

SANTIAGO MADRIGAL \*

## **LA NOCIÓN DE *ECCLESIA SYMBOLICA* EN EL *DOCTRINALE* DE TOMÁS NETTER DE WALDEN († 1430)**

### INTRODUCCIÓN: OBJETO DE ESTUDIO

El *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae* es un escrito de controversia concebido con la intención de rebatir las ideas del reformador inglés J. Wyclif. Un siglo más tarde, la polémica desatada por la Reforma luterana le ha dado nueva actualidad<sup>1</sup>. De ahí que su autor, el carmelita inglés Tomás Netter Waldensis (1372-1430), aparezca en las *Disputationes de controversiis christianae fidei* de Roberto Bellarmino como el apologeta pre-tridentino por antonomasia junto con el dominico Juan de Torquemada y su *Summa de Ecclesia*<sup>2</sup>. En conse-

---

\* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

<sup>1</sup> Así lo atestiguan estas palabras del Registro de la Facultad de Teología de París: *Decreverunt Decanus et Facultas Theologiae Scholae Parisiensis Librum hunc a praeclarissimo Doctore Thoma Walden, studiose compositum, utile admodum esse, dignumque ut edatur; quandoquidem ad enervandas luteranas calumnias atque haereses reipublicae christianae perniciosissimas plurimum conducit. Quod notarii ejusdem Facultatis signo manifestum est satis, his suscribendo, anno christiano millesimo quingentesimo vicesimo tertio idibus Decembris*. Cf. FR. RAMÓN DE LA INMACULADA, OCD, *La doctrina de la incorporación a Cristo según Tomás Netter «el Waldense», Carmelita*: El Monte Carmelo 52 (1948) 56-83.

<sup>2</sup> Cf. TH. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)* (Paderborn 1999), p. 152.

cuencia, la obra del Waldense ha podido ser caracterizada por la investigación más reciente como una «eclesiología de controversia»<sup>3</sup>. En otro lugar he tratado de determinar el puesto de este tratado en la historia de la teología<sup>4</sup>. El objetivo de este estudio es más modesto. Voy a hacer una presentación de la reflexión eclesiológica de Netter con la intención de perfilar su concepto más original y característico: la noción de *ecclesia symbolica*. La historia del tratado incipiente *De ecclesia* registra un notable interés por la cláusula sobre la Iglesia incorporada al *Symbolum fidei*. Su utilización sirve de principio estructurador de la reflexión eclesiológica ya desde el *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo. Esta línea ha sido continuada por los grandes maestros del género: Juan de Ragusa, Juan de Torquemada y Juan de Segovia. La expresión *ecclesia symbolica* de Netter comporta una visión de Iglesia, como objeto de fe y sujeto de fe, digna de examen. Esta noción condensa una doctrina teológica sobre la Iglesia que incluye aspectos no exentos de actualidad.

Este objetivo delimita drásticamente las secciones de esta voluminosa obra que serán sometidas a análisis. Vaya por delante una descripción sumaria. El *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae adversus wyclevistas et hussitas* consta de seis libros que han sido redactados entre 1421 y 1430, año en que se suele fechar la muerte de Netter. El subtítulo ofrece esta indicación: *opus in tres tomos digestum*. Aquí podemos prescindir de los tomos segundo y tercero que tratan, respectivamente, *de sacramentis* y *de sacramentalibus*. Resta, pues, el primer tomo que abarca los cuatro primeros libros y aborda estos temas: *de Deo Christo, Petro, Ecclesia, ac Religiosis*. Su contenido puede describirse *grosso modo* de esta manera: el libro primero trata de Dios, de los principios filosóficos, de la antropología y de la cristología; el libro segundo está dedicado a la Iglesia; el tercero y cuarto a las órdenes religiosas. Por consiguiente, nuestro campo de estudio se ciñe al *Liber secundus*. Los cuatro libros que componen el primer volumen están dedicados al papa Martín V. Las ediciones más antiguas —utilizo la edición de Venecia (1571)— incluyen una carta de agradecimiento del Papa con fecha de 1 de abril de 1426. Este dato es el in-

<sup>3</sup> K. S. SMITH, *The Ecclesiology of Controversy: Scripture, Tradition and Church in the Theology of Thomas Netter of Walden, 1372-1430* (Ph. D. Thesis, Cornell Univ., 1983).

<sup>4</sup> S. MADRIGAL, *El puesto del «Doctrinale» de Tomás Netter de Walden († 1430) en la historia de la eclesiología* (aparecerá próximamente en la obra colectiva *Studies on Thomas Netter*, bajo la coordinación de R. Copley).

dicio más neto a la hora de establecer un *terminus ad quem* para su redacción<sup>5</sup>.

Voy a proceder en tres momentos: comienzo situando la obra del Waldense en su época (I); para ello atenderé a la primerísima recepción y a la forma de presencia del *Doctrinale* en el concilio de Basilea (1431-1449). Este sínodo constituye el escenario para un debate entre la teología romana y la teología husita, cuyo resultado fue la elaboración de la primera eclesiología católica. En segundo lugar, expondré a través del análisis de la estructura del *Liber secundus* las líneas maestras de su doctrina eclesiológica (II). Concluiré evaluando el alcance de la noción de *ecclesia symbolica* (III).

## I. MARCO HISTÓRICO: PRESENCIA DE *THOMAS ANGLICUS* EN EL CONCILIO DE BASILEA

La obra de Netter está estrechamente ligada al debate sobre el concepto wyclifita de Iglesia como *ecclesia praedestinatorum*, que ha sido cultivado y divulgado posteriormente por Juan Hus en Bohemia. El movimiento husita sirve de caja de resonancia de los postulados de Wyclif y va a trasladar sus ideas desde las Islas Británicas al continente europeo. Así lo constata Netter en el *Praefatio* del *Doctrinale: Scripturus, iuvante Deo, contra novellos haereticos Witcleuistas, qui his novissimis diebus Anglicanas repleuerunt ecclesias, et hodie totam inuasere Bohemiam*. La obra eclesiológica de Wyclif coincide cronológicamente con el cisma de Occidente de 1378, esto es, con la crisis más radical del papado en su historia. El *Doctrinale*, concebido como una refutación del heresiarca inglés, no puede evidentemente sustraerse a esta coyuntura histórica. Ya se ha analizado y valorado la participación de Netter en los concilios de Pisa y de Cons-

---

<sup>5</sup> Sobre la datación de los distintos libros, véase: A. HUDSON, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford 1988), pp. 50-52. El título completo de la obra reza así: *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae: opus sane divinum, in tres tomos digestum; in quorum primo de Deo Christo, Petro, Ecclesia ac Religiosis; in secundo de sacramentis; in tertio vero de sacramentalibus, adversus Vuitcleuistas, Hussitas*.

El contenido del *Doctrinale* ofrece, a partir de sus seis libros, esta panorámica de conjunto: I) *De capite ecclesiae Jesu Christo*; II) *De corpore Christi quod est ecclesia*; III) *De religiosis perfectis in lege Christi*; IV) *Quomodo religiosi in Ecclesia Dei possunt licite exigere victum suum*; V) *De sacramentis*; VI) *De sacramentalibus*.

tanza<sup>6</sup>. De cara a la elaboración sistemática de la primera eclesiología católica resulta mucho más decisiva su presencia en Basilea (1431-1449). Este carmelita se hizo también presente en este concilio, aunque no de forma física, pues ya había fallecido (1430), sino a través de su *Doctrinale*. Este modo de presencia puede ser descrito con las palabras solemnes que le dispensara un epitafio anónimo: *nunc libris multis sic sine voce loquens*. Sabido es que el Basiliense, la asamblea eclesial más larga en la historia de la Iglesia, ha funcionado como una verdadera «feria del libro», donde ejemplares difíciles de conseguir han podido ser copiados o intercambiados<sup>7</sup>. En este sentido, M. Harvey ha subrayado que la utilización del *Doctrinale* del Waldense en el seno del concilio de Basilea ha repercutido notablemente en su futura difusión<sup>8</sup>.

El motivo de su utilización fue la participación de una delegación de Bohemia en el concilio de Basilea. Constanza y Basilea trazan esta curiosa paradoja: la ejecución de Hus como hereje y el primer diálogo confesional. En Constanza se consigue restaurar la unidad de la jerarquía eclesial en su cabeza, pero la condena de Hus y Wyclif provocó la primera escisión confesional de una parte de la Cristiandad —la Iglesia de Bohemia— que se proclamó polémicamente *vera ecclesia* frente a la Iglesia romana. El movimiento husita se aglutinaba en torno a los cuatro artículos de Praga: la comunión bajo las dos especies, la libre predicación de la Palabra de Dios, el castigo de los pecados públicos, la vuelta de la Iglesia a la pobreza evangélica. La guerra de religión dio paso al debate teológico. Es cierto que los ejércitos husitas se habían mostrado irreductibles por las armas. Así las cosas, la *via concilii* pareció el camino más oportuno para reganar la paz. Los acuerdos firmados por representantes del concilio y de los bohemios en Eger, el 18 de mayo de 1432, regulaban aquellas negociaciones. Los cuatro artículos pragueños suministraban la materia sujeta a discusión y se aceptaba por ambas partes este principio regulador: *lex divina, praxis*

<sup>6</sup> K. S. SMITH, «An English conciliarist? Thomas Netter of Walden at the Councils of Pisa and Constance», en: J. R. SWEENEY - S. CHODOROW (eds.), *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages* (Ithaca-London: Cornell Univ. Press, 1989), 290-299.

<sup>7</sup> J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme* (Böhlau, Köln-Wien, 1987), 173.

<sup>8</sup> M. HARVEY, «The Diffusion of the *Doctrinale* of Thomas Netter in the Fifteenth and Sixteenth Centuries», en L. SMITH - B. WARD (eds.), *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays presented to Margaret Gibson* (London-Río Grande 1992), 281-294.

*Christi, apostolica et ecclesia primitiva pro veracissimo et indifferente iudice in hoc Basiliensi concilio*<sup>9</sup>.

