

## Más acerca del decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden

---

No hace mucho nos propusimos hacer ver, en esta revista (1), que el decreto de Eugenio IV para los armenios, en su parte sacramental, no contiene una declaración doctrinal de la Iglesia, sino una instrucción doctrinal práctica, según la enseñanza más común de los teólogos, sin declaración oficial de doctrina. Es decir, nos propusimos demostrar la verdad de la declaración dada por la Comisión de la Propaganda, cuando, después de las deliberaciones que mediaron desde el 24 de abril de 1636 a marzo de 1640, para examinar el Euilogio de los griegos, que de nuevo quería editar, hizo constar que la *Instructio ad Armenos*, en su parte sacramental, no contiene una definición de fe, sino una instrucción práctica (2).

Casi al mismo tiempo que nuestros artículos aparecieron en público dos obras, en las cuales se defiende que el decreto de Eugenio IV contiene una declaración doctrinal; pero con la diferencia de que en la una el erudito profesor del seminario de Brujas DE SMET (3) sostiene que, si bien es un acto del magisterio de la Iglesia, no es, con todo, un acto del magisterio infalible de la misma, de suerte que a él se debe de nuestra parte un asentimiento religioso, aunque no irreformable (4). En la otra obra, el celebrado profesor del Angélico, R. P. HUGON, O. P. (5), intenta probar que el decreto de Eugenio IV, en su parte sacramental, no sólo es un acto dogmático propio de un concilio, sino que manifiesta una verdad acerca de los sacramentos, encerrando un juicio inmutable, «*quo traditur veritas sacramentorum*

---

(1) ESTUDIOS ECLESIÁTICOS (1925), pp. 138-153; 237-250.

(2) *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1901), p. 562.

(3) *Tract. dogmatico-moralis de Sacramentis in genere*, etc., edit. 2.<sup>a</sup>, p. 7 y 8 nota (Brujas, 1925).

(4) Cf. SCHULTES, O. P., *De Ecclesia Catholica* (París, 1926), p. 618.

(5) *Tractatus dogmatici*, vol. V, pp. 510-515 (París).

modo inmutabili». Como se ve, el P. Hugon no se contenta con que la mencionada instrucción sacramental del decreto para los armenios sea una declaración doctrinal, sino que pretende dejar asentado que es un acto dogmático infalible. De donde se infiere que, según este parecer, hemos de creer con fe divina y católica, o por lo menos con fe eclesiástica, cuanto se contiene en dicha instrucción sacramental (1). Este artículo de la obra del P. Hugon apareció exactamente con las mismas palabras en la revista del colegio de Alberoni, de Placencia, *Divus Thomas* (2). Las mismas ideas, aunque más concisamente, repitió dicho autor en una nota aparecida el año pasado en *Revue Thomiste* (3), como réplica o comentario a mis artículos, aparecidos en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, acerca de esta materia. Ya contestamos a esta nota, por julio, en esta revista (4), y así apenas habrá que hacer aquí alusión alguna a ella.

Poco antes de nuestro primer artículo en esta revista, sobre el decreto de Eugenio IV para los armenios, apareció en la revista *L'Ami du clergé*, de Langres, una crónica de teología (5), cuya cuarta parte la dedica el autor, anónimo, a investigar la autoridad de dicho decreto. Rechaza la idea del cardenal BILLOR, de que este sea un acto del magisterio extraordinario de la Iglesia. A su entender, el decreto de Eugenio IV es un acto del magisterio ordinario, pero que contiene a la vez una *declaración oficial de la doctrina católica acerca de los sacramentos*.

Recientemente J. P. VERHAAR, sucesor de Van Noort en la cátedra de teología del seminario, en su *Tractatus de Sacramentis* (6), defiende que el *Decretum pro Armenis*, si bien no puede llamarse un documento infalible, con todo, es un documento del magisterio auténtico a quien hay que seguir en todo.

Tratándose de un punto de teología de tanta importancia, pues de él depende la solución de varias otras cuestiones doctrinales, me ha parecido serfa conveniente examinar y precisar más el alcance de las razones que se dan por una y otra parte, a fin de aclarar lo más que se pueda la verdad.

(1) Cf. SCHULTE, pp. 616, 617.

(2) (1925), pp. 474-482.

(3) (1926), pp. 263-266.

(4) ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, (1926) pp. 327-332.

(5) (1925), pp. 161-178.

(6) T. II, pp. 151-153 (Hilversum, 1926).

## A]—EXAMEN DE LOS ARGUMENTOS CONTRARIOS A NUESTRA TESIS

DE SMET, *De Sacramentis in genere*, p. 7, 8.

VAN NOORT-VERHAAR, *Tractatus de Sacramentis*,

*t. II, pp. 151-153.*

DE SMET asienta la proposición de que este documento no es un acto de magisterio infalible, y lo prueba con diversas razones. De donde saca como consecuencia, que será un acto de magisterio de la Iglesia, concerniente a la *seguridad de la doctrina*. Esto es, afirma que contiene un *juicio doctrinal de la Iglesia*, impuesto por la misma, aunque no está revestido propiamente de la prerrogativa de la infalibilidad. Mas esta consecuencia no es evidente, ni mucho menos, pues de la misma proposición antecedente de este entimema deducía VAN NOORT (1) que la parte quinta del decreto no es más que un «esquema de instrucción práctica», o como si dijéramos, un compendio de doctrina cristiana concerniente a los sacramentos, aprobado, ciertamente, por el Papa y el Concilio de Florencia, mas sin declaración alguna doctrinal acerca de todas y cada una de las verdades en ella contenidas. Si, pues, de aquel antecedente se puede sacar una u otra consecuencia, a saber, o que es una declaración doctrinal no infalible, o que es una mera instrucción práctica doctrinal, sólo estudiando históricamente cuál debió de ser la mente de Eugenio IV y de aquel Concilio, y no con razones apriorísticas, se podrá inferir la verdadera consecuencia de cuál sea el carácter de aquella doctrina sacramental.

En el tomo II del *Tractatus de Sacramentis*, que de los apuntes o notas de VAN NOORT acaba de publicar VERHAAR, se dice (2) que el *Decretum pro Armenis* no es un documento infalible; mas, con todo, saca de él Verhaar la única razón para probar que en la materia del Presbiterado se requiere esencialmente la entrega de los instrumentos. Realmente no entendemos cómo se juntan estas dos cosas: que la Iglesia cambiara la materia esencial del presbiterado en una declaración oficial de doctrina (*documentum magisterii authenticī*), y que, esto no obstante, el documento no sea infalible. ¿Puede admi-

(1) *Tractatus de Sacramentis*, t. I, p. 24, edit. 3.<sup>a</sup> (Bussum, 1919).

(2) p. 151.

tirse que la Iglesia promulgue un decreto doctrinal autoritativo, cambiando la materia esencial de algún sacramento, con la contingencia de que, tal vez, nada haya cambiado por no ser el decreto infalible? Si, pues, se admite que el *Decretum pro Armenis* no es un documento infalible, creemos que tampoco será un decreto doctrinal de la Iglesia autoritativo, sino una instrucción práctica, aprobada en general por la misma. Mas, concedido esto, tanto vale su autoridad en el punto concreto de la materia esencial del Presbiterado, cuanto valían las razones que alegaban entonces los teólogos en pro de esta sentencia.

