbordar el marco de una religión y aplicarse a varias: la comparación entre las regiones católicas y las regiones de mayoría protestante, superadas las dificultades de método que resultan de la diferencia de prescripciones culturales, es extraordinariamente valiosa. Finalmente, un estudio que se limitase exclusivamente a los casos de descristianización daría una visión incompleta del fenómeno. Se tomará, pues, nota cuidadosamente de los casos de conservación religiosa, de todos aquellos que parecen constituir una excepción y haber escapado al fenómeno de la descristianización. Estos casos serán tanto más valiosos si se refieren a regiones que no han permanecido al margen de la evolución industrial, urbana y técnica. Hay hechos más significativos aún: los movimientos de sentido contrario, los retornos colectivos a la fe o a la práctica religiosa de regiones o de categorías socio-profesionales. Los

⁶ F. Houtart, *Les paroisses de Bruxelles (1813-1951)*, Bruselas 1955.

índices de persistencia y, con mayor razón, los hechos de recristianización son tan interesantes como los síntomas de descristianización. La observación y la reflexión deben recapitular la totalidad de esas evoluciones.

Si intentamos sacar algunas constataciones de la diversidad de las situaciones y de la variedad de los estudios monográficos —en realidad son muy pocos los comparativos— parece que la descristianización tiene sus causas más constantes y más determinantes en dos factores: el retraso de las mentalidades y estructuras eclesiásticas y la aparición de mentalidades y estructuras sociales nuevas. Ambas no son, en realidad, más que dos expresiones gemelas de una misma proposición: la descristianización resulta de la *distorsión*, más acentuada desde que el ritmo de la evolución general se ha acelerado, *entre la Iglesia y el mundo*.

Retraso de la Iglesia. En el orden de las estructuras eclesiásticas, por ejemplo, la distancia, que en algunos lugares llega a ser de veinte años, entre el desarrollo de nuevos barrios en la periferia de las ciudades y la creación de nuevas parroquias y lugares de culto. En ese intervalo ha habido tiempo para que una generación pierda sus costumbres de vida religiosa y otra crezca fuera de la Iglesia. La descristianización se ha introducido en la distancia que existe entre las antiguas parroquias y los nuevos suburbios⁷.

El retraso en el plano de los movimientos del pensamiento religioso mal informado presenta no pocas analogías con el retraso de las instituciones eclesiásticas. Aquí habría que evocar toda la historia intelectual del siglo XIX.

Se ha desarrollado una sociedad nueva cuya novedad han tardado en reconocer los cristianos y en la que no han sabido ver los valores positivos que se ocultaban debajo de ciertas provocaciones. Llamen particularmente la atención dos fenómenos a los que se atribuye de ordinario una responsabilidad primordial en la descristianización de las masas populares: la industrialización y la urbanización. Que la industrialización haya tenido por consecuencia directa la descristianización es una idea tan ampliamente extendida que estamos tentados a poner entre ellas una relación necesaria de causalidad. Y, sin embargo, los estudios comparativos parecen mostrar que la relación no es tan evidente ni tan simple. No son raros los casos de regiones que se han industrializado sin perder la fe. Y cuando se analiza detenidamente los factores por los que la *fábrica* ha podido descristianizar, se descubre que en muchos casos ha sido por aspectos que no eran todos esenciales. En unos sitios la falta de descanso dominical ha contribuido a desarraigar los hábitos de vida re-

⁷ Idem, *Aspect sociologique du catholicisme américain*, París 1958; Y. Daniel, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain: Paris (1802-1956)*, París 1957.

ligiosa, en otros es la fatiga acumulada, en la mayor parte es la constitución de un medio de vida nuevo en el que la Iglesia ha descuidado hacerse presente. El examen de los efectos que se atribuyen a la *ciudad* sobre la práctica religiosa impone las mismas constataciones⁸: la fábrica y la ciudad han actuado no tanto por sí mismas, cuanto por el trastorno que han introducido en las formas de vida colectiva. Creencia y práctica religiosa formaban parte de todo un sistema de vida y pensamiento; la industrialización y la urbanización, sin atacar directa ni deliberadamente al cristianismo, han conmovido primero y más tarde arrasado ese orden social tradicional. Al desmoronar los cuadros socio-económicos, culturales, alcanzaban de rechazo la religión. Como puede verse, los dos tipos de explicación terminan coincidiendo: es la *inadaptación* del hecho religioso al *cambio* la que ha producido la gravedad de las innovaciones. El estudio de la descristianización es así indisoluble del estudio de la sociedad en su conjunto. Una vez más se verifica el principio de que no cabe una historia religiosa separada de la del hombre total.

R. RÉMOND

EL FUNDAMENTO HISTÓRICO DEL "VIEJO CATOLICISMO"

El Viejo Catolicismo, como le conocemos hoy, es la comunión de los que a partir de 1870 rechazan el dogma de la infalibilidad del Papa, especialmente en Alemania, y la Iglesia "Romano-Católica del viejo clero episcopaliano" (sencillamente: jansenistas holandeses) cuya sede principal había sido ya establecida en Utrecht hace siglo y medio¹. Principal-

⁸ J. Labbens, *L'Eglise et les centres urbains*, París 1959; J. Chelini, op. cit., supra nota 3; J. Folliet, *Les effets de la grande ville sur la vie religieuse*, «Chronique sociale de France», 4 (1953), 539-566.