Así todo quedaba dispuesto para que, entre el 4 de enero y el 14 de abril de 1433, tuviera lugar la confrontación entre las tesis husitas y romanas. Este debate ha propiciado la primera sistematización de la ecle-siología católica<sup>10</sup>. Por parte bohemia, Juan Rokyzana hizo la defensa del cáliz; el obispo taborita Nicolás de Pehlrinov sostuvo el artículo concerniente a la condena de los pecados públicos; Ulrich de Znojmo defendió la libre predicación de la Palabra; finalmente, Pedro Payne hizo la defensa del artículo en contra de la propiedad temporal del clero. El concilio, a su vez, había seleccionado a Juan de Ragusa, Egidio Carlier, Enrique Kalteisen y Juan de Palomar, para replicar y exponer la doctrina católica. ¿Cuál ha sido el papel desempeñado por el *Doctrinale* en medio de aquella *audientia* concedida por el concilio a los husitas de Bohemia? Podemos partir de un dato que, de forma anecdótica, sitúa al Waldense en Basilea. Evocando otras épocas y momentos de confrontación con los lolardos, escribe nuestro carmelita en el *Praefatio* de su obra:

«Ego stimulus istos sensi, ego ab uno illorum audacissimo dicto Petro clerico cum confratre meo Vvilhelmo in universitate Oxoniae ad certandum, de Peregrinationibus, de Eucharistia, de Religione, et de Mendicitate votiua, per quendam nobilem virum ad hoc electus, repente prouocabar ad bellum. Venimus, affuimus, sed ut sciunt et huc usque declarant, qui intererant, priusquam conferuimus manus, defecit Petrus ille vocatus clericus uecordia suffocatus.»

Pues bien, resulta que ese *Petrus vocatus clericus*, con el que Netter debía sostener un debate en la universidad de Oxford, es el mismo Pedro Payne que participó en el concilio de Basilea como uno de los líderes de la delegación de Bohemia<sup>11</sup>. Este *Petrus Anglicus*, tal y como se le

<sup>9</sup> H. J. SIEBEN, *Ferrara/Florenz und vier weitere konziliare Reunionsversuche: Theologie und Philosophie* 64 (1989) 518-556; esp. 524-535.

<sup>10</sup> W. KRÄMER, *Konzens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Aschendorf, Münster, 1980), 69-124.

<sup>11</sup> M. E. POSKITT, «Thomas Netter of Walden», en P. FITZGERALD-LOMBRAD (ed.), *Carmel in Britain. Essays on the Medieval English Carmelite Province*, vol. 1 (Roma 1992), pp. 166-170; aquí: 167. J. NOVOTNY, *Peter Payne, ein englischer Flüchtling in Böhmen im XV. Jhd. Ein Beitrag zu dem Problem der theologischen Abhängigkeit Jan Hus' von Wyclif*: *Zeitschrift für Slavische Philologie* 20 (1950) 365-368. W. R. COOK, *Peter Payne, theologian and diplomat of the Hussite Revolution* (Diss. Philadelphia, 1971).

denomina en las actas del Basiliense, se unió al movimiento husita de Bohemia. El altercado referido por Netter debió tener lugar antes de 1414, pues en este año Payne abandonó Inglaterra. Entre el 26 y 27 de enero de 1433, mientras hacía la defensa del artículo en contra de la propiedad mundana de los clérigos, *Petrus Anglicus* se refirió a Wyclif y Hus como *doctores evangelici*. En ese preciso momento, los conciliares procedieron a leer la condena de ambos personajes hecha por el concilio de Constanza<sup>12</sup>. Desde esta primera aproximación cobra todo su sentido la valoración que el teólogo del concilio, Juan de Ragusa, hace de Netter: *magister Thomas Anglicus, qui doctrinam Wickleff plenissime legit, optime intellexit, et fortissime atque acerrime, ut verus ecclesiae catholicae filius et doctor catholicus, impugnavit*<sup>13</sup>.

Este dominico fue el primer teólogo que toma la palabra para responder a las tesis husitas. Su *positio* quiere impugnar que la *communio sub utraque specie* tenga el carácter de precepto necesario para la salvación. Va a provocar las iras de los bohemios, a los que ha llamado «herejes» repetidas veces. Por otro lado, ha introducido en su discurso materias ajenas a las acordadas en Eger, como la de la Iglesia romana y su infalibilidad. Si la doctrina de Wyclif sobre la eucaristía constituye un aspecto central de la discusión, la cuestión de la autoridad de la Iglesia quedaba directamente afectada. El día 10 de febrero, a raíz de una refriega entre Juan de Ragusa y Pedro Payne, el presidente del concilio, el cardenal Cesarini, hizo llegar a los bohemios a través de su líder Procopio un ejemplar de la obra del Waldense que fue recibido con gran regocijo por el otrora estudiante en Oxford<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> F. PALACKY (ed.), *Monumenta Conciliorum Generalium I* (Viena 1857), p. 294. En adelante: MCG. Véase E. C. TATNALL, «Die Verurteilung John Wyclifs auf dem Konzil zu Konstanz», en R. BÄUMER (ed.), *Das Konstanzer Konzil* (Darmstadt 1977), 284-294, y A. MOLNÁR, «Die Antworten von Johann Hus auf die fünfundvierzig Artikel», 275-283.

<sup>13</sup> JUAN DE RAGUSA, *Oratio de communione sub utraque specie* (Mansi 29, 848D). Sobre estos procesos, véase S. MADRIGAL, *Eucaristía e Iglesia en la «Oratio de communione sub utraque specie» de Juan de Ragusa*: Revista Española de Teología 53 (1993) 145-208; 285-340.

<sup>14</sup> MCG I, 307: *Eodem die xxiiii hora legatus volumen unum domino Procopio per duos suos servitores transmisit, ut conspiceret continens dictum cujusdam fratris Carmelitarum, Thomae Walden Anglici, contra libros Wicleph compositum ipsi Martino quinto; qui scilicet Procopius grate volumen suscipiens, transmisit hora eadem Petro magistro Anglico, qui multum gaudebat viso volumine. MCG I, 327: Etiam omnes doctores in Bohemia vidimus per vestros allegatos, praeter Walden et Vischeker.*

Desde este momento los teólogos husitas van a disponer de los argumentos de *Thomas Anglicus*. Durante el desarrollo de estos debates, los basilienses proponen a los husitas su incorporación al concilio. Juan de Rokyzana rechazó esta invitación con duras palabras: *nos scimus, quid nobis fecit concilium Constantiense (...). Etian scitote, quod nullum concilium est nobis evangelium*<sup>15</sup>. Su argumentación desconfía de la autoridad de los concilios generales; frente a la propuesta de incorporación al Concilio, de regreso y de unión, el Maestro de Praga proclamaba: *revertamini ad primam ecclesiam, uniemini nobiscum in evangelio*. El día 6 de abril la discusión sobre el cáliz estaba centrada en la interpretación del pasaje Jn 6, 53. En las jornadas previas habían vuelto a resonar los nombres de Wyclif y Hus. Pedro Zatec, cronista de las gestas de los bohemios en Basilea, recoge este reproche de Ragusa a Rokyzana: *Vos negastis Thomam Walden honorabilem virum*. La reacción contundente del defensor del cáliz, descalificando a Netter, no se hizo esperar<sup>16</sup>. Ante esta iracunda respuesta resulta muy llamativa la siguiente constatación: en su réplica Rokyzana ha utilizado literalmente el capítulo 21 del *Liber II* del *Doctrinale* del Waldense, titulado *quod auctoritas ecclesiae universalis subdita est auctoritati scripturarum Novi tam Veteris Testamenti*. Desde ahí ha desarrollado la doctrina de la autoridad de la Escritura sobre cualquier otra forma del magisterio eclesial. De esta forma podía rebatir a aquellos teólogos que hacen del papa y del magisterio eclesiástico una autoridad superior a la de la Escritura. Juan de Ragusa se hace eco de esta acusación en el último capítulo de su *Tractatus de Ecclesia*, rechazando que su postura signifique un socavamiento de la suprema autoridad de la Escritura. El también antepone la autoridad de la Escritura a cualquier otra autoridad humana. Escribe el teólogo dominico<sup>17</sup>:

«Inducit et ultimo unum capitulum ex dictis Thomae Anglici Valdensis, in quo dictus doctor extollit auctoritatem Scripturarum supra omnem aliam in hoc mundo auctoritatem, quod capitulum tamquam omni veritate plenum et catholicum et nos credimus, sed ex quo eum pro auctoritate adversarius inducit, cur ei non assentit in omnibus,

<sup>15</sup> MCG I, 327.

<sup>16</sup> MCG I, 344: *Ego scio, quod ipse est novellus, ante 6 vel 7 annos mortuus, et scripsit manifestum falsum de Bohemis, scilicet quod ponerent buccellam panis super baculum, et dicerent: «Si filius dei es, descende deorsum», quod numquam aliquis audivit nec vidit.*

<sup>17</sup> JUAN DE RAGUSA, *Tractatus de Ecclesia*, III, cap. 12, p. 310; p. 298. Cf. KRÄMER, o.c., 120-121.

saltem in hoc capitulo, quod hic inducit. Profecto si huic capitulo ex integro crederet, non haereticus, sed verus catholicus haberetur (...) Ecce quam aperte hic doctor, licet postponat auctoritatem Ecclesiae auctoritati Scripturarum, non tamen auctoritatem Ecclesiae negat aut deprimit.»

Con el recurso al *Doctrinale* el teólogo de Praga pretendía mostrar ante el Concilio que sus planteamientos seguían precisamente la doctrina ortodoxa de quien pasaba por ser —según palabras de Juan de Ragusa— *fortissimus malleus modernorum haereticorum wiclephistarum et hussitarum*. Estas huellas del *Doctrinale* de *Thomas Anglicus* en el primer *Tractatus de Ecclesia* reflejan la confrontación entre la teología husita de inspiración wyclefita y la teología católica a propósito de la relación entre Escritura e Iglesia. Ratifican, por otro lado, la relevancia de esta obra en la gestación del tratado teológico *De ecclesia*. El debate celebrado en Basilea acerca de los cuatro artículos pragueños implicaba de diversas maneras la temática de la Iglesia. Así lo ha entrevisto el mismo Pedro Payne que, en medio de aquellas acaloradas sesiones, señalaba el núcleo eclesiológico del debate: *conveniamus in quidditate ecclesiae*<sup>18</sup>. Nuestro carmelita, *Thomas Anglicus*, también se ha hecho la pregunta por la sustancia de la Iglesia. Buscaremos su doctrina eclesiológica en el *Liber secundus* del *Doctrinale*.

## II. LA TEORÍA ECLESIOLOGICA DEL LIBER SECUNDUS DEL *DOCTRINALE*: PRINCIPIOS DE SISTEMATIZACIÓN

El *Doctrinale* exhibe esa forma típica de argumentación apologética que consiste en la presentación y refutación de las doctrinas adversas. Netter va dando respuesta a las tesis de Wyclif entresacadas de sus diversos escritos. Ya he indicado que nuestro objeto de estudio se circunscribe al *Liber secundus* y, más concretamente —como en seguida explicaré—, a su *articulus secundus*.