HUGON, *Tractatus dogmatici volumen quintum*, p. 509-514.

El P. HUGON, que se propuso tratar más largamente la cuestión presente, intenta probar su tesis por partes. En la primera quiere hacernos ver que el decreto de Eugenio IV es un acto dogmático, propio de un Concilio (se entiende Ecuménico), es decir, un acto del magisterio de la Iglesia. En la segunda pretende demostrar que es un acto en el cual se enseña la verdad acerca de los sacramentos, encerrando un juicio inmutable. El P. HUGON hace hincapié en esta segunda parte principalmente, y apenas se entretiene en probar la primera, pues evidentemente sus tiros se dirigen contra el cardenal VAN ROSSUM (1), que de grado concede la primera parte. Este eminentísimo purpurado se puso a demostrar de propósito que la Iglesia ninguna potestad tiene para cambiar la materia y forma de los sacramentos (2), para de ahí deducir que, puesto caso que el decreto es una declaración doctrinal, no puede ser un acto del magisterio infalible, ya que se contiene en lo tocante al sacramento del Orden una falsedad. Por esto, sin duda, el P. HUGON pone todo su conato en probar, en proposiciones sucesivas, que la Iglesia puede cambiar la materia específica de algunos sacramentos, sin inducir mutación en la substancia, y que la Iglesia quiso usar de esta potestad al determinar que la imposición de las manos que fué en otro tiempo, y es aún para los orientales, la sola materia del sacramento del Orden, no perteneciera ya más a la esencia de la ordenación sagrada, sino solamente la

(1) *De Essentia Sacramenti Ordinis* (Friburgo, 1914).

(2) *Ibid.*, p. 187-195.

entrega de los instrumentos, que en adelante habría de ser la única materia esencial para la Iglesia latina.

Puesta la primera parte, esto es, que la instrucción sacramental de Eugenio IV es una declaración oficial de doctrina, la segunda parte, a saber, que dicha declaración doctrinal ha de ser un acto del magisterio infalible, creemos que fluye como legítima consecuencia de la primera. Pues dicha declaración doctrinal habría sido dada por un Papa en la circunstancia solemne de un Concilio Ecuménico, y para incorporar al seno de la Iglesia el sector de los armenios. Mas ¿ha demostrado el P. HUGON la primera parte, que viene a ser el antecedente de este entimema? Opinamos sinceramente que no. Y precisamente porque la consecuencia de este argumento lleva a una proposición encerrada en el consecuente, que es negada actualmente por la mayor parte de los teólogos, por ahí podía ya barruntar dicho autor que no estaría sobrado de evidencia el antecedente, o sea, la primera parte de su argumentación.

Efectivamente; ¿qué razones aduce el P. HUGON para probar que dicha parte del decreto para los armenios es un acto dogmático? No hemos sabido reconocer sino dos (1). La primera dice que se trata aquí no de un mero acto pontificio, sino del acto de un Concilio Ecuménico, promulgado bajo la presidencia del Papa y en sesión solemne. Confesamos no entender el alcance de esta proposición, pues en los concilios no sólo se promulgan cánones doctrinales, sino también disciplinares. Y que en este decreto no todo su contenido sean declaraciones dogmáticas, lo indican claramente, en primer lugar, la parte 8.<sup>a</sup> del mismo, que no encierra sino materia disciplinar, respecto a la fecha en que deben celebrarse ciertas festividades; y, en segundo lugar, el final del mismo decreto, en el cual oportunamente se pusieron aquellas palabras: «*praedicti Armenorum oratores, nomine suo et sui patriarchae et omnium Armenorum, hoc saluberrimum synodale decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis, omnemque doctrinam in ipso descriptam...* cum omni devotione et obedientia acceptant, suscipiunt et amplectuntur». No parece, pues, que del hecho de ser un documento un acto de concilio, aunque sea el de Florencia, se deduce ya que tenemos una declaración doctrinal.

---

(1) *Ibid.*, p. 511.

La segunda razón alegada por el P. HUGON es la de que encabezan la instrucción doctrinal de Eugenio IV ciertas frases, que denotan se trata en ella de dar una declaración doctrinal. He aquí el párrafo aludido: «Ecclesiasticorum sacramentorum *veritatem* pro ipso-  
rum Armenorum, tam *praesentium* quam *futurorum* faciliore doc-  
trina, sub hac brevissima redigimus formula.» La fuerza está, pues,  
en que Eugenio IV dice expresamente haber reducido a fórmula bre-  
ve *la verdad* acerca de los sacramentos de la Iglesia, y esto para la  
instrucción de los armenios *presentes y futuros*, esto es, de todos  
tiempos.

A esto replicamos que no creemos necesario repetir aquí lo que ya expusimos largamente en esta misma revista (1), a saber, que estas palabras de Eugenio IV no son señales suficientes para denotar que la instrucción sacramental de que tratamos es una declaración doctrinal, ya que estas y otras frases semejantes, y repetidas con én-  
fasis, se encuentran en la Constitución que el 14 de junio de 1761  
envió Clemente XIII a los patriarcas, primados, arzobispos y obispos  
de la Iglesia, encomendándoles el uso del Catecismo Romano, com-  
puesto según el encargo del Concilio de Trento. Y, con todo, nadie  
se atreverá a decir que pretendió Clemente XIII dar en la Constitu-  
ción *In Dominico agro* una delaración doctrinal de todas y cada una  
de las proposiciones que se encierran en el Catecismo Romano.

El P. HUGON, antes de establecer la mencionada tesis, dice que los  
adversarios de ella la rechazan «quia contendunt Instructionem ad  
Armenos esse tantum decretum Eugenii IV, vel mere disciplina-  
re» (2). Y en la primera nota que está al final de la página cita unas  
palabras del P. GALTIER, S. J., quien en su artículo *Imposition des  
mains* del *Diccionario de Vacant*, afirma que hoy día es indiscutible  
este doble carácter del decreto: conciliar y también dogmático. Que  
realmente sea este documento conciliar, no creo que hoy se ponga en  
duda. Mas, respecto a su carácter dogmático, hay que distinguir qué  
se entiende por documento dogmático. Pues si por tal se tiene todo  
aquel cuyo *objeto material* es doctrina cristiana enseñada en la Ig-  
lesia, concedemos que este decreto es dogmático. Mas de aquí nada  
puede deducir el P. HUGON en pro de su tesis, pues siempre que la

(1) ESTUDIOS ECLESIASTICOS (1925), pp. 247-249.

(2) Ibid., p. 510.

Santa Sede envíe a toda la Iglesia, o a una en particular, una instrucción doctrinal aprobada por ella en general, y recomendada por una Constitución por el estilo de la *In Dominico agro* de Clemente XIII, habrá documento dogmático en este sentido lato, sin que ello implique la declaración doctrinal de todas y cada una de las proposiciones contenidas en el documento eclesiástico. Si, empero, se entiende por documento dogmático aquel cuyo *objeto formal* es una doctrina que la Iglesia, ya sea en forma solemne, ya en forma de magisterio ordinario, enseña a todos los fieles como de fe divina o de fe eclesiástica, o también una doctrina que la Iglesia, no definitivamente, sino autoritativamente, impone a todos los fieles, fundándose en su divina autoridad; en este sentido negamos que la instrucción sacramental del decreto para los armenios sea un documento dogmático, mientras no se pruebe. Y las razones que alega dicho Padre no parece que lo demuestren.