¹ El Vicario Apostólico de Holanda, Pedro Codde, rehusó suscribir el «Formulier» (declaración), fue suspendido en 1702 y depuesto en 1704. Parte del clero no aceptaría esta intervención papal en los asuntos de la Iglesia, y esto condujo a la elección de un obispo, en 1723, que fue ordenado dos años después por un obispo francés suspendido. Esto fue el principio de la sucesión episcopal que dura hasta el presente. Dejando a un lado la literatura holandesa, me refiero, para una más amplia orientación, a dos estudios o trabajos que han tratado el Cisma de Utrecht en el marco de la historia de las ideas: por parte no católica, está el de C. B. Moss, *The old-catholic movement. Its origins and history* (Londres 1948), y por parte católica,

mente estos germano-católicos se vieron defraudados por la actitud de sus propios obispos; y desde el momento en que ellos pretendieron organizar su movimiento sobre una base católica, cosa imposible sin el carisma del Orden Sagrado, acudieron a los obispos de la Iglesia de Utrecht, quienes ordenaron a su candidato.

Este paso tuvo no menos importantes consecuencias para la propia Iglesia de Utrecht, ya que significó el fin de su aislamiento. En 1889 estableció lazos con algunas comuniones del Viejo Catolicismo y formalizó la "Unión de Utrecht" (basada en la Declaración de Utrecht), que no aceptaba la autonomía de las Iglesias particulares nacionales. A partir de entonces adoptó también el nombre de "Viejo Católico". Bajo la influencia de sus relaciones con estas Iglesias de tendencia mucho más radical, la Iglesia de Utrecht cambió gradualmente su tradicional actitud en varios puntos actitud que había mantenido viva su esperanza de una reunión con Roma. Ultimamente en materias ecuménicas esta Iglesia ha empezado a tomar parte en el Consejo Mundial de las Iglesias, en el que se inclina más particularmente hacia las comuniones episcopalianas. Como resultado de esta postura ha aceptado la *intercommunio in sacris* con los anglicanos.

La cuestión de la infalibilidad del Papa había sido ya un factor, cuando sobrevino el Cisma de la Iglesia de Utrecht en 1723, al extremo de convertirse en la cuestión capital en sus contactos con el jansenismo. Porque la causa real reside en la diferencia de opinión sobre el primado del Papa: es decir, el conflicto entre la Iglesia nacional y la universal, en otras palabras, entre los que afirmaban y los que negaban la suprema jurisdicción del Papa sobre cada diócesis y sobre todas las diócesis colectivamente. Estos son los problemas comúnmente designados con el nombre vago y elástico de galicanismo. En este caso se planteaba la cuestión de si el Papa tenía el derecho de deponer a un vicario apostólico o a un obispo. La razón que impulsó al Papa a obrar así pertenece a otro orden.

El período de incubación del Cisma empezó con la suspensión de Pedro Codde en 1702, seguida de su deposición en 1704. El alma de la oposición, en la teoría y en la práctica, fue el erudito párroco de Delft, Joan Christiaan van Erkel, el cual se ocupó ya de los orígenes del pro-

G. Leclercq, *Zeger Bernard van Espen et l'autorité ecclésiastique* (Zurich 1964). Moss sitúa el Cisma en el desarrollo general de las ideas que condujo al Viejo Catolicismo de 1870. Leclercq lo trata de modo más científico; su estudio canónico, sobre una base histórica sólida, contiene un panorama excelente (pp. 86-105) de la historia de este Cisma (1702-1725) y el importante papel jugado por el profesor de Lovaina Van Espen como mentor de este desarrollo.

blema en 1702 y 1703², apoyado por Egidius de Witte, un flamenco no menos erudito que había huido a Holanda. Sometiendo a crítica la interpretación que veía en el "tú eres Pedro" un argumento a favor del Primado, recalcaron ambos el vínculo colegial de los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos. Son ellos los que tienen la suprema autoridad dentro de los términos de su misma diócesis, y la primitiva Iglesia cristiana es el modelo para sus relaciones mutuas, con el Metropolitano y con el obispo de Roma. En relación con este argumento usan ambos autores el concepto de soberanía del pueblo, rechazan la estructura monárquica de la Iglesia y conceden únicamente al Papa un primado de honor. La conducta del Papa con Pedro Codde era por consiguiente ilegal.

De Witte, por ejemplo, escribía como sigue: "La Iglesia no es una monarquía de la que el Papa es el rey y los obispos los sujetos o vasallos; la Iglesia es una Commonwealth espiritual, gobernada por la nobleza bajo un solo jefe... Para comprender el completo significado de esto, se debería entender que las llaves de la Iglesia, en otras palabras, el gobierno de la Iglesia, fueron dadas por Cristo a toda la Iglesia, es decir, al Colegio Apostólico, en el que la totalidad de la iglesia está simbolizada como en su nobleza principesca... La plenitud del poder episcopal para gobernar la Iglesia fue dada por Cristo a los apóstoles colectivamente y a sus herederos o sucesores por modo igual e indivisible. Y en consecuencia, este poder no pertenece originalmente al Papa de Roma (como algunos piensan erróneamente), sino a toda la asamblea de los guardianes de la Iglesia o a toda la autoridad espiritual como tal instituida por Cristo"³.