### A) ESTRUCTURA FORMAL DEL *DOCTRINALE*: VISIÓN PANORÁMICA

La historia de las ideas eclesiológicas de Y. Congar dedica a esta sección del *Doctrinale* unas pocas líneas: «El libro segundo de esta compi-

<sup>18</sup> MCG I, 297.

lación de controversia es eclesiológico (*De corpore Christi quod est Ecclesia et de membris eius variis*). Hace una apología del papado tal y como lo conocía la Edad Media, una exaltación de la autoridad de la Iglesia (ella es infalible) contra el biblicismo wyclefita; finalmente, afirma la pertenencia a la Iglesia de los *reprobi*»<sup>19</sup>. Prolonguemos esta sumaria y certera apreciación ubicando esta sección dentro del plan de conjunto. Ya en el prólogo del tomo primero Netter anuncia y declara la intención última de su obra que, aplicada al contenido del *Liber primus*, suena así:

«Volo igitur in presenti volumine, iuvante Christo, totius corporis ejus mystici, tam quo ad caput quam quo ad corpus implere ruinas, quas Wyclef insaniendo effecit: In principio tamen libri de ipso libro vitae, ita ut dicere possit Salvator, In ipso capite libri scriptum est de me. Tractabitur enim primo de Deo, quid non sit... De esse Dei (...) et haec in primo articulo. In secundo autem de compositione hominis. In tertio vero de Deo et homine conjunctim: et quid sit Jesus-Christus.»

Los tres *articuli* del *Liber primus* tratan sucesivamente de Dios, del hombre y del Dios-hombre. Jesucristo es su tema central. Por tanto, desde la intención última de la obra —restañar las heridas infringidas por Wyclif al *corpus mysticum*—, Netter ofrece en primer lugar una reflexión sobre Aquel que es *caput* del cuerpo místico: *Prologus in primum librum, qui est de capite Ecclesiae Jesu Christo in suis naturis disparibus* (I, Lib I, p. 13). Estos presupuestos cristológicos dejan preparada la temática eclesiológica del *Liber secundus: Prologus eiusdem in secundum librum, qui est de corpore Christi, quod est ecclesia et de membris ejus variis* (p. 138). Los tres *articuli* de este libro tratan del cuerpo eclesial y de sus miembros como contradistinto a Cristo cabeza. Los otros dos *libri* (III-IV), que completan el primer tomo del *Doctrinale*, fijan su atención en la condición de miembros del cuerpo de Cristo propia de la vida religiosa (*de religiosis*) impugnada radicalmente por Wyclif<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Y. CONGAR, *Eclesiológia. Desde San Agustín hasta nuestros días*, en M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los Dogmas, III, 3c-d* (Madrid 1976), p. 186.

<sup>20</sup> Los cuatro libros presentan una estructura ternaria de *articuli* que reagrupa los distintos capítulos:

Lib. I. *De capite ecclesiae Jesu Christo:*

— *Articulus primus: De Deo* (caps. 1-30).

— *Articulus secundus: De compositione hominis* (caps. 31-38).

— *Articulus tertius: De Christo, qui est Deus et homo* (caps. 39-44).

La misma imagen de *corpus mysticum* anticipa gráficamente la estructura de fondo del *Liber secundus: caput-corpus-membra*, cuyos tres *articuli* despliegan estos contenidos básicos:

- 1) Pedro, príncipe de los apóstoles, es *caput ecclesiae post Christum* (*articulus I*: caps. 1-7).
- 2) La Iglesia, que confesamos en el Símbolo, *corpus mysticum*, es la Iglesia católica militante (*articulus II*: caps. 8-27).
- 3) Los distintos *membra* de la Iglesia visible presentan un orden de prelación desde el papa hasta los órdenes inferiores de la jerarquía eclesial (*articulus III*: caps. 28-82).

En suma: cabe considerar el *Liber secundus* como un tratado sobre la Iglesia concebido en la clave del cuerpo místico de Cristo. Queda así desbrozado el camino para adentrarnos en la teoría eclesiológica del *Doctrinale*. Dejando al margen las secciones o *articuli* primero y tercero, concentramos nuestra atención en el *articulus secundus*, sobre la Iglesia, que confesamos en el Símbolo, *corpus mysticum*, y que conocemos como la Iglesia católica militante. Esta es su divisa: *De ecclesia in comuni, de qua est fides in Symbolo*. Esta sección, que abarca los capítulos 8-27, enuncia su temática específica en el título del primero de ellos en la forma de esta pregunta: *quid sit ecclesia catholica iam praesens*. Esta connotación temporal es importante en el despliegue lógico del *Doctrinale*. Netter ha dedicado el primer *articulus* a fundamentar el primado de Pedro, cabeza de la Iglesia, *post Christum*. Esta afirmación del episcopado primacial de Pedro rechaza las objeciones wyclefitas sobre el ministerio papal ya desde el origen mismo de la Iglesia como congregación visible. Este ministerio garantiza la pervivencia de la acción salvífica del Fundador en la institución eclesial. Por eso el segundo artícu-

---

Lib. II. *De corpore Christo quod est ecclesia:*

- Articulus primus: De capite ecclesiae et Petri episcopatu (caps. 1-7).
- Articulus secundus: De corpore ecclesiae, quae est fides in Symbolo (caps. 8-27).
- Articulus tertius: De membris, secundum professiones et officia (caps. 28-82).

Lib. III. *De religiosis perfectis in lege Christi:*

- Articulus primus: De fundatione religionis perfectorum (caps. 1-10).
- Articulus secundus: De perfectione religionis (caps. 11-26).
- Articulus tertius: De signis et ritibus (caps. 27-31).

Lib. IV. *Quomodo religiosi in ecclesia Dei possunt licite exigere victum suum:*

- Articulus primus: De vita religiosorum ex mendicitate (caps. 1-20).
- Articulus secundus: De vita religiosorum in monasteriis (caps. 21-32).
- Articulus tertius: De possessione reddituum et praediorum (caps. 33-47).

lo realiza un avance lógico en esta dirección: abandona la situación de la *ecclesia primitiva* y se coloca ante la Iglesia *iam praesens*, esto es, militante y actual. Ella sigue siendo la Iglesia de Jesucristo, la Iglesia que confiesa el Símbolo de fe.

Los veinte capítulos que componen esta sección pueden ser reagrupados, inicialmente, en dos grandes bloques. Los capítulos 8-16 tratan de la *ecclesia catholica militans* a la luz de la imagen paulina del cuerpo de Cristo, mientras que los capítulos 17-27 tratan de la *ecclesia catholica symbolica*, así como sus prerrogativas de antigüedad, autoridad, indefectibilidad. En este contexto, y tras esas reflexiones previas, emerge la noción objeto de nuestro análisis. Cada una de estas dos secciones amplias conoce otras subdivisiones que ponen de manifiesto los distintos temas tratados. Por eso las analizaré por separado. En cada caso comienzo proponiendo un análisis de la estructura de los capítulos para ofrecer, en segundo lugar, una exposición de su contenido teológico.

#### B) *ECCLESIA CATHOLICA MILITANS* (CAPS. 8-16)

Esta serie de capítulos ofrece una primera respuesta a la pregunta inicial y básica: *quid sit ecclesia catholica iam praesens*. La definición de Iglesia propuesta por Wyclif, *praedestinatorum universitas*, ha osado adentrarse pretenciosamente en esos arcanos de la sabiduría y predestinación divinas, misterios reservados a la Trinidad santa. De esa Iglesia en su consumación escatológica no podemos hablar. De la Iglesia que nos es lícito y posible hablar es esa Iglesia, *non electorum tantum, nec etiam reprobatorum, sed ecclesia mixtim collecta ex reprobis cum electis*<sup>21</sup>. El capítulo 8 se confronta con la noción wyclefita de Iglesia. Situados en el plano de lo que S. Agustín llamara *ecclesia permixta*, los capítulos 9-16 están puestos bajo la divisa de la Iglesia católica *militans*, que se completa con una consideración paralela de la unidad y de la variedad de los miembros del cuerpo místico de Cristo. Todo arranca de la definición de Iglesia católica militante propuesta en el capítulo 9: *ecclesiam militantem esse congregationem omnium vocatorum catholica societate iunctorum*<sup>22</sup>. Desde esta definición se rebate la tesis wyclefita, según la cual sólo los predestinados son miembros de la Iglesia, de modo

<sup>21</sup> *Doctrinale*, Tom. I, Lib. II, art. II, c. 8, p. 158, col. a. (En adelante, citaré página y columna.)

<sup>22</sup> *Doctrinale*, p. 160, col. b.

que el pecador queda excluido de dicha pertenencia. Así queda formulado en el título del capítulo nono: *quod universi electi non sunt intra ecclesiam, nec omnes reprobi extra eam*. En otras palabras: el lazo formal que hace a la Iglesia no es la predestinación o la elección, sino la incorporación al cuerpo de Cristo por la regeneración bautismal. Wyclif ha definido erróneamente la Iglesia de Jesucristo: así como la predestinación no incorpora necesariamente a la Iglesia, por la misma razón tampoco la reprobación excluye de ella<sup>23</sup>.

La clave de distribución de la materia expuesta en los capítulos 10-16 ha sido formulada al comienzo del capítulo 10 en estos términos: *De ecclesia in communi iam diximus, de eius partibus iam dicamus*. Frente a la división o partes de la Iglesia establecidas por Wyclif, Netter extrae de 1 Cor 12, 4-6 tres criterios que le van a permitir determinar las *partes* de la Iglesia militante: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus, divisiones ministracionum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus*<sup>24</sup>. Con estos tres criterios, a saber, «diversidad de dones», «diversidad de ministerios», «diversidad de obras», se examina la realidad de la Iglesia militante en los capítulos que componen esta sección. El criterio de *divisiones gratiarum* preside el capítulo 10; así lo formula su título: *Quod tres partes sunt catholicae militantis ecclesiae, secundum divisionem gratiarum*. Esta reflexión se prolonga en el capítulo 11. El segundo criterio, *divisiones ministracionum*, se aplica en el capítulo 12: *De tribus ordinibus vel partibus tam communis quam electorum ecclesiae secundum divisionem ministrantium*; el capítulo 13 le sirve de corolario. El tercer criterio rige y organiza el capítulo 14: *De divisione operantium in ecclesia, per quam dividuntur perfecti viri ab imperfectis*; esta sección se cierra con los capítulos 15 y 16. El primero de ellos, en perfecto paralelismo estructural con los anteriores, vuelve a ser un complemento al capítulo precedente, mientras que el capítulo 16 sirve de colofón a la sección que se inauguraba en el capítulo 10, y cuya línea de fondo es la doctrina paulina de los carismas y dones, esto es, la unidad y la variedad de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Su título resulta sumamente elocuente: *De vera unitate corporis Christi et individuacione ecclesiae iam*

<sup>23</sup> *Doctrinale*, p. 162, col. b: *Praedestinatio ergo sola, vel electio, non facit Christi corpus ecclesiam, quia electi, et praedestinati hoc aeternaliter erant, sed congregatio Christi per regenerationem baptismalem consequentem*.