El P. HUGON, para corroborar su tesis de que la única materia esencial del sacramento del Orden es para la Iglesia latina la entrega de los instrumentos, no se contenta con afirmar que el *Decretum pro Armenis* es un acto dogmático, sino que intenta probar la tesis de que la Iglesia ha cambiado la materia esencial del sacramento del Orden para los que pertenecemos al rito occidental. ¿Cuándo se hizo este cambio? No lo dice aquí explícitamente. Mas ya se infiere que, según él, debió de acontecer la mutación antes del Concilio de Florencia, pues apela al testimonio de Santo Tomás. En su nota de *Revue Thomiste* (1), empero, dice sin rodeos que este cambio se había realizado ya antes del Concilio de Florencia. Estas son sus palabras: «Le rédacteur des ESTUDIOS (se refiere a mis artículos anteriores publicados en esta revista), perd bien inutilement sa peine à prouver que la matière de l'Ordre n'a pas été changée au concile de Florence. Qui donc a soutenu cela? Le changement était accompli de puis long temps. De même que, pour la coutume, les actes particuliers se multiplient et se renouvellent jusqu'à ce que la pratique, enfin, devienne loi, ainsi, dans le cas présent, la tradition des instruments, peu à peu introduite, a fini par prévaloir, et l'Eglise, sanctionnant la pratique, l'a imposée enfin comme obligatoire et a voulu cette tradition comme matière essentielle.» Sin duda que le chocaba al P. HUGON la idea de que

1) ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, p. 264.

un Papa cambiara la materia del sacramento del Orden para la Iglesia latina, en un documento dirigido a una fracción de la Iglesia de Oriente, y creyó haber hallado el expediente para solventar la dificultad, diciendo que el cambio se había efectuado antes. Vamos a ver ahora, siquiera ligeramente, si hay siquiera un asomo de probabilidad de que el tal cambio se hubiera ya realizado a la hora de abrirse el Concilio de Florencia.

Por de pronto es claro que tal transformación no pudo verificarse, ni en el siglo XI, ni en los siglos anteriores a éste, pues en este tiempo los autores, generalmente, no hablan sino de la imposición de las manos al tratar del sacramento del Orden.

Tampoco pudo realizarse el cambio en el siglo XII, pues entonces por primera vez comienzan los autores a mencionar la entrega de los instrumentos, y, como lo nota el cardenal VAN ROSSUM (1), ni todos hablan de ella, ni en el mismo sentido. Honorio de Autún, Ricardo de Cantorbery, Pedro Cantor y Hugo de Ruán, sólo mencionan la imposición de las manos. Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y cierto anónimo posterior al Maestro de las Sentencias, si bien hacen conmemoración de la entrega de la patena y el cáliz, expresamente dicen que ella *explica* la potestad dada por la imposición de las manos. Así, para no citar más que un ejemplo, PEDRO LOMBARDO, en su comentario a la *Ep. I ad Tim.*, 4, 14, dice: «*Impositio manuum dat presbyterium ordinato*» (2). Y al hablar de los presbíteros en *Lib. Sent.*, dist. 24, n.º 9, se expresa así: «*Cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligent se accepisse gratiam consecrandi... accipiunt etiam calicem cum vino et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi*» (3). Es verdad, con todo, que algún escritor de este siglo, como Esteban BAUGÉ (Stephanus de Balgiaco), hablando de la ordenación de los sacerdotes, comenzó a decir: «*Datur eis calix cum vino et patena cum hostia, in quo traditur eis potestas ad offerendum Deo placabiles hostias. Propterea oleo sancto manus inunguntur*» (4). Mas en este mismo lugar añade más abajo dicho autor: «*In unctione visibili, quae est sacramentum spiritualis unctionis, datur*

(1) *De Essen. Sacr. Ord.*, p. 140.

(2) *ML*, 192, 850.

(3) *ML*, 192, 904.

(4) *De Sacramento Alt.*, c. 9: *De Ordine presbyteratus*, *ML*, 172, 1281.

potestas ligandi atque solvendi.» En gracia a la brevedad no citamos a otros, que pueden verse mencionados por el cardenal VAN ROSSUM, los cuales afirmaban que con la unción recibían los ordenandos el poder de consagrarse (1). Creo, pues, que nadie puede afirmar que, con tales expresiones de los teólogos de este tiempo, se haya verificado en el siglo XII un cambio de materia esencial en el sacramento del Orden. Pero, ¿hay probabilidad de que esta mutación esencial se realizara en el siglo XIII? Veámoslo.

Por de pronto, el cardenal VAN ROSSUM cita varios autores que por este tiempo sostenían ser la imposición de las manos lo esencial de las Ordenaciones superiores (2). La verdad de esta afirmación la hemos podido comprobar, en primer lugar, en SAN BUENAVENTURA (cuya cita, por cierto, está allí equivocada), como se infiere de varios pasajes del mismo. Así, en su comentario a las Sentencias, dice: «Sicut omne instrumentum sive armatura in virtute manus est, sic etiam per impositionem manuum, ubi deessent talia [scil. libri et vasis traditio], possent significari; unde in impositione manuum in ecclesia primitiva ceteri ordines implicabantur» (3). Mas para que nadie crea que San Buenaventura habla aquí en sentido puramente hipotético y no real, nótese que más adelante da por supuesto que «Ordinatio ordinum fit per manuum impositionem» (4).

En segundo lugar, parece no puede dudarse de que PEDRO DE TARANTASIA, O. P. (Inocencio V), opinaba que el Diaconado y el Presbiterado se confieren con la imposición de las manos (5), como ya del mismo lo afirmaba DIONISIO CARTUJANO: «Petrus [a Tarantasia] opinatur characteres sacerdotis ac diaconatus imprimi in impositione manuum episcopi super eos» (6). No negaremos que Pedro de Tarantasia emite algún concepto menos exacto u algo obscuro, que podría favorecer la sentencia contraria. Mas ¿quién se maravillará de esto? Luego veremos las crasas inexactitudes en que incurrieron autores que defendían por este tiempo ser esencial la entrega de los instrumentos. Finalmente, es evidente que aboga por la imposición de las

(1) L. c., p. 143.

(2) L. c., p. 51.

(3) 4, dist. 24, p. 2, a. 1, q.

(4) 4, dist. 25, a. 1, q. .

(5) 4, dist. 24, q. 3, a.

(6) 4, dist. 24, q. 6.

manos, como única materia esencial de los Ordenes superiores, el autor de la obra *Compendium Theologicae veritatis in septem libros digestum*, ya sea éste HUGO DE ESTRASBURGO, O. P., como pretende el cardenal VAN ROSSUM y opina también HURTER, S. J. (1), ya sea otro (2). Dice así: « *Diaconis et Presbyteris [character] imprimitur quando Episcopus imponit manum capiti cum verbis ad hoc statutis*» (3).