Hasta su muerte en 1732 Van Erkel, padre espiritual del Cisma, se entregó infatigablemente a elaborar tales ideas en sentido nacional y con pruebas sacadas de la historia del Derecho civil y canónico. En tal tarea se vio ayudado por Quesnel⁴ entre otros. Se trataba de buscar una base para el mantenimiento de las libertades medievales de la Iglesia holandesa, tales como el *ius de non evocando* y el derecho de *placet*, y de probar a los contemporáneos que la jerarquía de 1559 no había sido desposeída por el establecimiento del calvinismo; que la

² J. C. Van Erkel, *Berigt aan de Rooms-Catholyken... om aan haer te vertonen... hoe ze haer moeten gedragen omtrent pausselijke ofte Roomse bevelen...* door N.N.P.... Anno 1702.—*Assertio juris Ecclesiae Metropolitanae Ultrajectinae Romano-Catholique...* per J.C. (Erkelicum)... Delft 1703.

³ Desiderius Paleophilus (E. De Witte), *Afbeelding van de pausselijke waerdigheyd, alwaer hetgene den Paus van regtswegen toekomt, of niet toe-en komt, volgens de H. Schriftuur en Kerkelyke Overlevering met bon-dige getuygenissen bewesen word* (Anno 1704, 9, 12). Esta obra apareció también en latín: *Imago pontificiae dignitatis*.

⁴ J. Tans, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas* (Groninga 1960), p. 363.

Iglesia holandesa no era una Iglesia de mision, y que estaba todavia en posesion de sus sedes episcopales y sus cabildos, que los vicarios apostólicos eran de hecho los Ordinarios de Utrecht, que los cabildos tenían voz en el nombramiento de obispos y tenían plena jurisdicción *sede vacante*. El Papa tenía que respetar estos derechos y no podía imponer arbitrariamente un administrador eclesiástico sobre la Iglesia holandesa.

Estas ideas no quedaron en pura teoría. Tan pronto como llegó a saberse que Codde había sido suspendido, y nombrado un sustituto, Van Erkel apeló a las autoridades civiles, los Estados calvinistas de Holanda. Estas autoridades, por decreto de 17 de agosto de 1702, prohibieron al sustituto el ejercicio de su función y declararon que en el futuro el administrador eclesiástico tendría que ser escogido entre el clero nativo y por ellos, si deseaba estar seguro de su tácita aprobación⁵. En consecuencia, no sería ya cuestión de sugerir los candidatos al Papa, como había sido el caso hasta entonces, sino a los Estados, en otros terminos, no era ya la autoridad civil sino la eclesiástica la que tenía que enfrentarse con un *fait accompli*. Todo lo que se espera del Papa se reduce a que apruebe el candidato del cuerpo clerical que ha obtenido el *placet* de los Estados, un candidato nombrado directamente por el Papa no tendría ya opción. Esta actitud excluyó en adelante la influencia de Roma en los asuntos de la Iglesia holandesa. Como puede suponerse los Estados estaban decididos a apoyar este catolicismo sobre base nacional. A partir de entonces toda medida que el Papa quiso adoptar en relación con la Iglesia holandesa fue seguida inmediatamente por otra contramedida tomada por los Estados, siguiendo el consejo de Van Erkel.

Tal situación jamás fue conocida en Holanda hasta entonces. Es difícil decir o precisar a quien debían Van Erkel y De Witte sus opiniones. No es probable que las tomaran de Zeger Bernard Van Espen, profesor de la Universidad de Lovaina, quien solamente empezaba por entonces a desarrollar estas nociones para uso exclusivo de este movimiento clerical. Ciertamente estas nociones no fueron compartidas por Pedro Codde y por lo que yo sé, no aparecen en la literatura contemporánea fuera de los escritos de estos dos protagonistas. La "Cleresie" o movimiento clerical jansenista era todavía un movimiento sin programa, una formación sistemática sobre la base de principios, iniciados probablemente con la fundación de un seminario en Amersfoort. Durante este período de incubación, los que no estaban de acuerdo con la

⁵ Véase mi artículo, *Clerisie en Staatsgezag. Het plakkaat van 17 augustus 1702*, en «Madelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome», IX, 3 (1957), pp. 163-189.

conducta del Papa hacia Codde, automáticamente se pusieron al lado de los portavoces, sin mayor preocupación por la teoría y sin ser muy conscientes de las consecuencias. Todo esto sucedió sin grandes dificultades, ya que nadie pensaba en la separación. Y así ellos se deslizaron naturalmente hacia una situación de cisma, cuando las circunstancias fueron favorables para este desarrollo, es decir, cuando se encontró un obispo dispuesto a transmitir el poder de ordenación al candidato de la "Cleresie", lo cual sucedió en 1723. Cuando se supo que 75, de los 396 clérigos seculares, por entonces en activo en Holanda, apoyaban al grupo⁶, éste se vio confirmado en su conducta; es imposible adivinar cuántos de ellos estaban convencidos también doctrinalmente.