<sup>24</sup> *Doctrinale*, p. 163, col. b: *Sunt divisiones gratiarum in ecclesia, divisiones ministracionum, et divisiones operationum*.

*currentis*. Hecha la presentación de la estructura de esta sección, podemos pasar a analizar su contenido<sup>25</sup>.

Elemento nuclear de estos capítulos, que tratan de *Ecclesia in comuni*, es la definición de *ecclesia (catholica) militans*. Previamente, en contra de la definición de Wyclif, el carmelita inglés ha aducido una serie de parábolas de la Escritura que hablan de la condición permixta de la Iglesia presente. De esta Iglesia que agrupa a réprobos y elegidos hablan el símil de las diez vírgenes, donde cinco eran necias y cinco prudentes (Mt 25), el símil de la red que al ser arrojada al mar recoge todo tipo de peces (Mt 13) o la parábola del sembrador en la que crecen juntos el trigo y la cizaña (Mt 13). La definición de Iglesia católica militante propuesta por Netter, a saber, «congregación de todos los llamados, unidos en católica hermandad o sociedad», consta de dos partes. La primera afirma de la Iglesia su naturaleza de *congregatio vocatorum*, una condición que va inscrita en la misma palabra «*ecclesia*», que significa *vocatio*; es la idea tradicional que los autores medievales suelen remitir a Beda. En este sentido *congregatio vocatorum* sale al paso de la definición wyclefita de Iglesia como *congregatio praedestinatorum* o *electorum*<sup>26</sup>. La Iglesia es congregación de réprobos y elegidos. No podemos definir la Iglesia desde la congregación de todos y solos los predestinados. Por eso, la segunda parte de la definición subraya el aspecto de *catholica societas*. Esta dimensión insiste en los aspectos visibles de la sociedad eclesiástica. Desde ahí adquiere relevancia especial la

<sup>25</sup> El conjunto de los capítulos se puede reagrupar conforme a este esquema:

- 1) Noción de Iglesia católica:
  - Crítica de la noción wyclefita (cap. 8: *Quid sit ecclesia catholica iam praesens*)
  - Definición de *ecclesia militans* (cap. 9: *Quod universi electi non sunt intra ecclesiam militantem, nec omnes reprobi extra eam*).
- 2) Divisiones dentro de la Iglesia católica militante al hilo de 1 Cor 12, 4-6:
  - Tres partes *secundum divisionem gratiarum* (caps. 10-11).
  - Tres órdenes *secundum divisionem ministracionum* (caps. 12-13).
  - Distinción entre *perfecti-imperfecti secundum divisionem operationum* (caps. 14-15).
- 3) Conclusión: sobre la unidad del cuerpo místico de Cristo (cap. 16: *De vera unitate corporis Christi et individuatione ecclesiae iam currentis*).

<sup>26</sup> Sobre las nociones medievales de Iglesia propugnadas por los autores católicos frente a las posiciones wyclefitas y husitas, puede verse: S. MADRIGAL, *¿Puede definirse la Iglesia? Nociones básicas de Juan de Segovia (1393-1458)*: Miscelánea Comillas 56 (1998) 41-72; especialmente, p. 46.

regeneración bautismal. Así subraya que la Iglesia de Cristo no es como la definió Wyclif, universalidad de todos los elegidos, ya que antes de la regeneración bautismal muchos elegidos no pertenecen a ella. La predestinación o elección —subraya Walden— no hacen miembro de Cristo, sino la regeneración bautismal: *regnum Filii incipit a regeneratione*.

Como ya se ha señalado, Netter ha establecido una triple división dentro del cuerpo eclesial en razón de estos tres criterios: diversidad de dones, de ministerios y de obras (cf. 1 Cor 12, 4-6). La primera división se asienta sobre los dones carismáticos de los que habla el Apóstol; de manera especial, la fe, la esperanza y la caridad. Wyclif, por su parte, subdividía a los miembros del cuerpo de Cristo en *militantes, gaudentes et dormitione detenti*. Esta variedad de dones y de gracias espirituales permite distinguir en la Iglesia tres partes gradualmente distintas: la primera y más elevada está compuesta por los elegidos libres de faltas; la segunda está compuesta por los pecadores que pueden hacer penitencia; la tercera es la de los disolutos o herejes y otros encaminados al fuego eterno. Los primeros poseen la gracia al presente; los segundos la tienen en esperanza; los terceros, aunque tienen la gracia de la fe, les falta la de la esperanza, y aun cuando tengan fe y esperanza, les falta la gracia de la caridad. Desde esta tripartición concluye: *Idcirco horum trium una praesens ecclesia*<sup>27</sup>. La Iglesia peregrinante puede ser comparada con las tres zonas de la luna: la que está continuamente iluminada por el sol, la que recibe una iluminación indirecta, y la que está condenada a la oscuridad. Quiere ello decir que la Iglesia acoge en su seno a los bautizados, réprobos y elegidos, buenos y malvados: *ecce non tantum electus, sed omnis fidelis particeps, et renatus, est filius dei patris et matris ecclesiae*<sup>28</sup>.

El capítulo 12 distribuye la Iglesia universal en tres partes o *status* conforme al criterio de *diversidad de ministerios* u oficios: clérigos, continentes y casados. Netter se remonta a Agustín y a Gregorio Magno. Asume expresamente sus reflexiones sobre los tres hombres justos del Antiguo Testamento, «Noé, Daniel, Job» (Ez 14, 14); en Noé están significados los buenos prelados, que rigen y gobiernan la Iglesia, de la misma manera que Noé gobernó el arca en tiempos del diluvio; en Daniel están significados todos los santos continentes y en Job los justos casados. De ahí surge una tripartición de los miembros de la comunidad cristiana o *ecclesia* en tres *ordines*, dirigentes, continentes y casa-

<sup>27</sup> *Doctrinale*, p. 164, col. a.

<sup>28</sup> *Doctrinale*, p. 166, col. b.

dos. Estamos ante lo que el medievalista G. Duby denominó *los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*<sup>29</sup>. En el Occidente medieval, a la altura del siglo XI, está atestiguado un esquema de organización de la sociedad que concede su lugar propio al pueblo laico subordinándolo estrictamente a las clases dominantes. Se trata de la tripartición funcional presentada y expuesta entre 1027-1030 por el obispo Adalberón de Laon. Su formulación sirvió a G. Duby como punto de partida de su obra. Adalberón enunciaba los principios siguientes: la ciudad de aquí abajo comprende tres órdenes (*ordines*): el de los clérigos (*oratores*), cuya función es rezar; el de los guerreros o nobles (*bellatores*) que deben combatir para hacer reinar el orden y la justicia; finalmente, el de los trabajadores (*laboratores*), es decir, todos aquellos —en particular, los campesinos— que aseguran la subsistencia humana. Unos oran, otros combaten, otros trabajan. La tripartición de Adalberón está inscrita en una perspectiva jerárquica marcada por sus raíces teológicas, inspirada en Agustín, Gregorio Magno y el Pseudo-Dionisio.

A la luz de este breve *excursus* se percibe cómo Netter toma distancia de la tripartición social que hacía Wyclif. Si el reformador inglés reproduce el esquema de Adalberón (*clericos-milites-operantes*), Netter vuelve al esquema original agustiniano. De este modo reivindica un lugar específico para los *continentes* y reintegra en el cuerpo eclesial las diversas formas de vida religiosa, régimen de vida repudiado radicalmente en los escritos wyclefitas. Por otro lado insiste en el hecho de que en todos esos estados se hallan mezclados réprobos y predestinados<sup>30</sup>:

«Ecce tres status ecclesiae, non in clericos, milites, et operantes distinctae, sicut Witcleff scindit ecclesiam, sed in rectores, continentes, et operantes coniuges, divisione apostolica ministrantes. Ubi nota quod sententia Christi est cum sententia Augustini, non tantum electos et praedestinos in his ecclesiae statibus esse, sed in omni statu miscetur reprobis cum electo.»

La adopción del esquema agustiniano deja preparado el terreno para la materia tratada en el capítulo inmediatamente posterior (cap. 13): *quod monachi, et caeteri professi claustrales, tenent in ecclesiis Christi*

<sup>29</sup> Cf. G. DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (Madrid 1992). Cf. A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (París 1987), especialmente el capítulo II: «Le Moyen Age du peuple» (pp. 37-47). M. GRANDJEAN, *Laïcs dans l'Eglise. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Ives de Chartres* (París 1994).

<sup>30</sup> *Doctrinale*, p. 172 col. b.

*statum continentium*. Esta preocupación ha de ser puesta en relación con el último de aquellos 45 errores wyclefitas condenados por el Concilio de Constanza: *Omnes religiones indifferenter introductae sunt a diabolo*<sup>31</sup>. Nuestro carmelita ha dedicado a esta temática *de religiosiis* los libros tercero y cuarto del primer tomo del *Doctrinale*, secciones que quedan fuera de nuestra consideración.

La tripartición con que la teología medieval contempla la estructura social y eclesial depende, en último término, de las diferencias que instauran el *ordo*, pues existen los clérigos y los que no lo son, y el régimen celibatario de la vida en religión. Esta es la lógica de fondo que subyace al tercer criterio tomado de 1 Cor 12, 4-6: la *diversidad de operaciones*. Porque si esta diversidad de obras genera las diversas formas de vida religiosa, que con tanta saña combate Wyclif, desde los anacoretas hasta los monjes, entonces la Iglesia de Cristo se puede considerar de forma binaria: la Iglesia de los incipientes y de los imperfectos, por un lado, y la Iglesia de los perfectos, por otro. Este es el tema desarrollado en el capítulo 14 (*de divisione operantium in ecclesia, et quod penes hanc, dividuntur perfecti viri ab imperfectis*). La argumentación del Waldense sitúa a los monjes y religiosos en el ámbito de los perfectos. Muestra además que las distintas «reglas» (de S. Agustín o de S. Benito) que marcan la disciplina dentro de las distintas congregaciones religiosas no suponen una desviación de la única regla común cristiana, sino que se armonizan bajo ella en el seno de la única esposa de Cristo.