Tal vez borrando de un plumazo todos estos testimonios, objetará el P. HUGON que Santo Tomás enseñó que la entrega de los instrumentos es la única materia esencial del Orden... Pero ¿es que a tal grado llegaba entonces la autoridad del Doctor Angélico, que por su afirmación hiciera cambiar la materia esencial del sacramento del Orden? Replicará, quizás, que Santo Tomás por sí solo no, pero que él, con los que le acompañaron o siguieron, determinaron la mutación esencial... Pronto veremos qué decían estos autores, que parecían andar por el mismo camino que Santo Tomás, y de hecho iban por senderos bien distintos. Pero antes examinemos cuál fué la doctrina del Santo Doctor sobre el punto de que tratamos.

No puede ponerse en duda que, según él, la entrega de los instrumentos es materia esencial del sacramento del Orden. Así, el comentario a las Sentencias, al hablar del rito con que se confiere el Presbiterado, dice: «*in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata, character sacerdotalis imprimitur*» (4). Y en el opúsculo *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiae expositio*: «*Materia autem huius sacramenti [Ordinis] est illud materiale, per cuius traditionem confertur Ordo, sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet Ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue*

(1) *Nomenclator litterarius theol. cathol.*, t. II, edit. 3.<sup>a</sup> (Innsbruck, 1906), c. 384.

(2) Hoy día nadie admite que esta obra sea de Alberto Magno, como lo supone aún MARY (*Praelectiones de Sacra Ordinatione*, p. 488, París, 1905). Si bien fué incluida entre las obras de Alberto Magno, t. 34, en la edición de Vivès, esto no obstante, añadióse la advertencia de que esta obra solía considerarse como no auténtica. No juzgamos de este lugar el discutir ahora si este *Compendium* ha de atribuirse a Hugo de Estrasburgo, O. P., como creyó ECHARD, o bien, como opina SBARALEA, a cierto Pedro Tomás, O. M., catalán, discípulo de Escoto, y profesor de Teología un tiempo en Barcelona, quien floreció hacia el 1320, y alcanzó la fama de *Doctor invincibilis*. (*Supplement. ad Script. Trium Ordinum S. Francisci*, pars II, p. 369, 370, Roma, 1921). Para nuestro intento basta saber que esta obra fué compuesta por un autor del siglo XIII o XIV.

(3) L. 6, c. 36.

(4) 4, dist. 24, a. 3.

pertinet ad ministerium illius ordinis.» No queremos hacer incapié en el hecho de que Santo Tomás habla de *ipsa datione calicis*, y dice que el Presbiterado se da *per collationem calicis*; no como el *Decretum pro Armenis*: «presbyteratus traditur per calicis *cum vino et patenae cum pane* dationem.»

Prescindiendo, pues, de esto, por explícitas y precisas que sean estas expresiones del Doctor Común, tiene también otras que engendran confusión, y en cuya interpretación han andado muy divididos los teólogos. En la *Summa Theologica* expone su parecer de esta suerte: «impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum... Et ideo manus impositio fit in sacramento Confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti, et in sacramento Ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis, unde et 2 ad Timoth., 1, 6, dicitur: Resuscites, etc...» (1). Y no crea nadie que en el Orden, según el Santo Doctor, la imposición de las manos solamente indica «aliquem copiosum gratiae effectum». En el comentario a las Sentencias, en el lugar antes citado, dice: «*Per manus impositionem datur plenitudo gratiae*, per quam ad magna officia sunt idonei et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio.» Esta misma idea se repite, como era natural, en el *Suppl.* de la *Sum. Theol.*: «*in impositione manuum non datur* character sacerdotalis ordinis... sed *gratia*, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei» (2).

Estas frases del Santo, acerca de la imposición de las manos, han desconcertado a no pocos teólogos, los cuales no se pudieron poner de acuerdo en interpretarlas. Algunos, como VÁSQUEZ, han juzgado que en estos lugares habla Santo Tomás de la gracia que se da por la imposición de las manos, no *ex opere operato*, sino *ex opere operantis*. Interpretación seguida también por MANY (3), pero que parece insostenible, pues evidentemente habla de la gracia sacramental que se da por razón del mismo sacramento, ya que se trata de la gracia «secundum quam ad exequendum ordinem sunt idonei». Además, bien claro lo indica la comparación de esta imposición de las manos con

1) 3 p., q. 84, a. 4.

(2) q. 88, q. 1 ad 1.

(3) *Pralec. de Sacr. Ord.*, p. 484, nota 1.

la del sacramento de la Confirmación (1). Domingo Soto, O. P., creyendo que el Doctor Angélico hablaba de la última imposición de las manos, que da el Obispo a los ordenandos, escribió admirado, refiriéndose al pasaje del *Com. in 4 Sent.*: «Quod autem div. Thomas ait prius characterem imprimi et postmodum gratiam conferri, intellegere non valeo. Neque suspicor, quod in Summa, si hucusque pervenisset, illud affirmasset: nam gratia non infunditur sacramentalis, nisi dum applicatur materia et forma sacramenti, ubi character imprimitur» (2). Sin duda no reparó bien Soto en aquellas palabras del Santo Doctor: «Episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit: Praeparat quidem... quae quidem *praeparatio* in tribus consistit, scil. benedictione, *manus impositione* et unctione... Per manus impositionem datur plenitudo gratiae...» (3). De donde resulta que la imposición de las manos que confiere la gracia no era para el Doctor Angélico la última, como creía Soto, sino la anterior a la entrega de los instrumentos. Esto no obstante estos pasajes de Santo Tomás, que hablan de la imposición de las manos, ofrecen verdadera dificultad, por aquella última razón apuntada por Soto: «nam gratia non infunditur sacramentalis nisi dum applicatur materia et forma sacramenti, ubi character imprimitur».

Esta última razón sin duda movería al cardenal GOTTI, O. P., a ver en estos pasajes del Doctor Común una confirmación de la sentencia que él patrocinaba, según la cual, tanto la imposición de las manos como la entrega de los instrumentos, son materia esencial del Presbiterado (4). Pero por más que parezca favorecer a esta opinión el Angel de las Escuelas, si se consideran sus palabras sin violentarlas, no puede afirmarse que éstas sean un reflejo de aquélla. Pues en ningún sacramento se produce la gracia sacramental por la sola posición de una parte de la materia esencial, y en el opúsculo mencio-

(1) Nótese que SANTO TOMÁS dice explícitamente que la materia de la Confirmación está en la imposición de las manos y la unction: 4, dist. 24, a. 3 ad 1. Es verdad que establece una diferencia entre la actuación de la Confirmación y la del Orden; mas esta diversidad la pone en el modo de impresión del carácter, no en el modo de colación de la gracia. Es, pues, evidente que para el Santo Doctor, tanto la imposición de las manos, esencial de la Confirmación, como la del sacramento del Orden, son colativas de gracia *sacramental*.

(2) 4, dist. 24, q. 1, a. 4.

(3) 4, dist. 24, a. 3.