A juicio del grupo de Utrecht la inculpación por la responsabilidad del Cisma recae sobre Roma. Cuando un cabildo elige a un obispo, ejerce un derecho y Roma no tiene otra opción que confirmar la elección. Roma, por otro lado, mantuvo que en Utrecht no había cabildo y que Utrecht reclamaba un derecho en pugna con el antiguo derecho nacional y los *Concordata Germaniae*. Utrecht, sin embargo, se aferró a la venerable tradición de solicitar la aprobación de Roma y mantener a la vez estrechas relaciones con los obispos y cabildos de las Iglesias vecinas. Pronto empezó Van Erkel a enviarles copias de sus escritos y a ponerles en guardia contra las presunciones o exigencias de Roma: "Tú estás implicado en este asunto y las llamas llegan ya a la pared medianera de tu casa" (*Iam tua res agitur, paries dum proximus ardet*). De este modo pone a la Iglesia de Utrecht al mismo nivel que las de Amberes, Malinas, Roermond, Colonia y Münster... Los obispos de estas sedes han sido tenidos al corriente con toda regularidad de las elecciones para la sede de Utrecht, al igual que el obispo de Roma. Por lo demás poco importa su reacción y el modo de ésta. Todo esto no aminoró la esperanza de Utrecht de recibir un número ingente de cartas, testimoniando la comunión y adhesión eclesiástica a su movimiento. Todas fueron publicadas en unos breves *Recueils de témoignage*. Aparte surgió la teoría de que, a pesar de todo, hubo contacto indirecto con Roma, concretamente a través de relaciones con los que todavía permanecían unidos a Roma.

Según Roma, la inculpación por la responsabilidad del Cisma recae sobre Utrecht. El primado del Papa quedó ya definido con toda claridad por el Concilio de Florencia de 1439, tanto que el Concilio de 1870 sólo tuvo que elaborar la fórmula. Ningún dogma ha encontrado oposición tan tenaz y prolongada, por razones de costumbre o de principio, ya que ningún dogma es tan repleto y fecundo de consecuencias y repercusiones en la esfera de los intereses temporales. Uno no puede menos

⁶ Así el vicario apostólico, Joan van Bijlevelt, en su informe de 1724; véase mi publicación *Romeinse bronnen*, IV (La Haya 1955), n. 810.

de recordar el nombramiento de los obispos. En general ha habido dos tendencias doctrinales en Europa durante siglos: en el norte, el Concilio de Florencia no fue aceptado generalmente como ecuménico, y siguió en pie la influencia de los Concilios de Constanza y de Basilea, en el sur, la doctrina acerca del primado se desarrolló plenamente. En Holanda ambas tendencias, la "galicana" y la ultramontana, cobraron vida al principio del siglo XVIII como acabamos de ver.

La actitud del Papa se vio determinada por las circunstancias.

En el caso de un príncipe, que considerase la religión como una tarea confiada a él por Dios o como un asunto de Estado, la táctica mejor era la de contemporizar. Imposible tolerar una forma de absolutismo frente a la suya. De hecho, entre los años 1648 a 1795, el Papa sólo nombraba directamente a los administradores eclesiásticos en tierras de misión, mientras que en el resto esto se hacía por los gobernantes, y a menudo a través de un concordato estipulado a costa de los cabildos locales. Pero todos los riesgos de ruptura de la unidad de la Iglesia desaparecieron, cuando Luis XIV empezó a repudiar la *Déclaration* de 1682 y José II revocó sus proyectos de reforma, forzado por la revolución de Brabante. Las autoridades de la Iglesia, sin embargo, inclinadas a una mayor independencia con respecto a Roma, tuvieron que apoyarse todavía en el poder secular si querían llevar algo a buen término. Cuando este apoyo falló, fue rehusado o revocado, quedaron expuestos a la condenación, como pudieron comprobarlo, por ejemplo Febronio, los arzobispos de las comarcas del Rhin y los Padres del Sínodo de Pistoia. De este modo es verosímil que muchos de los simpatizantes con la "Cleresie" a lo largo del siglo XVIII tuvieran buenos motivos para no seguir su ejemplo. De hecho el galicanismo en ninguna parte condujo al Cisma, salvo el caso de Utrecht.

La Iglesia de Utrecht y la Compañía de Jesús —curiosa coincidencia— comparten el notable privilegio de mantener una independencia sin la desaprobación del Papa, por este recurso al apoyo del Estado.

Particularmente en el caso de la Iglesia de Utrecht el peso de esta situación difícil recayó principalmente sobre los "protégés". El Papa jamás estaría dispuesto a dejar el nombramiento de un Vicario para Holanda en manos de un poder protestante con el que nunca había tenido relaciones. Tan pronto como se solicitara de él la aprobación de un candidato, inmediatamente habría de pensar en una excomunión. Aparte otras consideraciones, que el Papa pudiera tener, el espíritu de la época coincidía con el espíritu del absolutismo, la gente pensaba en términos de autoridad y de sometimiento. Al principio del conflicto mucho se escribió sobre si habría que obedecer al Papa o al Estado. Sin el menor tubeeo Van Erkel y De Witte optaron por el Estado.