Estas disquisiciones encuentran su conclusión en la afirmación de la verdadera unidad del cuerpo de Cristo y en la búsqueda del principio de individuación de la Iglesia (cap. 16). Por el sacramento del bautismo y por la recepción de la eucaristía los cristianos particulares «son transubstanciados» en el cuerpo místico de Cristo<sup>32</sup>. Dice el Apóstol que todos somos bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo. Por ello hay que considerar que la unidad en la naturaleza común no impide ni excluye que los miembros se distingan por sus diversos oficios y por sus actos. Y, glosando la metáfora paulina, dirá Netter que si el ojo es de la misma naturaleza que el pie, ambos se distinguen muy claramente por su oficio y por sus actos. El cuerpo de Cristo no está formado por seres de distinta naturaleza, sino que está compuesto por mu-

---

<sup>31</sup> DH 1195. En esta misma línea se encuentran los errores 21.22.23 (DH 1171.1172.1172). Dice, por ejemplo, el n. 22: *Sancti, instituentes religiones privatas, sic instituendo peccaverunt*, y el n. 23: *Religiosi viventes in religionibus privatis non sunt de religione christiana*.

<sup>32</sup> *Doctrinale*, p. 184 col. b.

chos y numerosos miembros de una misma naturaleza, pero con diversos oficios que producen una armoniosa unidad. Siguiendo la analogía del cuerpo, nuestro carmelita pone en relación las tres regiones de la anatomía humana —la de los miembros animales, la de los miembros espirituales, y la de los miembros nutritivos—, con las tres operaciones u oficios correspondientes a los tres «estados evangélicos» antes descritos: los clérigos ocupan el lugar de los sentidos desde la cabeza hasta los hombros; los monjes, que meditan las cosas espirituales, ocupan la región del pecho; los laicos, que nutren corporalmente y sostienen la masa del cuerpo, hasta los talones. Y dado que en el cuerpo humano hay tres ligamentos entre los miembros, de nervios, de venas y de arterias, así también en el cuerpo eclesial hay tres ligamentos similares: fe, esperanza, caridad, que ligan los miembros a Cristo y su cabeza y los unen entre sí. El alma de este cuerpo es el Espíritu Santo; su alimento la ley de Cristo<sup>33</sup>.

Los lógicos señalan hasta siete causas de individuación: forma, figura, lugar, tiempo, nombre, sangre y patria. ¿Cuáles son aquellas cosas que operan la individuación de la Iglesia? Netter responde en un primer momento de esta manera: los siete sacramentos de la Iglesia universal distinguen a los ortodoxos de los heterodoxos. Pero unas líneas más tarde sigue preguntándose por la *causa prima individuationis*. Buscará una respuesta en el Evangelio: la parábola de las bodas del hijo del rey, de las que fue expulsado aquel invitado que no llevaba traje nupcial (Mt 22). Esta parábola había sido utilizada en el capítulo 8 junto con la de las diez vírgenes, la red arrojada en el mar y la de la cizaña, para expresar que la Iglesia no es la congregación de todos y de solos los predestinados, sino un espacio que acoge a buenos y malos; la parábola de las bodas presenta a un invitado que fue echado por no llevar vestido nupcial<sup>34</sup>. ¿Qué significa en este otro contexto ese vestido nupcial? Que la nota individuante de la Iglesia, cuerpo de Cristo, es el vínculo de la concordia y de la unidad. Quien no se aparta de la unidad y de la concordia eclesial, aunque sea un malvado, permanece dentro de la Iglesia. El pecador es miembro de la Iglesia. La *causa prima individuationis* estriba en la comunión eclesial visible. Es un aspecto inscrito en la definición de Iglesia propuesta por el Waldense: *congregatio omnium vocatorum catholica societate iunctorum*. La Iglesia es la asamblea de los convocados por Dios en la fe, en los sacramentos y en la unidad católi-

<sup>33</sup> *Doctrinale*, 185, col. a.

<sup>34</sup> *Doctrinale*, 157b-158a.

ca. De ella también forman parte los pecadores, si bien con una membrecía de menor intensidad. Concluyo la exposición de esta sección sobre la *ecclesia catholica militans* (caps. 8-16) con la exhortación que Walden dirige a su contrincante confrontándole con la verdadera unidad y la variedad del cuerpo de Cristo<sup>35</sup>:

«Sed suadeo tibi emere ab ecclesia Christi catholica aurum igni probatum, et induere te vestimentis albis, et inungere oculos tuos collirio ut videas, noverisque corpus Christi mysticum esse corpus individuum et singulare, sicut corpus verum eius susceptum de Virgine.»

Estos son los términos en los que Netter ha trasladado la metáfora del cuerpo a la Iglesia. Merece la pena retener la idea de incorporación a ese cuerpo, como integración en un organismo vivo unido a Cristo cabeza y vivificado por el Espíritu Santo, operada en una especie de «transubstanciación» por los dos sacramentos básicos: *corpus Christi mysticum in quo transubstantiantur singuli christiani per sumptionem baptismatis et sacrae eucharistiae*<sup>36</sup>. A partir de la imagen del cuerpo místico de Cristo, ha ofrecido una reflexión sobre la propiedad de la unidad confesada en el Credo de fe. De este modo ha dejado preparado el camino para desplegar los otros atributos esenciales de la Iglesia confesados en el *Símbolo de fe*.

### C) *ECCLESIA CATHOLICA SYMBOLICA* (CAPS. 17-27)

Los capítulos 17-27 tratan de lo que Netter denomina *ecclesia nostra Symbolica* y de su *auctoritas*, puesta en relación con la Escritura de cara a la determinación de la verdad de la fe. Lo más característico de esta sección consiste en una reflexión sobre la propiedad de la *catolicidad / universalidad* de la Iglesia que se confiesa en la cláusula del Símbolo de fe: *credo sanctam ecclesiam catholicam*. Nuevamente se trata de refutar a Wyclif. Es notable que el capítulo 17, que abre esta segunda sección sobre la Iglesia «simbólica», retome un pasaje ya citado en el capítulo 8, esto es, aquel que inaugura la primera sección sobre la Iglesia «militante», para replantear la objeción inscrita en la noción de *ecclesia praedestinatorum*: el Símbolo de los Apóstoles hace de la Iglesia de Cristo objeto de fe; ahora bien, siempre cabe la duda de si un obispo o el papa o cualquier otro fiel es realmente un miem-

<sup>35</sup> *Doctrinale*, p. 184, col. b.

<sup>36</sup> *Doctrinale*, p. 184, col. b.

bro predestinado a la gloria final<sup>37</sup>. Esta sección arranca de esta dificultad. Por otro lado, esta serie de reflexiones obedece a esta convicción: el auténtico portador de la autoridad doctrinal de la Iglesia es la *ecclesia symbolica*<sup>38</sup>. Hay que determinar, por tanto, la *quidditas huius ecclesiae symbolicae*. Comenzaré estableciendo la distribución lógica de estos capítulos antes de desgranar su contenido teológico.

Cabe aislar un primer grupo que abarca los capítulos 17 a 19. El primero de esta serie trata de la propiedad de la «catolicidad». Declara *quae sit ecclesia catholica*<sup>39</sup>:

«Omnis scilicet series illa fidelium a Christi prima congregatione in ripa Iordanis usque ad nostra tempora, et deinceps usque ad finem mundi successive descendens, et ad quaslibet terrae partes perveniens quocumque testimonium fidei de Christo capite rutilans est accensum.»

Frente a la novedad que presenta la secta originada por Wyclif, la Iglesia de Cristo se remonta al comienzo mismo de la vida pública del Señor. El título del capítulo 17 anticipa la consecuencia apologética que se deriva de la definición: *quod ecclesia nostra Symbolica est ecclesia catholica*. Esta definición, que contempla el aspecto de la universalidad geográfica, pone el acento en la perseverancia de aquella primera Iglesia hasta nuestros días con una continuidad temporal ininterrumpida. Como consecuencia de esa noción de catolicidad, la «Iglesia simbólica» es necesariamente *una* y *apostólica*. El capítulo 18 trata de las propiedades de la unidad y apostolicidad (al hilo del símbolo Niceno-constantinopolitano). Curiosamente, el *Doctrinale* no repara expresamente en la propiedad simbólica de la *santidad*, sino que el capítulo 19 está centrado en la *auctoritas ecclesiae symbolicae*. Dicho capítulo quiebra, pues, esa lógica de explanación o comentario de las propiedades «simbólicas» para ofrecer en su lugar —conforme a su título— esta afirmación programática: *quod auctoritate ecclesiae symbolicae sunt omnia dubia definienda*.

<sup>37</sup> *Doctrinale*, p. 188, col. b (= 158, col. b): *Difficultas autem eius est ista, lib. de donatione cap. ij. VVITCLEF. Quando credere debemus ecclesiam sanctam catholicam tanquam fidem, et iterum credere debemus, quod quodlibet membrum istius ecclesiae sit praedestinatum ad gloriam: si credere debemus quod iste papa, vel episcopus sit membrum ecclesiae, credere debemus, quod repugnat ipsum in peccatum finalis impenitentia cadere.*

<sup>38</sup> F. X. SEIBEL, *Die Kirche als Lehrautorität nach dem «Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae» des Thomas Waldensis (um 1372-1431)*: Carmelus 16 (1969) 3-69.

<sup>39</sup> *Doctrinale*, 189, col. b.

¿En qué consiste esa *auctoritas ecclesiae symbolicae*? El elemento novedoso que aparece en este capítulo es la afirmación de que la Iglesia simbólica, la Iglesia de Cristo, apostólica y católica, *fidem habet indefectibilem, secundum promissum Christi ad Petrum, qui tunc figuram gessit ecclesiae. Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua*<sup>40</sup>.

Hay que preguntarse: ¿quién es el sujeto de esa *auctoritas* propia de la Iglesia «simbólica»? ¿quién personifica o «representa» la indefectibilidad o inerrancia de la Iglesia prometida por Cristo? La convicción del *Waldensis* vuelve a insistir en la catolicidad: sujeto de esa *auctoritas* no es una Iglesia particular, como la Iglesia romana, ni lo es el concilio general. El verdadero sujeto es la *ecclesia universalis*, que se describe en estos términos:

«Ecclesia Christi catholica per totum mundum dispersa, a baptismo Christi per Apostolos, et ceteros successores eorum ad haec tempora devoluta, quae utique veram fidem continet, et testimonium Christi fidele, sapientiam praestans parvulis, inter extremos errores stabilem retinens veritatem»<sup>41</sup>.