(4) *De Sacr. Ord.*, q. 6, dub. 2, § 3. n. 22.

nado Santo Tomás, al hablar de la materia del sacramento del Orden, menciona sólo la entrega de los instrumentos. Finalmente, no han faltado autores que han entendido al Doctor Angélico de distinta manera. Y entre ellos hay que contar al P. HUGON, quien sin duda pretende seguir fielmente las huellas del Doctor Común, y con todo sostiene que ahora la imposición de las manos ha pasado a ser materia secundaria, que no pertenece ya a la esencia de la Ordenación sagrada: «Ecclesia voluit ut impositio manuum... non pertineret amplius ad essentiam sacrae ordinationis» (1). Sinceramente confesamos no entender cómo por medio de una parte *no esencial* de un sacramento se puede conferir la gracia sacramental del mismo. Sea de ello lo que fuere, volviendo a nuestro propósito, es evidente que Santo Tomás ha sido interpretado de muy diversa manera por los autores en este punto particular. Y si, pues, su opinión no ha aparecido de la misma manera a todos, ¿cómo podría trocarse la materia esencial *determinada* del sacramento del Orden en otra que, aun los autores que han estudiado la mente del Santo Doctor, *no han podido aún determinar*?

Mas veamos ya qué escribieron otros teólogos del siglo XIII, que por ventura han sido señalados como representantes de la misma sentencia que la defendida por el Santo Doctor. Ya expusimos en esta misma revista (2) la opinión, que hoy día nos choca, de SICARDO DE CREMONA, quien afirmaba pertenecer a la substancia del rito del Presbiterado la estola, la casulla, el óleo, el cáliz y la patena, y a la substancia del rito del Episcopado la unción de la cabeza y las manos, la confirmación del pulgar y la entrega del báculo y el anillo. No dissentía mucho de éste GUILLERMO DURANDO, en su célebre obra *Rationale divinorum officiorum*, pues al hablar del sacerdote se expresa así: «Sane ei qui in presbyterum ordinatur, traduntur sub certis verbis stola et casula, calix cum patena, et etiam inungitur, quae res et verba sunt de huiusmodi Sacramenti substantia. Caetera vero praecedentia et sequentia de solemnitate sunt» (3). Y semejantemente, al tratar de la consagración del Obispo, dice que la unción de la cabeza y las manos, la entrega del báculo y el anillo con sus propias palabras, y la

(1) *Tract. dogm.*, vol. V, p. 512.

(2) ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS (1925), p. 141, nota 3.

(3) L. 2, c. 10, n. 14.

entrega del Evangelio, «sunt eius substantia Sacramenti. Caetera solemnitatis sunt» (1). DURANDO DE S. PORCIANO, quien en parte puede considerarse ya del siglo XIV, a pesar de que al describir la doctrina sacramental del Presbiterado, opina que la materia está en la entrega de los instrumentos, esto no obstante, al hablar del Diaconado, dice: «Illud in quo imprimitur character debet observari, et probabile quod observetur in omni ecclesia; sed traditio libri in ordinatione diaconi non observatur in omni ecclesia nec antiquitus forsitan observabatur in aliqua ecclesia... quare non videtur quod in traditione libri imprimatur character diaconatus» (2). Y a continuación expone la sentencia que enseña que el carácter del Diaconado se confiere con la imposición de las manos.

Hemos visto la diversa manera con que se expresaron los teólogos del siglo XIII, en lo tocante a la materia esencial de los Ordenes superiores. Podemos asegurar que esta diversidad creció todavía más en el siglo XIV. No faltó también en éste algún teólogo que defendiera ser la materia esencial de aquéllos la imposición de las manos, como el carmelitano Juan Bacon o de Bacontorp (3). Y sin duda que hubo otros más. Sin necesidad de examinar todas las obras teológicas que entonces se escribieron, lo cual, ciertamente, no lo tenemos a la mano, puede darse una demostración de esto último que acabamos de afirmar, notando que en el siglo siguiente se escribió el famoso libro *De Imitatione Christi*, y si tan rara hubiera sido entonces la sentencia de que los Ordenes superiores se confieren con la imposición de las manos, no se habría atrevido a estampar sin cortapisas el autor de este libro la siguiente afirmación: «Attende tibi et vide cuius ministerium tibi traditum est per impositionem manus episcopi» (4).

Pero dando un paso más, notemos que en el siglo XIV apareció una nueva opinión, la cual pareció unir a las dos anteriores, si bien nada tenía que ver con la tradicional. Uno de los que inauguraron esta nueva explicación fué Escoto, distinguiendo en la Ordenación del sacerdote dos ritos esenciales, como son dos, decían ellos, las potestades del mismo: una en el Cristo verdadero y otra en el Cristo

(1) L. 2, c. 10, n. 11.

(2) 4, dist. 24, q. 3.

(3) VAN ROSSUM, Op. cit., p. 51.

(4) L. IV, c. 5.

místico. La primera es la potestad de consagrar, que se confiere con la entrega de los instrumentos, y la otra la de absolver, la cual se da con la imposición de las manos, y precisamente con la última. Esta nueva sentencia fué reclutando gran número de partidarios, cada vez mayor, hasta decaer a fines del siglo XVIII, y aparecer con muy pocos mantenedores de la misma en el pasado siglo.

A lo dicho puede añadirse que nunca faltaron quienes veían en la unción sagrada una materia esencial del Presbiterado, pues había aún teólogos de éstos en el Concilio de Trento, y que los mismos que tenían por única materia esencial la entrega de los instrumentos, disentían de Santo Tomás en puntos bien importantes. Como, por ejemplo, RICARDO DE MIDDLETON (Richardus a Mediavilla), quien rechazaba la sentencia del Doctor Angélico, de que por la imposición de las manos se confiere la gracia (1). ¿Quién se atreverá a afirmar que en medio de tanta diversidad de pareceres se operó en el siglo XIV un cambio de materia esencial del sacramento del Orden, por haber llegado los teólogos casi unánimemente a un mismo parecer?

Y esto que hemos dicho del siglo XIV, lo podemos extender a los principios del siglo XV, por las mismas razones. De suerte que, bien examinadas las cosas, es lícito asegurar con toda certeza que, al tiempo de abrirse el Concilio de Florencia, ningún cambio se había operado en la materia esencial del sacramento del Orden; pues nunca hubo una sentencia clara y definida que atrajera a sí la unanimidad de los teólogos. Ya se deja entender que aquí hablamos transmitiendo la hipótesis, que algunos admiten, de que, si se hubiera dado en un momento histórico dicha unanimidad, el cambio se hubiera realizado automáticamente.

Ahora bien; podemos asegurar, no sólo que la tal mutación esencial no se había verificado antes del Concilio de Florencia, sino también que tampoco realizó este Concilio dicho cambio, según confesión del mismo P. HUGON: «Le redacteur des *ESTUDIOS*, perd bien utilement sa peine a prouver que la matière de l'Ordre n'a pas été changée au concile de Florence. Qui donc a soutenu cela?» (2).

¿Verificóse, a lo menos, esta mutación esencial en el siglo XVI, por haber llegado entonces los teólogos a la unidad de parecer en este

(1) 4, dist. 24, a. 4, q. 3, ad 5. um

(2) *Revue Thomiste* (1926), p. 264.

punto concreto del sacramento del Orden? Ni asomo de probabilidad tiene ello, y esto viene a constituir una confirmación de que tampoco antes se había llegado a tal unidad. Ya demostramos en esta misma revista la diversidad de pareceres que mediaba en esta tesis entre los Padres y los teólogos del Concilio de Trento (1). Añadamos que, en este mismo siglo XVI, dos Concilios particulares enseñaron claramente la doctrina de que los Ordenes superiores se confieren con la imposición de las manos. Así, el Concilio de Colonia (a. 1536), en la parte I *De munere episcopali*, comienza así: «*Episcopi munus in duobus potissimum consistit: primum in impositione manuum, quae est ordinum ecclesiasticorum collatio, et institutio ministrorum; deinde in visitatione dioeceseos.*» (2). Y el Concilio de Maguncia (a. 1549), en el c. 35 de sus *Capitula ad fidem pertinentia*, explícitamente afirma que el signo sensible esencial del sacramento del Orden es la imposición de las manos: «*In collatione ordinum, quae cum impositione manuum velut visibili signo traditur, doceant rite ordinatis gratiam divinitus conferri, qua ad ecclesiastica munera rite et utiliter exercenda apti et idonei efficiantur.*» (3). Nadie, pues, puede asegurar con viso de probabilidad que en el siglo XVI tuvo lugar algún cambio de materia esencial en el sacramento del Orden.