Cuando Van Erkel tomó a la Iglesia de los cinco primeros siglos como norma y la Iglesia de los primeros diez siglos como la norma aceptada por la Unión de Utrecht, no hubo real diferencia puesto que en ambos casos él quiso significar la Iglesia cristiana indivisa. Sirvió de modelo la polémica contemporánea inter-confesional. Y fue cosa corriente en los años de Van Erkel cuando Bossuet estigmatizaba todo cambio en materia religiosa como error en sus *Variations*; cuando Nicole hizo lo mismo desde otro punto de vista en su *Perpétuité de la foy*, y ambos fueron imitados por el tercer "Padre de la Iglesia" de Utrecht, Hugo van Heussen⁷. Adoptando como norma una actitud de firmeza, la "Cleresie" de principios del siglo XVIII rechazó toda evolución en la doctrina o en la disciplina como síntoma de degeneración y aspiró a remediar la situación por una vuelta al pasado. El hecho de que durante la Edad Media la enseñanza acerca de la función del obispo quedara oscurecida por la enseñanza acerca del papado puede explicarse por una continua decadencia en el *status* episcopal. Cuando finalmente el yelmo y la espada fueron sustituidos por la mitra y el báculo era demasiado tarde para cancelar el pasado. Mientras a lo largo de la época del absolutismo, que dejó sus huellas, los defensores del Primado se orientaron en dirección a la infalibilidad cayeron en sospecha de camaradería con la herejía todos aquellos que arriesgaron alguna frase amable en favor del Colegio Apostólico y del puesto del obispo en la Iglesia universal y local. A los ojos de los ultramontanos, Bossuet, por ejemplo, no tenía nada de inocente, por no mencionar episcopalistas convencidos tales como Van Espen y Febronio. Pero, cuando la doctrina acerca de las prerrogativas papales alcanzó su ápice en 1870, se hizo bien clara la dirección en la que habría de desarrollarse el pensamiento teológico acerca de la colegialidad de los obispos.

P. POLMAN

⁷ F. Van Staden (H. Van Heussen), *Handt- en huysboek der Katholyken, waarin de voorgaamste geloofsstukken verdedigd worden* (Leiden 1703), p. 67-75 y 584-850.

PENSADORES CRISTIANOS Y MARXISTAS EN DIALOGO

La tarde del 29 de abril de 1965, comenzó en Salzburgo un congreso de tres días, al que invitaba la Paulus-Gesellschaft y que R Garaudy (Director del Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas de París) calificó de primer gran coloquio entre cristianos y marxistas. El tema de este congreso "Cristianismo y Marxismo hoy" despertó tal interés en la opinión pública ya semanas antes de su apertura que la Paulus-Gesellschaft se vio obligada a abrir la clausura en que suelen de ordinario desarrollarse sus reuniones para corresponder a los muchos ruegos de personas que querían tomar parte en ésta como invitados o como corresponsales de prensa.

Este congreso de la Paulus-Gesellschaft, que quería reunir a marxistas y cristianos para un diálogo a escala internacional, no había sido pensado como una reunión política, sino como diálogo de pensadores y debía responder al carácter de la Paulus-Gesellschaft, que a lo largo de los diez años de su existencia se ha considerado siempre a sí misma como un foro libre de discusión y comunicación. Pensadores cristianos y marxistas habían aceptado el ruego de —olvidando por un momento la dura realidad de la acción política— dialogar públicamente sobre la cuestión de si el Cristianismo y el Marxismo son realmente tan irreductiblemente opuestos entre sí —al menos teóricamente— como parecen estarlo hasta ahora. Los temas especiales de estos días eran: el hombre y la religión, el futuro de la humanidad, coexistencia ideológica.

No faltaron objeciones de dirigentes de la Iglesia y de los Partidos, en los países del Este y en los occidentales, que tenían esta reunión por poco oportuna, utópica o condenada al fracaso. Pero todas estas objeciones, tomadas de la dura realidad política y que no deben ser desdeñadas, fueron superadas, por una parte, por la profesión de fe de la Paulus-Gesellschaft en la ciencia, la humanidad y el respeto del hombre, que obligan al hombre mismo —si no quiere renunciar a su último fin— a dar razón de sí como ser pensante, por otra, por la necesidad incondicionada, principalmente de los científicos, dentro de la sociedad,

* Responsables de esta sección: Secretariado General de «Concilium», en colaboración con Katholiek Archief, Amersfoort (Holanda).

de una mejor información mutua que (junto con otros factores éticos) impida un análisis erróneo de la situación actual y una falsa previsión del futuro.