Así queda planteado el tema que recorre una segunda serie de capítulos (desde el 20 hasta el 27), a saber, la búsqueda de la verdad de fe y la permanencia en ella. Dicho de otra manera: quién conserva y de qué modo queda garantizada esa *potestas definiendi in materia fidei si in ecclesia Dei dubium oriatur*. La noción de *universalis ecclesia* constituye la quintaesencia de la postura esgrimida por nuestro carmelita frente al principio wyclefita de la *sola Scriptura*; así las cosas, los capítulos 20 a 22 describen la *auctoritas ecclesiae symbolicae* y plantean la relación entre Escritura e Iglesia. El resto del capitulario (desde el 23 hasta el 27) examina las instancias de autoridad doctrinal de la Iglesia.

El capítulo 20 arranca con la cita de un salmo que ensalza la ciudad de Sión: *Gloriosa dicta sunt de te civitas Dei* (87, 3). Netter aplicará a la Iglesia este testimonio vétero testamentario —«Cosas magníficas se dicen de ti»— para establecer dos *dicta gloriosa* de la Iglesia que remarcan la *auctoritas ecclesiae symbolicae*: en primer lugar, la antigüedad de esa autoridad, y en segundo lugar, como concreción de este aserto, recuerda que con esa vetusta autoridad de la Iglesia ha sido determinado el canon de los libros de la Escritura<sup>42</sup>. De forma sintética lo

<sup>40</sup> *Doctrinale*, p. 193, col. a.

<sup>41</sup> *Doctrinale*, p. 193, col. a.

<sup>42</sup> *Doctrinale*, p. 199, col. a: *Et hoc est secundum dictum gloriosum de ecclesia, quod scilicet ipsa sola est cuius testimonium est tantae auctoritatis, et praeconii, ut ipsos libros divinarum sacripturarum taxare, et de eorum auctoribus certificare possit fideles: nec fas erit tanto testimonio contraire.*

anuncia el título: *quod auctoritas ecclesiae symbolicae fundatur ab antiquo: et quod secundum ipsam taxatur numerus librorum Scripturae sacrae*. A partir de estos presupuestos el capítulo siguiente se adentra en la temática de la relación Iglesia-Escritura. El capítulo 21 establece la tesis del sometimiento de la *auctoritas universalis ecclesiae* a la autoridad más eminente de las Sagradas Escrituras. El capítulo 22 ratifica la autoridad de la *ecclesia* en esta otra dirección: la Iglesia ha determinado el número de los artículos que componen el Símbolo de fe; aunque no puede crear —dice Nette— artículos nuevos. El tenor de la formulación latina del título muestra un claro paralelismo lingüístico con el capítulo 21: *quod ecclesia taxavit numerum articulorum fidei, nec potest creare novum, et veritas requisitae fidei est recipienda quatuor viis*. Hay que notar que en este caso el verbo está en la forma activa (*taxavit*), mientras que utilizó la forma pasiva para expresar la determinación del canon por parte de la Iglesia (*taxatur*). Es quizás una forma de expresar la autoridad, superioridad de la Escritura sobre la Iglesia. En segundo lugar, hay que señalar que la sección final del título avanza la temática de los capítulos restantes de esta sección dedicada a la *ecclesia catholica symbolica* (caps. 23-27): la inquisición de la verdad de la fe, de manera especial, cuando surgen *dubia*, conoce varios caminos: *Ecce quatuor vias veniendi ad indubiam veritatem, sed plus, et minus certas, quarum prima et certissima, est per Scripturas divinas*<sup>43</sup>. Prosigue el debate con Wyclif que, de cara a la búsqueda de la verdad de fe, sólo está dispuesto a aceptar la autoridad de la Escritura. *Thomas Anglicus*, por su parte, sin dejar de afirmar la prioridad de la Escritura, establece cómo en este proceso la autoridad tradicional de la Iglesia, representada por los doctores, los padres de la Iglesia, constituye un lugar teológico ineludible.

Esta es la lógica que subyace a la sección que abarca los capítulos 23 a 27: el primero establece el criterio de consultar y de recurrir, además de la Escritura, a los *dicta maiorum* (cap. 23); el segundo de la serie añade a la autoridad de la Escritura y a la autoridad de la Iglesia universal los *dicta praelatorum et patrum ecclesiae* (cap. 24); el tercero, que obedece al título *quod adendae sunt concordantes sententiae patrum, et consuetae expositiones, ad cognoscendam fidem catholicam*, presenta un rasgo muy peculiar, que le pone en relación con el capítulo 20 donde quedaron establecidos aquellos dos *dicta gloriosa* de la Iglesia. Así lo indican sus primeras palabras:

<sup>43</sup> *Doctrinale*, p. 205, col. a.

«Est adhuc tertia huius universalis ecclesiae praerogativa singularis, quod infallibiliter tradit, et docet omnes articulos fidei, et cuncta credenda de necessitate salutis, vel agenda intra scripturam, vel citra, aut detexit iam explicite, vel implicite continet in fide membrorum»<sup>44</sup>.

Esta tercera prerrogativa habla, por tanto, de la transmisión infalible, de la enseñanza de los artículos de fe, de la doctrina de fe o de los preceptos que afectan a la salvación, así como de los desarrollos oportunos de lo que está implícitamente contenido en la Escritura o en los artículos de fe. Netter habla de la autoridad vetusta u original de la Iglesia que sigue vigente y sigue asistiendo a la Iglesia actual. Se trata, pues, de una autoridad transmitida: desde las sedes eclesiales de origen apostólico, pasando por la sucesión de los obispos, junto con el consenso de los pueblos. La autoridad de la esposa de Cristo y el consenso de los padres transmite y actualiza el tesoro de la fe. Las reflexiones de Netter concluyen de esta manera: *Vere enim ad omnes haereses compescendas, et omnes tractatus et definitiones terminandas in materia fidei sola via est in qua errare non contingit, concors patrum sententia ab ipsis apostolorum sedibus usque ad nostra tempora fideliter compilata*<sup>45</sup>.

Los capítulos 26-27 están dedicados a la autoridad y utilidad del concilio general. Con ellos queda clausurado el *articulus secundus*. Su entronque en la sección que venimos presentando puede expresarse así: es una de las formas o vías de verificación de esa sentencia común y concorde de los *patres ecclesiae*; además, la misma naturaleza del sínodo o concilio hace de él una imagen próxima de la *ecclesia catholica* que le confiere una autoridad especial. Es, pues, un buen broche y colofón a todo este desarrollo<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> *Doctrinale*, p. 213, col. b.

<sup>45</sup> *Doctrinale*, p. 216, col. b.

<sup>46</sup> El conjunto de estos capítulos obedece a este esquema:

- 1) Las propiedades de la *ecclesia symbolica*:
  - Definición de Iglesia por su catolicidad (cap. 17: *Quod ecclesia nostra symbolica est ecclesia catholica*).
  - Apostolicidad y unidad (cap. 18: *Quod ecclesia symbolica est necessario apostolica et una*).
  - La autoridad (cap. 19: *Quod auctoritate ecclesiae symbolicae sunt dubia omnia definienda*).
- 2) Las prerrogativas de la *ecclesia symbolica*:
  - La antigüedad expresada en la fijación del canon de las Escrituras (cap. 20).
  - El sometimiento de la Iglesia a la *auctoritas* de la Escritura (cap. 21).

Nos preguntamos finalmente: ¿cuáles son los núcleos teológicos presentes en estos capítulos? Básicamente, se trata de los siguientes temas: las «propiedades simbólicas» de la catolicidad y de la apostolicidad; la autoridad de la *ecclesia symbolica* como expresión de la indefectibilidad de la *ecclesia universalis*; la relación Escritura, Iglesia y tradición; la escala de autoridades (doctores, prelados, Iglesia romana, concilio). Reconstruyamos esta reflexión sistemática que hemos dejado indicada al hilo de la descripción del capitulario.

El punto de partida ha sido la cláusula del Credo: *credo sanctam ecclesiam catholicam*. Netter privilegia el atributo de catolicidad. La propiedad de la «catolicidad» conviene a la Iglesia en esta cuádruple perspectiva: 1) bajo el punto de vista de su expansión geográfica por toda la tierra; 2) por su doctrina que instruye sobre lo visible y lo invisible, lo terrestre y lo celeste; 3) por su llamada de salvación dirigida a todos los hombres; 4) por su potencial para sanar todo pecado<sup>47</sup>. Con todo, en su definición de *ecclesia catholica* Netter subraya de manera especial el aspecto «temporal» de la catolicidad: la Iglesia comienza en el bautismo de Cristo y en su vida pública y prolonga su existir hasta el final de los tiempos. Abraza en su seno toda esa sucesión de las generaciones de creyentes hasta el momento actual. El aspecto esencial de la catolicidad no es de índole geográfica, sino la antigüedad y la sucesión temporal. Existe un claro interés en mostrar la identidad sustancial entre la Iglesia actual y la Iglesia que comienza en las orillas del Jordán. Y la Iglesia del presente es la Iglesia católica que profesamos en el Credo de fe. En consecuencia, el bautismo sacramental es necesario para ser miembro del cuerpo de Cristo. Así se establece una continuidad básica con el origen (bautismo de Jesús) de naturaleza sacramental. El contenido básico de la catolicidad es la sucesión ininterrumpida de la Iglesia desde su fundación hasta la Iglesia del presente y hasta su consumación como

---

— La autoridad de la Iglesia manifestada en el establecimiento del Credo (cap. 22: *Quod ecclesia sancta taxavit numerum articulorum, nec potest creare novum: et quod veritas quaesitae fidei est reperienda quattuor viis*).

— La *ecclesia symbolica* como transmisora infalible de la verdad (cap. 25).

3) Vías de búsqueda de la verdad:

— Los *dicta maiorum* (cap. 23).

— Los *dicta praelatorum et patrum ecclesiae* (cap. 24).

— Las *sententiae patrum* (cap. 25).

— La autoridad y la utilidad de los concilios (caps. 26-27).

<sup>47</sup> Esta visión de la catolicidad se remonta a S. Isidoro (cf. *De ecclesiasticis officiis*, I, 1: PL 83, 740) y a Cirilo de Alejandría (cf. *Catechesis* 18, 23: PG 33, 1044).

comunidad escatológica de salvación. En otras palabras: la catolicidad «espacial», que tiene un matiz más bien apologético, cede su puesto a la catolicidad «temporal», de modo que «la dimensión temporal de la catolicidad es la esencia de la eclesiología de Netter»<sup>48</sup>. Esta visión de la catolicidad reclama, en consecuencia, las otras dos propiedades de la verdadera Iglesia: la Iglesia del Credo es necesariamente una y apostólica.