Mas, ¿quién se atreverá a aventurar la suposición de que tal vez en el siglo XVII o en los siguientes se realizó el cambio? Precisamente entonces, con las cavilaciones de bastantes teólogos, fueron subdividiéndose los pareceres, hasta que llegó a defender la mayor parte de las escuelas, en el siglo XIX y en el actual, que la materia adecuada del sacramento del Orden consiste en la primera imposición de las manos. Creemos, pues, haber demostrado con toda evidencia que jamás, por el consentimiento universal de los teólogos en alguna sentencia, se operó alguna transformación esencial en el sacramento del Orden. De donde se infiere que, si algún cambio hubo, debió de ser por alguna declaración oficial de la Iglesia, y comoquiera que el único documento eclesiástico a quien le puede incumbir esta posibilidad es el *Decretum pro Armenis*, de ahí que no creamos perder el tiempo, como opina el P. Hugon, demostrando que ni en dicho decreto se operó dicho cambio esencial.

(1) EST. ECLES. (1915), pp. 146-151.

(2) MANSI, *Amplissima Coll. Concil.*, 32, 1213.

(3) MANSI, Op. cit., 32, 1412.

L'Ami du Clergé (1925), pp. 173-176

Pero hora es ya de que examinemos las razones que alega el teólogo anónimo de *L'Ami du clergé* en pro de su parecer. Comienza el autor exponiendo el estado de la cuestión, que no es de decidir el valor de cada una de las partes del *Decretum pro Armenis*, sino precisamente de la parte 5.<sup>a</sup> del mismo. Sigue luego el desarrollo histórico de las opiniones de los teólogos acerca de la autoridad y carácter doctrinal de esta parte 5.<sup>a</sup> Hoy día todos convienen en que no es tan sólo un acto de Eugenio IV, sino también del Concilio de Florencia, esto es, que se trata de un acto conciliar. Y por ahí quiere hallar el autor un fondo común a todas las opiniones, del cual saca la siguiente consecuencia: «Mais, étant conciliaire, ainsi qu'ils étaient obligés de l'admettre, ils n'ont pu le concevoir que sous la forme d'un document définitif, décisif, ou, suivant leur propre formule, de pleine autorité.» (1). Ya hicimos notar al describir la opinión del Padre Hugon que, del hecho de ser un documento *conciliar*, no se infiere que sea *definitivo* y *decisivo*. El autor, antes de asentar esta consecuencia, podría haber meditado las palabras que él mismo estampó más abajo al encontrarse con el hecho insólito de que la Iglesia *declarara oficialmente pertenecer a la doctrina católica* acerca de los sacramentos, y, sin dar razón ninguna de ello, la doctrina entonces tal vez más común en las escuelas, acerca de la cual, con todo, mucho se había disentido y se disentía aún: «Exemple rare, sinon unique, dans toute l'histoire des conciles, et qui fait que le décret est d'une essence bien plus fine et bien plus délicate que ne l'ont supposé jusqu'ici beaucoup de théologiens.» (2). Nosotros juzgamos que lo más raro de todo es que, si la Iglesia ha dado una *declaración oficial* de la *doctrina católica* en materia de sacramentos, no haya urgido el asentimiento de los teólogos, ni siquiera a los principios, y haya permitido que ya casi todos se hayan olvidado de ella.

No estará de más advertir que en el desarrollo histórico se emiten en la Crónica teológica de *l'Ami du clergé* afirmaciones que creemos exageradas. Tal, por ejemplo, la siguiente: «Le décret apparaît

(1) P. 174.

(2) P. 176.

donc..., pour *tous* les théologiens du XVI<sup>e</sup> siècle et d'une bonne moitié du XVII<sup>e</sup>, comme un document dogmatique dont l'autorité est décisive» (1). Si es esto verdad, ¿cómo se explica la diversidad de pareceres en el Concilio de Trento acerca de puntos concretamente expuestos en el decreto, y sobre todo, cómo pudo ser que los Concilios de Colonia y de Maguncia hicieran tabla rasa de él al describir o suponer explícitamente la doctrina de que hay Ordenes que se confieren con la imposición de las manos?

El articulista menciona dos trabajos modernos acerca del *Decretum pro Armenis*, uno de 1914, que es la obra del Cardenal VAN ROSSUM, que varias veces hemos mencionado, y otro de 1919, a saber, los artículos del P. de GUIBERT, en el *Bulletin de littérature ecclésiastique*. De estos doctos estudios, dice: «Un premier point paraît aujourd'hui définitivement acquis: c'est le caractère *doctrinal* du décret.» (2). Ciento es que ambos trabajos admiten el carácter de *declaración doctrinal* en el decreto; pero no creemos que este punto sea definitivamente demostrado, ni mucho menos. Comoquiera que el autor del artículo ve que en este punto precisamente está el eje de la dificultad, a continuación expone las razones en que tal afirmación se puede apoyar. Examinemos despacio estas razones, y veamos si prueban el intento del autor.

Comienza apelando a las palabras que encabezan la parte 5.<sup>a</sup> del decreto. No hemos de repetir aquí de nuevo que estas palabras de suyo no son suficientes para indicar que la doctrina siguiente es la oficial de la Iglesia, a no ser que alguien pretenda afirmar que cuanto se contiene en el Catecismo de San Pío V es la doctrina católica oficial, declarada así por la Iglesia. Pasa más adelante el teólogo anónimo, y aduce tres argumentos históricos para corroborar su aserto.

**Primer arg.**—Los armenios hacía tiempo que vivían mezclados con los latinos, y, por lo tanto, no debían ignorar sus usos.—Ciertamente; pero ¿qué se pretende inferir de esto? También en nuestros días viven en diversas naciones mezclados católicos y herejes, y esto no obstante, cuando alguno de éstos manifiesta deseos de entrar en el seno de la Iglesia católica, es natural que, con el fin de que conozca la doctrina que en ella se enseña, ponga quien le instruye en sus

(1) P. 173.

(2) P. 174.

manos un pequeño Catecismo de doctrina católica, sin que sea preciso investigar si todas y cada una de las proposiciones de él han sido declaradas oficialmente por la Iglesia. Realmente, nos parece inconcebible que, por estar los armenios en comunicación con los latinos, y haber tenido ocasión, por lo mismo, de conocer sus usos, aprovechase esta ocasión el Concilio de Florencia para declarar proposiciones en las cuales andaban los católicos divididos, y menos aún sin advertirlo en el texto; tanto más, que una tal declaración habría de interesar más a los occidentales que a los orientales. Hay en esto un conjunto de rarezas que chocan con la manera de proceder de la Iglesia.