El desarrollo de la reunión hizo ver que la Paulus-Gesellschaft con su invitación al diálogo no podía constituir más que un comienzo. Abundaron con exceso los monólogos paralelos, preparados de antemano en un estudio llevado a cabo desde las propias posiciones. En largos momentos de la reunión faltaron la flexibilidad y la espontaneidad que dan a un diálogo colorido y peso. Quien haya escuchado las muchas comunicaciones, de distinta calidad, que leyeron los representantes del marxismo y el cristianismo, no se quejará por el hecho de que en Salzburgo —al menos públicamente— no haya habido (todavía) verdadero diálogo. Se hizo patente el abismo que separaba a los conferenciantes ya en el campo de la terminología. También se vio claramente que no son los monólogos aclaratorios los que encierran posibilidades para establecer contacto con el futuro, sino —supuesto que sean posible— las reuniones de trabajo periódicas de pequeños grupos de especialistas. Podrían servir de modelo para estos contactos los grupos de trabajo ecuménicos preconciliares. La disposición a tomar parte en semejantes sesiones de trabajo en el silencio y el retiro sería además una prueba de toque de la sinceridad de los que airean en los grandes congresos públicos sus buenas disposiciones para el diálogo.

DR. W. BRÖKER

2

UNA "SOCIETAS LITURGICA" EN PROCESO DE FORMACION

Del 22 al 26 de marzo de 1965, un grupo de teólogos y eclesiásticos europeos y americanos se reunieron para estudiar y discutir diversas cuestiones litúrgicas en la casa de la Comunidad de Grandchamp, cerca de Neuchâtel (Suiza). Los iniciadores europeos eran el Rvdo. Wiebe Vos (Rotterdam), editor de "Studia Liturgica" desde sus comienzos en 1962, y el Prof. J. J. von Allmen, profesor de teología práctica en la Universidad de Neuchâtel. Por parte norteamericana, la responsabilidad principal recaía sobre el canónigo H. Copeland, director del recién fundado

Centro Mundial de Estudios Litúrgicos en Boca Ratón (Florida) La asistencia era por invitación, y la lista de participantes incluía anglicanos un baptista, católicos, luteranos, metodistas, ortodoxos y reformados

La conferencia tenía un tema de estudio y una tarea práctica promover la discusión sobre la iniciación cristiana y organizar una colaboración continuada en cuestiones referentes a la investigación y la vida litúrgica

Sobre la iniciación cristiana fueron presentadas y discutidas las siguientes ponencias

1) Relación entre el bautismo, la "confirmación" y la eucaristía en la Iglesia prenicena desde un punto de vista histórico (Geoffrey Wainwright, Iglesia metodista Inglaterra)

2) El rito de iniciación en la Iglesia ortodoxa siria de la India, desde el punto de vista teológico (Dr Paul Verghese, Iglesia ortodoxa siria)

3) La teología de la confirmación en relación con el bautismo y la eucaristía tendencias recientes en las Iglesias reformadas suizas (Pastor Richard Paquier Federación de la Iglesia protestante suiza)

4) La teología de la confirmación en relación con el bautismo y la eucaristía tendencias recientes en el catolicismo (Prof Dr Th Visman, Iglesia católica, Países Bajos)

5) Confirmación problemas y experiencias en la Iglesia evangélica alemana (Pastor Walter Lotz, Iglesia evangelica de Alemania)

6) Confirmación problemas y experiencias en la Iglesia de Inglaterra (Dr Gilbert Cope, Iglesia de Inglaterra)

Entre otros temas y proyectos para estudio y trabajo en común se sugirieron los siguientes

a) La presencia de Cristo en la liturgia de la palabra, el sacrificio eucarístico, el lugar de Maria en el culto, la conmemoración de los santos y los difuntos, teología del sacerdocio, disposición arquitectónica del culto, el ministerio de la Iglesia a los enfermos, liturgia y misión, liturgia y sociedad, significado y práctica de la penitencia, relación entre liturgia y "doctrina", una teología total centrada en la liturgia la música litúrgica, glosolalia, improvisación y silencio en el culto, la indigenización del culto, lugar y función de la formación litúrgica en los seminarios, incluyendo la confección de adecuados libros de texto

b) Estudio ecumenico del leccionario y calendario con miras a un posible acuerdo en su empleo, colaboración en el servicio litúrgico diario y en la oración eucarística una revisión protestante de la cuestión de la regularidad en la celebración eucarística

Durante la asamblea los asistentes intervinieron en diversos actos de culto Tomaron parte con las religiosas de Grandchamp en su oficio diario las completas se rezaban cada noche, cada mañana se celebraba

la eucaristía, el primer día la *Misa evangélica* (*Evangelische Messe*) según la *Michaelsbruderschaft*, el segundo día la misa católica según la reforma del Vaticano II, el tercer día el rito experimental de Birmingham. En "Studia Liturgica" 3 (1965) se publicará una crónica de la conferencia junto con varias ponencias de la misma.

Con respecto a la continuación de una obra litúrgica, la asamblea resolvió crear una *Societas Liturgica* para "promover el diálogo ecuménico en torno al culto, basado en una sólida investigación y con la perspectiva de renovación y unidad". La elaboración detallada de una constitución quedó encomendada a una comisión de quince miembros, que se reunió en Estrasburgo el 31 de mayo y 1 de junio. Entre otras cosas se acordó que "el objetivo de la Societas será el fomento del estudio y la práctica litúrgica con ayuda de los medios adecuados, tales como intercambio de información, congresos, etc." (Art. 3). El primer congreso mundial ecuménico sobre estudios litúrgicos, organizado por la *Societas Liturgica*, se celebrará en Oxford del 12 al 16 de septiembre de 1966. Para inscripciones y ulteriores informes, conviene dirigirse al Pastor Wiebe Vos, Mathenesserlaan 301 c, Rotterdam, Holanda.