El criterio de catolicidad marca la distancia entre el testimonio o fe de la Iglesia verdadera respecto de las enseñanzas de heterodoxos como Wyclif. Este testimonio unánime de la fe de la *ecclesia catholica* juega un papel decisivo en la eclesiología de Netter. La Iglesia preserva en su integridad y transmite con fidelidad el Evangelio de Cristo. Dicho de otro modo, la *ecclesia symbolica* es indefectible en su fe. Cristo le ha prometido su asistencia hasta el final de los tiempos. La autoridad de esta Iglesia universal se fundamenta en la prerrogativa de su indefectibilidad. Ya hemos señalado su interpretación de la fe confesada por Pedro (Mt 16, 16) en su calidad de «representante» de la Iglesia universal. Cristo ha rogado por él para que no desfallezca en su fe (Lc 22, 32). Ciertamente se pueden recabar en el *Doctrinale* sonoras afirmaciones concernientes a la excelencia de la Iglesia romana en la línea de que ella siempre conservará la verdadera fe. También caracteriza la doctrina del Papa como *infallibilis regula fidei*<sup>49</sup>. Ahora bien, ninguna Iglesia particular —ni siquiera la de Roma—, ningún concilio, ningún particular, gozan del privilegio de estar libres de error: sólo la *ecclesia catholica* detenta la prerrogativa de la infalibilidad.

En comparación con teólogos contemporáneos, hay varios aspectos que llaman la atención. Por un lado, la afirmación de la indefectibilidad de la Iglesia (*ecclesia catholica errare non potest*) suele coincidir con la afirmación de la propiedad simbólica de la «santidad», que Netter no ha tematizado de forma sistemática. Esta es una constante en autores conciliaristas como Juan de Ragusa o Juan de Segovia. De ahí que los conciliaristas —siguiendo a S. Agustín— interpreten con gusto la figura y

<sup>48</sup> M. HURLEY, *A Pre-tridentine Theology of Tradition. Thomas Netter of Walden († 1430)*: The Heithrop Journal 4 (1963) 348-366; aquí, p. 351.

<sup>49</sup> La defensa del primado frente a la crítica wyclefita ha sido desarrollada en el *articulus primus* y vuelve a ser reafirmado en el *articulus tertius* (caps. 28-53). De cara a esta temática, véase capítulo 47: *Quod papa habet ab antiquo potestatem ad determinandum fidei veritates, ad debellandum et cancellandum omnes falsitates haereticas*; capítulo 48: *De praeerogativa perpetuae immunitatis Romanae ecclesiae in fide Christi, et ab omni contagione haeresis illibata*. Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, I (Madrid-Toledo 1986), pp. 415-416.

las promesas hechas a Pedro en el sentido de actuar como «representante» de la Iglesia universal (*in persona Ecclesiae*), prerrogativas que trasvasan seguidamente al concilio universal. Por aquí, y ante las preguntas de este tipo, ¿quién es el sujeto de esa *auctoritas* propia de la Iglesia «simbólica»? ¿quién personifica o «representa» la indefectibilidad o inerrancia de la Iglesia prometida por Cristo?, se decanta con más nitidez lo específico de la postura del *Waldensis*: sujeto de esa *auctoritas* no es una Iglesia particular, como la Iglesia romana, ni lo es el concilio general. El verdadero sujeto es la *ecclesia universalis*. Así lo formula el texto siguiente<sup>50</sup>:

«Non est ergo specialis ecclesia, non Africana, ut Donatus dixit. Nec utique particularis illa Romana, sed universalis ecclesia, non quidem in generali concilio congregata, quam aliquotiens errasse percepimus, velut illa Ariminensis congregata sub Tauro praefecto, et illa Constantinopolitana sub Iustiniano minore, tempore Sergii papae secundum Bedam, et quaedam aliae; sed est ecclesia catholica per totum mundum dispersa, a baptismo Christi per Apostolos et caeteros successores eorum ad haec tempora devoluta, quae utique veram fidem continet.»

Hay que profundizar en esta propiedad de la Iglesia universal. El camino infalible a la hora de tomar una decisión en cuestiones de fe o para refutar las posiciones heréticas consiste en apelar al testimonio de la Iglesia católica. En este marco de la Iglesia indefectible se plantea (cap. 21) la relación entre la Iglesia y la Escritura. La postura de Netter es exponente de cómo la polémica relativa al principio de la *sola Scriptura* no debe conducir irremisiblemente al otro extremo, esto es, el sometimiento de la Escritura a la autoridad de la Iglesia. Ya tuvimos ocasión de aludir a la valoración que Netter hace de la Escritura hasta el punto de que su capítulo 21 haya sido esgrimido a su favor por los teólogos husitas en Basilea. Este aspecto encuentra su explicación en estas observaciones de M. Hurley: «In no place in the *Doctrinale* does Netter give any account of, much less criticize, Wyclif's theory of Scripture as the supreme rule of Christian behavior and belief. The omission is

<sup>50</sup> *Doctrinale*, p. 193, col. a. La misma idea bajo otra perspectiva: *Quae est illa ecclesia quam docemus in materia fidei definire? Numquid clerus, aut praelati ecclesiae, vel ipsorum ecclesiae in congragatis conciliis? Sed hos omnes frequenter errasse cognoscimus. Quae est ergo ecclesia quae non potest deficere? Quod si sit haec universalis ecclesia, quis ipsam totam simul adire potest, ut interroget quam a baptismo Christi usque ad haec tempora nostra durasse praediximus, et per totam terram ad omnes gentes esse diffusam?* (Ibid., p. 195, col. a).

highly significant and may be interpreted surely as evidence that on this point there was between Netter and Wyclif a large measure of agreement. There is no doubt in Netter's mind about "the most sacred excellence of Holy Scripture"»<sup>51</sup>. ¿Hasta qué punto logra una síntesis coherente de la doctrina católica sobre la Escritura y la Iglesia?

Wyclif enarbola el principio de la Escritura como tribunal último de decisión. Netter subraya la autoridad de la Iglesia católica que ha establecido el canon de los libros sagrados. La sentencia agustiniana, *evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret autoritas*, sirve de punto de partida para el debate<sup>52</sup>. El Waldense reprocha a su contrincante haber pasado por alto el carácter «bipartito» de la fe cristiana: la fe dispensada a las escrituras canónicas y, sujeta a éstas, la fe en las definiciones y costumbres estatuidas por la autoridad de la *ecclesia symbolica*<sup>53</sup>. No se trataría de dos compartimentos estancos, sino que el testimonio de la Iglesia católica depende del contenido de la Escritura; por otro lado, dispone de la autoridad para explicitar el contenido de la Escritura. H. Schüssler ha señalado dónde reside la principal dificultad de la síntesis del Waldense: la oscuridad en algunas cuestiones ecle-siológicas<sup>54</sup>. La reflexión de *Thomas Anglicus* busca un término medio entre estas dos tendencias: por un lado, desde la afirmación de la superioridad de la Escritura, existe un esfuerzo por tomar distancia de la doctrina wyclefita en su propensión a interpretar la Escritura conforme al propio sentido<sup>55</sup>; por otro lado, trata de robustecer la norma objetiva de la Escritura dadas las inseguridades, ambigüedades y dificultades que han acompañado a la autoridad eclesial. En consecuencia, puede decirse que mantiene la primacía teológica y la suficiencia de la Escritura. La conformidad con la Escritura es el criterio fundamental para la

---

<sup>51</sup> M. HURLEY, *A Pre-tridentine Theology of Tradition*, p. 355. Íd., *Scriptura sola: Wyclif and his Critics: Traditio 16* (1960) 275-352; esp. 330.

<sup>52</sup> *Doctrinale*, c. 21, p. 201, col. a.

<sup>53</sup> *Doctrinale*, c. 23, p. 210, col. b: *Respondeamus ergo et dicamus latitudinem Christianae credentiae sic esse dispositam, ut primam fidem tribuamus scripturis canonicis. Secundam sub ista definitionibus et consuetudinibus ecclesiae catholicae, iuxta illum articulum in Symbolo: Credo unam sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam (...). Optima Augustini sancti doctrina prima beatitudo est ipsi credere veritati, ipsi scilicet fidei bipartitae canonicae, et symbolicae de ecclesia, utraque enim fidem vendicat, et ideo nomen veritatis meruit absolute.*

<sup>54</sup> Cf. H. SCHÜSSLER, *Der Primat der Hl. Schrift als theologisches und kanonistisches Problem* (Wiesbaden 1977), pp. 150-154.

<sup>55</sup> Cf. M. HURLEY, *Scriptura sola: Wyclif and his Critics: Traditio 16* (1960) 275-352; aquí, 330.

autenticidad de la vida cristiana. Sin embargo, a la hora de buscar su integración en el sistema de la autoridad eclesial o de los distintos órganos doctrinales, «el peso se desplaza a la interpretación de la Escritura por los Padres y al consenso universal de los creyentes»<sup>56</sup>.

Netter afirma expresamente la superioridad de la Escritura por encima de la autoridad de los doctores de la Iglesia e incluso de toda la Iglesia católica, aunque sea ella la que da testimonio de la autoridad de la Escritura<sup>57</sup>. Este sometimiento depende del hecho de que la Iglesia tiene la tarea de testificar el Evangelio de Cristo y las leyes de Cristo<sup>58</sup>. En contra del reformador inglés afirma la existencia de *traditiones* que reclaman para sí carácter obligatorio. Ahora bien, no está dispuesto a conceder plenos poderes a una suerte de magisterio incontrolado. En este sentido habría que interpretar su negativa a que la Iglesia pueda definir un nuevo artículo de fe<sup>59</sup>. Desde esta toma de postura se apuntan los rasgos básicos de su concepción de la tradición. Cuando se trata de buscar la verdad, «Netter propose la méthode empirique des apôtres: la recherche de la vérité par l'étude de la tradition»<sup>60</sup>.

Cuando se presenta una dificultad de fe, se impone seguir el ejemplo de los Apóstoles indicado en el llamado concilio de Jerusalén (Hech 15, 28). La praxis apostólica, de Simón Pedro y de Santiago, consistió en una consulta a la Escritura para examinar *prophetarum oracula, et antiquitatis historias, quae valebant ad dubii solutionem*<sup>61</sup>. Así las cosas, concluye Netter: ante dudas que afectan a la fe debemos indagar qué es lo que pensaron los Apóstoles, los sucesores de los Apóstoles, los varones probados, y los doctores hasta nuestros días. Con más precisión va a fijar una gra-

<sup>56</sup> SCHÜSSLER, o.c., p. 152.