**Segundo arg.**—SAN ANTONINO DE FLORENCIA, quien parece no puede dudarse que asistió a este Concilio, si bien no era entonces aún Arzobispo de Florencia, en su *Chronicon*, llamado también *Summa historialis* (tit. 22, c. 11, n. 1), dice claramente que los armenios disentían en materia de fe, aun en lo tocante a sus ritos. Copiemos las palabras del Santo, tal como vienen citadas por el articulista: «Insuper Armeni... miserunt legati... Qui examinati, in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide et in illis subjecerunt se correctioni Apostolicae Sedis. Quae de consilio praelatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graeci, licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae; in aliquibus vero quae a fide vera discrepabant, prohiberi... Quibus determinationibus acquieverunt» (1). Si disentían, pues, en materia de fe, aun en lo concerniente a los sacramentos, era preciso que acerca de ellos les diese el Concilio una declaración doctrinal acerca de los mismos. Tal es la consecuencia que saca del texto de San Antonino el teólogo anónimo.—En primer lugar, notemos que en el texto citado se dice *in paucis reperti sunt dissentire a catholica fide*. Se añade además que, con respecto a sus ritos, si bien eran desemejantes a los de la Iglesia latina, se tuvo condescendencia. Solamente en lo que atañe a la fe verdadera hubo prohibición: *in aliquibus vero quae a fide vera discrepabant prohiberi*. ¿Cuáles eran estos puntos en los cuales disentían de la fe verdadera? Lo dice San Antonino a continuación, y no acertamos por qué lo omitiría el articulista: «ut quod sacramentum confirmationis non habebant in usu conferendi illi nationi». Es decir, que para ellos era como si no existiera el sacramento de la Confirmación.

(1) Pág. 175.

¿Y qué declaró el Concilio como ineludible para llegar a la unión con los armenios? Lo apunta también luego el Santo: «declarato eis quod illud [sacramentum Confirmationis] sicut et cetera sacramenta deberent accipere, credere et conferre». ¿Declaró el Concilio algo más al hacer esta unión? Añade SAN ANTONINO: «et aliqua alia quae nunc non occurrunt menti». Y preguntamos ahora: ¿Si el Concilio de Florencia hubiera pretendido declarar todas y cada una de las partes de la doctrina de los sacramentos, diría el Santo: *y alguna otra cosa que ahora no me viene a la mente?* Una declaración tan sonada, en la que habría el Concilio cambiado la materia esencial de algunos sacramentos y decidido algunas controversias teológicas, ¿sería algo que ni le pasa al autor del *Chronicon* por la mente? Porque ya hemos dicho antes, y lo repetimos ahora, que es una ilusión suponer que antes se había efectuado este cambio, y el Concilio Florentino no hizo sino descubrirlo en público o declararlo oficialmente. Aun esto último creemos que no se le habría olvidado tan pronto a San Antonino, que asistió a dicho Concilio.

Tercer arg.—Algunos días después de verificada la unión, Eugenio IV, en un breve dirigido a la Iglesia de Caffa, recomienda a sus jefes que no traten ya a los armenios como cismáticos. Luego la unión se hizo en la doctrina, y no fué meramente práctica.—Mas ¿quién ha dudado jamás de que la unión versó también acerca de puntos doctrinales? La misma parte 4.<sup>a</sup> del decreto atestigua que hasta entonces no habían admitido los armenios más que los tres primeros concilios ecuménicos, y positivamente rechado el de Calcedonia y la autoridad de San León. Por lo que toca a los sacramentos, ya hemos visto que, prácticamente, no habían aceptado el sacramento de la Confirmación. Mas se trata de saber si, porque los armenios erraron en algún punto particular, referente a los sacramentos, el Concilio de Florencia se puso a declarar expresamente toda una serie de proposiciones, contenidas en un compendio de doctrina sacramental; o bien, simplemente les obligó a aceptar estos puntos de doctrina sacramental en los cuales discrepan los católicos, y para mayor tranquilidad y dirección de ellos añadió luego una instrucción sacramental, con el fin de darles a conocer la doctrina más corriente, que solía enseñarse entonces en la Iglesia de Occidente. Nosotros opinamos esto segundo, ya por las razones antes mencionadas, ya porque ninguna falta hacía declarar tantas proposiciones, ya también porque, según consta

por el testimonio de San Antonino, Eugenio IV y el Concilio de Florencia fueron muy condescendientes en exigir sólo lo indispensabie, tanto de los griegos como de los armenios: «In aliis ritibus suis (scil. graecorum), qui non important haeresim, licet rationabiliores sint ritus Ecclesiae Occidental is Romanae, fuerunt permissi manere... Insuper Armeni... misserunt legati... [Apostolica Sedes] de consilio praelatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graeci, licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae.»

Conviene insistir en estas últimas palabras de San Antonino: «in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, permitti sicut et Graeci, licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae». ¿Cómo hubiera podido decir con verdad el Santo *in ritibus... permitti sicut et Graeci*, si a éstos los hubiera dejado Eugenio IV el sacramento del Orden con el rito esencial de la imposición de las manos, y a los armenios les hubiera cambiado dicho rito esencial por la entrega de los instrumentos? No entramos ahora en la cuestión de si en el rito de ordenación de los armenios existía ya dicha entrega de los instrumentos. Probablemente estaba, según la historia. Pero por lo mismo que hasta el Concilio de Florencia fué para la Iglesia latina el rito esencial, como hemos demostrado antes, la imposición de las manos, así hay que asegurarla para la Iglesia armenia. Si empero el Concilio trocó para esta Iglesia la materia esencial, aquellas palabras de San Antonino resultan falsas sin duda. Por el contrario, suponiendo que la parte 5.<sup>a</sup> del decreto sea una instrucción práctica acerca de la doctrina de los sacramentos, las palabras de San Antonino se aclaran perfectamente, pues por una parte se comprende muy bien que, antes de dársela, el Concilio exigiera de ellos una promesa de retractación de aquellos puntos de la doctrina sacramental en los cuales su discrepancia tocaba a la fe, y por otra, lo concerniente a la materia de cada sacramento no sería para ellos sino una norma directiva, la cual para cada sacramento tendría mayor o menor valor, según el grado de certeza con que los teólogos solían proponer aquella doctrina. Resumiendo lo dicho, creemos que Eugenio IV y el Concilio obligó a los armenios a admitir los siete sacramentos, y esto como indispensable para la unión; mas luego, en lo perteneciente a la doctrina particular de cada sacramento, les dió una instrucción doctrinal práctica, pero sin declarar expresamente las proposiciones en ellas

contenidas. De esta suerte nos parece que las palabras de San Antonino se explican perfectamente, de manera que, en lugar de constituir una dificultad para nuestro parecer, más bien lo corroboran.