PROF. DR. TH. VISMANS, op

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

AUGUST FRANZEN

Nació el 12 de febrero de 1912 en Wuppertal Ordenado sacerdote el 4 de febrero de 1937, pertenece a la archidiócesis de Colonia Es doctor en teología, licenciado en derecho canónico y diplomado en paleografía, títulos que obtuvo respectivamente en la Universidad de Bonn, en la Universidad Gregoriana de Roma y en la Escuela Paleográfica Vaticana Ha desempeñado los cargos de capellán (1937-1945) repetidor en el Convicto Teológico de Bonn (1945-1946, 1948-1949), asistente en la Facultad Teológica de Bonn (1949-1956) y profesor en esta misma ciudad (1957-1960) Actualmente es profesor de historia de la Iglesia en Friburgo de Bisingia Ha publicado *Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern* (Arzobispado de Colonia 1941), *Die Kölner Archidiakone* (Munster 1953), *Ambrosius Catharinus P., Apologia pro Veritate*, en colaboración con J Schweizer (Munster 1956) y *Das Konzil von Konstanz*, en colaboración con W Muller (Friburgo 1964) Colabora en las revistas "Romische Quartalschrift", "Annalen für den Niederrhein", "Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft" y "Revue d'Histoire Ecclésiastique"

GIUSEPPE ALBERIGO

Nació en Varese el 21 de enero de 1926 En 1948 obtuvo en la Universidad Católica de Milán el título de doctor en jurisprudencia Es profesor auxiliar de historia de la Iglesia, profesor de filosofía en la Universidad de Florencia y secretario del Centro de Documentación en el Instituto de Ciencias Sociales de Bolonia Sus principales obras son *I vescovi italiani al Concilio di Trento* (Florencia 1959), *La riforma protestante* (Milán 1959), *Le confraternite dei Flagellanti nei secoli XV e XVI*, *La giurisdizione universale dell'episcopato* Colabora en "Revue

d'Histoire Ecclésiastique", "Ephemerides Theologicae Lovanienses", "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" y "Rivista Storica Italiana."

RENÉ RÉMOND

Nació en 1918 (30 de septiembre) en Lons-le-Saunier (Jura). Hizo sus estudios especiales en la Escuela Normal Superior, consiguiendo los títulos de profesor agregado de Historia y doctor (1959). Es profesor de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de París y director de estudios e investigación en la Fundación Nacional de Ciencias Políticas. Entre sus publicaciones se cuentan *La Doire en France. De la première Restauration à la V^e République*, *Histoire des États Unis*, *Les États Unis devant l'opinion française (1815-1852)*, *Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et Bourges (1896-1900)*, *Les forces religieuses et les attitudes politiques dans la France depuis 1945*. Cuentan con colaboraciones suyas las siguientes revistas: "Revue Française de Science Politique", "Cahiers d'Histoire", "Revue de l'Action Populaire" y "Recherches et Debats".

BRIAN TIERNEY

Nació el 1 de mayo de 1922 en Scunthorpe (Inglaterra). Tras varios cursos seguidos en la Universidad de Cambridge, obtuvo los títulos de bachiller en artes (1948) y doctor en filosofía (1951); es también doctor *honoris causa* en teología por la Universidad de Upsala. Ha sido instructor (1951-1953), profesor auxiliar (1953-1957) y profesor agregado en la Universidad Católica de Washington (1957-1959). En la actualidad es profesor de historia medieval en la Cornell University y presidente de la American Catholic Historical Association. Es autor de *Foundations of the Conciliar Theory* (1955), *Medieval Poor Law* (1959) y *The Crisis of Church and State, 1050-1300* (1964).

ANTON GERARD WEILER

Nació el 6 de noviembre de 1927. Estudió en la Facultad de Filosofía del Berchmanianum de Nimega y en la Universidad Católica de la misma ciudad. Pasó luego a l'École des Chartes y a l'École des Hautes Études de París. Y alcanzó los títulos de licenciado en filosofía (1952) y doctor en letras, sección de historia (1962). Desempeña los cargos de asistente de investigación en el Instituto de Historia Medieval de Nimega y de profesor en el Instituto Católico de Tilburg. Entre sus publicaciones hemos de señalar *Kerkgeschiedenis van Nederland*, I: Mid-

deleenwen, en collaboración con L. J. Rogier, O. de Jong y C. Mönnich; *Hollandse missie of Hollandse Kerk*?, aparecido en "Archief voor de gesch. der Kath. Kerk in Nederland" 4 (1962), pp. 185-231. Colabora en la revista "Cahiers de civilization médiévale" (Poitiers).