El teólogo anónimo, después de las pruebas con las cuales pretende haber demostrado el carácter *doctrinal* de la parte 5.<sup>a</sup> del decreto, da un paso más adelante e intenta probar que es «una *declaración oficial de la doctrina católica* acerca de los sacramentos» (1). Las razones que aduce son tres. La primera estriba en las palabras que encabezan esta parte del decreto. No hemos de repetir por qué esta razón no convence. La segunda se infiere del hecho que el concilio haya tomado la doctrina de un opúsculo de Santo Tomás, acortándolo y añadiendo lo que bien le pareció. Mas ¿quién no ve la fragilidad de esta razón? ¿Acaso no podía el concilio hacer exactamente lo mismo, si pretendía tan sólo dar una instrucción doctrinal práctica aprobada, en general, por él? Precisamente el que haya acudido Eugenio IV a un opúsculo de Santo Tomás, induce a creer que no trataba sino de redactar esta instrucción. Porque ¿por ventura no es un hecho, bien desusado en la Iglesia, que un Papa o un Concilio Ecuménico, al pretender promulgar una declaración doctrinal, aunque no sea en materia inmediata de fe, vaya a copiarla de una obra particular publicada ya, contentándose con retocar de cuando en cuando la obra de este autor, sin mencionarle? Con razón advierte VAN NOORT: «Porro quis sibi persuadebit concilium integrum hanc S. doctoris expositionem infallibili sententia sancire voluisse, idque absque previous deliberationibus synodalibus!» (2).

Finalmente, la tercera razón aducida por el articulista anónimo se refiere a la contestación que dieron los armenios por medio de Narsés, después de oír la lectura del decreto, que acababa de ser promulgado. Esta contestación fué, en parte, inserta en el mismo decreto, después de ser traducida al latín por el minorista Basilio. Pues bien; al recorrer las distintas partes del decreto, dice el armenio Narsés al llegar a la parte 5.<sup>a</sup>: «Quinto brevem formulam septem sacramentorum ecclesiae... declarando quae sit cuiuslibet sacramenti materia, forma et minister, quodque in sacrificio altaris, dum calix

---

(1) P. 176.

(2) *Tract. de Sacramentis*, I, p. 21.

offertur vino paululum aquae admisceri debet» (1). De estas palabras deduce la siguiente consecuencia el autor anónimo: «ni règle de foi ni définition, mais déclaration de la doctrine catholique: c'est bien le terme qu'il convient de retenir» (2). Mas ocurre preguntar: ¿cómo se prueba que en aquellas palabras de Narsés hay que tomar el gerundio *declarando* en el sentido técnico de una *declaración doctrinal* en sentido estricto? Nótese bien que el mismo Narsés, al final de la contestación, recapitula todo lo que ha dicho y allí no usa el verbo declarar: «Nos igitur oratores nomine nostro... hoc saluberrimum synodale decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praceptis et statutis *omnemque doctrinam in ipso descriptam...* cum omni devotione et obedientia acceptamus, suscipimus et amplectimur.» Pues bien; lo que fué añadido en el cuerpo del decreto no fué aquel párrafo en que al hablar de la parte quinta usa el verbo declarar, sino esta recapitulación, en la cual no usa este verbo. ¿Qué se pretende, pues, sacar de aquí? Acaba uno de convencerse de que el verbo *declarar*, usado en la exposición del armenio Narsés, no ha de tomarse en sentido estricto de *declaración doctrinal*, si atiende a lo último a que afecta el verbo *declarar*. Dice así: «declarando, quae sit... quodque in sacrificio altaris, dum calix offertur, vino paululum aquae admisceri debeat». Ahora bien; si el verbo *declarando* significara una declaración doctrinal de todo lo que sigue, es decir, de todo lo que en materia de sacramentos se requiere *iure divino*, a lo menos especificado por la Iglesia, denotaría que el añadir unas gotas de agua al vino, para la consagración, se requiere para la validez de ésta y no tan sólo para la licitud, lo cual, sin duda, no habrá teólogo que se atreva a afirmarlo. Es preciso, pues, admitir que el gerundio *declarando* equivale a *exponendo*, *describendo*, *explicando*, etc.; mas, admitido esto, la dificultad cae por su base.

PELSTER, *Scholastik* (1926), p. 315.

El P. PELSTER, S. J., al dar cuenta de mis artículos publicados en esta revista el año pasado acerca del decreto de Eugenio IV para los

(1) RAYNALDI, *Annales*, ad ann. 1439, n. 16.

(2) P. 176.

armenos y el sacramento del Orden en la revista *Scholastik*, órgano de los profesores del Colegio de San Ignacio, de Valkenburg, expone, primero, un corto resumen de los mismos (demasiado corto para hacerse cargo completo de ellos), mas luego expone su parecer. Cree que nuestras pruebas demuestran, ciertamente, que el decreto no es una declaración *ex cathedra*; pero no le parece tan seguro deducir de ellas que en el decreto (suponemos que querrá decir en la parte quinta del decreto), sólo se contiene una comunicación de la doctrina ordinaria de los teólogos. Le parece al P. Pelster que las palabras con que comienza el decreto y el capítulo 5.<sup>o</sup> del mismo, así como el corte general del mismo, indican *claramente* que el Papa y el Concilio, por lo menos hasta cierto punto, han pretendido apropiarse la mencionada doctrina. Nosotros, por el contrario, creemos haber demostrado que, tanto las palabras que preceden en el decreto como las que encabezan la parte 5.<sup>a</sup>, no prueban declaración alguna doctrinal. En cuanto al corte del mismo, intentamos también allí demostrar que no es el propio de las declaraciones oficiales de la Iglesia; pero insistiremos todavía más al final de este nuestro trabajo, después de un ulterior examen del decreto.

Finalmente, el P. PELSTER parece adelantar en las palabras siguientes, que procuraremos traducir con fidelidad, una probable solución al punto de que venimos tratando: «¿No deberá, tal vez, hallarse la solución más bien continuando la controversia, que viene haciéndose paso, acerca de cuál sea el sentido que en teología sacramental hay que dar a aquél, «salva substancia», del Concilio de Trento, y hasta qué punto la materia y la forma del rito concreto son idénticos con la materia y la forma del signo sacramental?...» Hemos de manifestar con toda sinceridad que disentimos de este parecer, por la siguiente razón: Si se demostrara con sólida probabilidad que en las palabras del mencionado decreto se contiene una declaración doctrinal, realmente sería hora de explicarse los distintos cambios que en la materia del sacramento del Orden habrían mediado, según el sentir de la Iglesia. Y este creemos que sería entonces mucho mejor camino a seguir que el de salir del paso por la tangente, aventurando la opinión de que la Iglesia, en esta declaración doctrinal, se equivocó, por no ser un documento *ex cathedra*. A la sazón, sería el caso de distinguir entre substancia, y materia y forma del sacramento, y entre materia y forma «*in ordine significationis*» y materia y forma «*in ordine*

actionis physicae». Pero si se demuestra con toda probabilidad, raya-  
na en la certeza, que jamás pretendió la Iglesia cambiar la materia de  
este sacramento, el acudir a estas distinciones metafísicas, ¿no será  
disparar un castillo de fuegos artificiales, sin ningún resultado? No  
estamos en el terreno de la hipótesis, de lo que pudo haber sido, sino  
de lo que fué; y mientras no se demuestre que hubo cambio de mate-  
ria física esencial, es inútil procurar explicar por qué razón pudo te-  
ner lugar dicho cambio esencial. En teología y en todas las ciencias,  
antes de resolver una dificultad, ha de constar que existe la dificul-  
tad; pues si ésta es imaginaria, la solución es, por lo menos, inútil.

M. QUERA.

*(Continuará.)*