PONTIEN POLMAN

Nació en Amsterdam el 20 de agosto de 1897 y fue ordenado sacerdote en 1922 como miembro de la Orden Franciscana. Cursó estudios en la Universidad de Lovaina, obteniendo los títulos de doctor (1927) y maestro (1932) en teología. De 1927 a 1954 fue profesor de historia eclesiástica en Alverna. De 1950 a 1962 estuvo encargado por el gobierno de la publicación de fuentes románicas. Ha publicado principalmente *L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (Gembloux 1932); *Romeinse bronnen* (La Haya, III: 1952; IV: 1955); *Romeinse bescheiden* (La Haya, I: 1959; II: 1963). Ha colaborado en "Revue d'Histoire Ecclésiastique" y "Archief voor de gesch. der Kath. Kerk in Nederland".

ROGER AUBERT

(V. Concilium n. 1)

HILAIRE MAROT

Nació el 14 de octubre de 1920 y es benedictino. Cursó estudios superiores en la Universidad de París y en el Colegio de san Anselmo de Roma. Se halla en posesión de licenciaturas en teología y en historia. Ha publicado artículos en diversas revistas y colecciones y actualmente es colaborador de "Irenikon".

HERMANN TÜCHLE

Nació en Esslingen el 7 de noviembre de 1905. Ordenado en 1930, pertenece a la diócesis de Rottenburg. Estudió en la Universidad de Tübinga y es doctor en teología desde 1937. Ha sido párroco, profesor auxiliar en la Facultad de Tübinga, "Dozent" en esta misma ciudad y profesor en Paderborn. Desde 1952 es profesor de historia de la Iglesia en Munich. Es editor de *Die eine Kirche* (publicado en memoria de J. A. Moehler) (1939). Personalmente ha publicado *Kirchengeschichte*, en colaboración con Bihlmeyer (1960-62), *Kirchengeschichte Schwabens*

(1950-54), *Acta S C de Propaganda Fide Germaniun spectantia* 1622-1649 (1962) y *Geschichte der Kirche* (1965), volumen III de la *Nueva Historia de la Iglesia* que publica Ediciones Cristiandad. Se honran con su colaboración las revistas "Tubinger Theologische Quartalschrift", "Theologie und Glaube", Munchner Theologische Zeitschrift", "Historisches Jahrbuch" y "Archiv fur mittelhheinische Kirchengeschichte"

JACQUES FONTAINE

Nació el 25 de abril de 1922 en Les Lilas (Seine). Se especializó en la Sorbona, École des Hautes Études Hispaniques. En 1957 obtuvo el grado de doctor en letras. Ha sido profesor agregado de letras en Caen, ocupando diversos cargos docentes en esta localidad hasta llegar a profesor titular. Desde 1958 es profesor de lengua y literatura latinas en la Sorbona. Su primera publicación fue la tesis doctoral *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Hizo luego una edición crítica *Traité de la nature d'Isidore de Séville*. De 1960 a 1964 aparecieron varios artículos suyos sobre Isidoro de Sevilla, Sulpicio Severo y Prudencio. Ha colaborado en la parte de "Antiquité" de la *Histoire spirituelle de la France*. Es de citar también el informe sobre *L'Église et la conversion du monde*, presentado en las jornadas universitarias católicas de 1961. Colabora en "Revue des Études Latines", "Revue des Études Anciennes", "Revue d'Histoire des religions", "Revue d'Histoire Ecclésiastique", "Latomus", "Studi Medievali", etc.

* * *

LUIS SALA BALUST "IN MEMORIAM"

El 12 de junio de 1965 falleció en Salamanca Luis Sala Balust, rector de la Universidad Pontificia y miembro de nuestra sección "Historia de la Iglesia". Al parecer, padecía una enfermedad renal incurable. Sin embargo, hasta unas pocas horas antes de morir trabajó tan intensamente como acostumbró a realizar a lo largo de su vida. Había sido nombrado rector magnífico nueve meses antes de su muerte. Era profesor ordinario de Historia Moderna de la Iglesia en la Facultad de Teología de Salamanca.

Su historial académico ha sido brillantísimo. Nacido en Barcelona el año 1922, y ordenado sacerdote en la Hermandad de Operarios Diocesanos en 1945, obtuvo el doctorado teológico sobre San Juan de Ávila el año 1948 en Salamanca. Se especializó en Historia de la Iglesia en Roma,

donde presentó sus tesis sobre la reforma de los Colegios Universitarios de España. En la Facultad de Filosofía y Letras de Valladolid hizo un nuevo doctorado sobre los Colegios de la Universidad de Salamanca. Era uno de los mejores historiadores de la Iglesia en España; su amplitud de horizontes le hizo ser sensible a los diversos movimientos pastorales y teológicos modernos. Experto del Concilio, fue uno de los que mejor captó la problemática conciliar; editó críticamente una docena de obras relativas a Juan de Avila y a los Colegios Mayores de Salamanca. Era considerado como un excelente profesor, y siempre resplandeció por su espiritualidad sacerdotal, por su constancia en el trabajo y por su trato sencillo y afable. La muerte le sorprendió dedicado profundamente a la tarea de encauzar la orientación eclesiástica de la Universidad Pontificia de Salamanca a la luz de las directrices del Vaticano II.