<sup>57</sup> *Doctrinale*, p. 201, col. b: *Longe ergo distat auctoritas Scripturarum, et eminet auctoritati cunctorum doctorum etiam totius ecclesiae catholicae: quamvis super eius auctoritate catholica attestetur Ecclesia.*

<sup>58</sup> *Doctrinale*, p. 201, col. a: *Omnis ergo ecclesiastica auctoritas cum sit ad testificandum de Christo, et legibus eius: vilior est Christi legibus, et scripturis sanctis necessario postponenda.*

<sup>59</sup> *Doctrinale*, 203 col. a: *Hic tamen quaerunt aliqui, Numquid ecclesia catholica posset modernis diebus creare in fide sua, et Christi, novum articulum.* Col. b: *Item quomodo posset talis articulus post tot annos suscitatus esse catholicus, id est universalis, cum patribus nostris iam lapsis annis mille et quadringentis supersit ignotus, non creditus, quia inauditus, dicente Apostolo, quod fides est ex auditu? Talis ergo articulus, etsi posset esse fidelis, non tamen esset catholicus.*

<sup>60</sup> P. de Vooght, «Esquisse d'une enquête sur le mot "infaillibilité" durant la période scolastique», en P. ROUSSEAU (ed.), *L'infaillibilité de l'Église* (Chevetogne 1962), pp. 99-146; aquí, 136.

<sup>61</sup> *Doctrinale*, p. 195, col. a.

duación en el testimonio: los apóstoles, los padres, los obispos santos<sup>62</sup>. En la interpretación de la Escritura juega un papel fundamental el testimonio unánime de los *patres*. Es difícil precisar esta noción utilizada en el *Doctrinale* de una forma laxa que abarcaría los escritos de los santos padres desde el tiempo de los Apóstoles hasta nuestros días. El concepto no responde al sentido técnico actual. Viene normalmente connotado con epítetos como «santo», «venerable», «antiguo». Esta noción designaría —en opinión de M. Hurley— a reconocidos y notables teólogos del pasado, cultivadores de una teología patrística y escriturística, en la mejor tradición agustiniana; Rábano Mauro, Anselmo, Lanfranco son considerados como «padres más recientes»; el concepto englobaría asimismo a obispos de la Iglesia considerados individualmente o reunidos en concilio<sup>63</sup>. En este contexto nuestro carmelita inserta esta interesante reflexión: *Certus sum tamen quod fides ecclesiae symbolicae testimonium laicorum fidelium non excludit, immo includit*<sup>64</sup>. De esta manera presbíteros y pueblo, obispos y laicado aparecen como sujetos del testimonio y tradición de la fe apostólica.

Esta posición le aproxima en último término a la noción de tradición de Vicente de Lérins: la Escritura, los Padres y el consenso universal conforman un todo normativo y orgánico. La *ecclesia universalis* realiza toda ella el esfuerzo por mantener su fe indefectible en el Evangelio predicado por Cristo y por los Apóstoles, escrito en el corazón de la primera Iglesia apostólica y conservada por las generaciones sucesivas. Un esfuerzo constante de todos bajo la acción del Espíritu Santo. Así las cosas, ninguna de las instancias en el escalafón de las autoridades eclesiásticas, esto es, ni los doctores católicos, ni los obispos (*antistites*) santos, ni las Iglesias apostólicas —Roma incluida—, ni incluso el concilio general, pueden reclamar en cuestiones de fe una obediencia que sólo compete a la autoridad propia de la Escritura y de la *ecclesia symbolica*<sup>65</sup>. Esa desconfianza de Netter hacia la inerrancia del concilio o del

<sup>62</sup> *Doctrinale*, p. 196, col. a: *Auctoritas totius sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae erit rimanda in definitione fidei eius, scilicet quae duravit in patribus, a tempore legislatoris Christi et apostolorum eius, usque pene ad tempora nostra, maxime autem per sanctos antistites qui sacram fidem corde arctius tenuerunt, et per quos hanc populi crediderunt et qui sinceris terminis in scriptis libris detulerunt ad posterum.*

<sup>63</sup> M. HURLEY, *A Pre-tridentine Theology of Tradition*, pp. 356-357. Sobre estas diversas instancias doctrinales (*patres, doctores*), véase también F. X. SEIBEL, *Die Kirche als Lehrautorität*, pp. 27-33.

<sup>64</sup> *Doctrinale*, p. 196, col. a. Cf. F. X. SEIBEL, *Die Kirche als Lehrautorität*, pp. 54-55.

<sup>65</sup> *Doctrinale*, p. 221 col. b: *Iam ut ad definitionem ecclesiae catholicae redeamus, videtis sequendum esse in ecclesia catholica gradatim auctoritatem multiplicem docto-*

papa y, en último término, para localizar la autoridad infalible de la Iglesia en órganos o instancias concretas tiene que ver seguramente con la situación de crisis, inseguridad y zozobra que afectaba a las autoridades eclesiales. Es el resultado de la coyuntura eclesial ocasionada por el cisma papal de 1378 y los sucesivos intentos de reganar la unidad en la cabeza a través de los concilios de Pisa (1409) y de Constanza (1414-18). En ellos ha participado como delegado inglés nuestro carmelita<sup>66</sup>. Ha podido experimentar en vivo y en directo el gran conflicto entre el papa y el concilio. Así se explicaría el recurso a la Escritura y a la tradición bajo este tamiz: accedemos a la verdad por el camino más seguro que nos ofrecen los testimonios más fidedignos, a saber, el de los apóstoles, el de sus sucesores, el de los Padres de la Iglesia y el de los *doctores catholici*, o teólogos de los siglos pasados. De manera especial —se dice en el primer capítulo sobre los concilios—, *in definitionibus fidei via tutissima est adire scripturas canonicas per itinera sanctorum patrum, et concors testimonium catholicae disciplinae*<sup>67</sup>. Netter atribuye a la doctrina o testimonio de los padres de la Iglesia un relieve especial (*concors professio patrum*). Los concilios han de seguir su juicio concorde y unánime.

Cerremos, pues, esta exposición sistemática de la eclesiología del Waldense con sus reflexiones sobre la institución conciliar, que son de gran interés. El *Doctrinale* ofrece una sabrosa definición de concilio<sup>68</sup>:

«Adhuc tamen ascendunt quidam patres gradum unum in auctoritate ecclesiasticae scalae, ponentes in vertice eius auctoritatem Romani praesulis ex concilio generali, eo quod ipsa convocatio synodi est tam conformis ecclesiae universalis, non tamen est universalis ecclesia, nec eius decretum, ut fides symbolica, sed ecclesia catholicae imago propinquior, et de omnibus ecclesiis catholicis ex sacris antistitibus, et Christi sacerdotibus, quantum in hac vita uno tempore, et uno loco convenire possunt simillima genitura, et ideo est universali ecclesiae in auctoritate multum consimilis, quamvis secundi rei veritatem disparis ponderis.»

---

*rum, scilicet catholicorum omnium: antistium sanctorum magis, ecclesiarum Apostolicarum potius, et ex eis amplius Romanae ecclesiae: et abundantius his omnibus auctoritatem concilii generalis. Nec tamen alicui iam dictae ita oboediendum censeo et tam prona fide sicut primae fidei scripturae vel ecclesiae Christi symbolicae, sed sicut institutionibus seniorum et monitioni paternae.*

<sup>66</sup> P. MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, *El Carmelo frente a la falsa reforma*: Revista de Espiritualidad 5 (1946) 311-313.

<sup>67</sup> *Doctrinale*, p. 216, col. a.

<sup>68</sup> *Doctrinale*, p. 217, col. a.

Netter no es un conciliarista. Así lo denota su valoración de la institución conciliar; no le atribuye el rango de ser «representación» de la Iglesia en términos de cuasi-identificación; su ponderación brota, empero, de la misma noción de Iglesia y de su conformidad y proximidad a la *ecclesia catholica*. El fondo de la cuestión tiene que ver con la doctrina de Wyclif y Hus que han negado expresamente la doctrina de la infalibilidad de los concilios. En este debate los teólogos conciliaristas han formulado rotundamente la infalibilidad del concilio; sobre esta verdad «arquitectónica» han querido apuntalar la superioridad del concilio sobre el papa. También algunos teólogos de Praga, portavoces de la «Contrareforma» bohemia, como Esteban de Palec, han rebatido la devaluación de la autoridad de los concilios. Frente a Wyclif, que ha contrapuesto la autoridad de la Escritura y la autoridad conciliar, Netter busca un equilibrio. Su respuesta conoce estos dos momentos: si bien concede a los concilios el rango supremo en la escala de las autoridades católicas, no les reconoce la prerrogativa de la infalibilidad. Como contraprueba ha indicado el caso de algunos concilios que erraron (Rímini, *Quinisextum* y otros). Sin embargo, la razón de fondo hay que buscarla en la descripción que hiciera del concilio: el concilio general no goza de la prerrogativa de la infalibilidad porque no es idéntico con la *ecclesia universalis*, criterio último de verdad; el concilio es —a tenor de la definición antes citada— *imago propinquior*<sup>69</sup>. Por tanto, Netter vincula la Tradición con la *ecclesia symbolica*, es decir, con el consenso de la *ecclesia universalis*. En otras palabras: la *ecclesia universalis* pone de manifiesto el interés primario de Netter inscrito en su definición de Iglesia por la catolicidad «temporal», es decir, el consenso diacrónico o vertical con la Iglesia del pasado; mientras que el concilio, expresión del consenso sincrónico u horizontal de la Iglesia presente pasa a segundo plano. Cierro aquí esta exposición sintética del *Liber secundus* del *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae*.

### III. DIMENSIONES DE LA NOCIÓN *ECCLESIA SYMBOLICA*

En el corazón de esta sección del *Doctrinale* que hemos analizado, correspondiente al segundo artículo del *Liber secundus*, emerge ese tí-

---

<sup>69</sup> Sobre esta problemática, véase: H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)* (Josef Knecht, Frankfurt 1983), 156-158.

tulo eclesiológico tan peculiar empleado por Netter: la «Iglesia simbólica». Cabe suponer que es la quintaesencia y el compendio de su teología sobre la Iglesia. A veces, llega adoptar esta forma de locución más solemne: *ecclesia Christi symbolica*. En el punto de partida —y de llegada— se encuentra la Iglesia como objeto de la fe cristiana, al hilo de la formulación breve del llamado Credo apostólico, *Credo sanctam ecclesiam catholicam*, y de la formulación de las cuatro propiedades por el Símbolo Niceno—Constantinopolitano: *unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*. La primera afirmación de la eclesiología del Waldense consiste en establecer que la Iglesia militante, del presente, compuesta de buenos y de malvados, de justos y pecadores, es la Iglesia que se profesa en el Símbolo de fe. Al igual que otros teólogos medievales, recuerda el vínculo que emparenta estrechamente a este artículo de fe con la cláusula sobre el Espíritu Santo<sup>70</sup>. Bajo esa condición específica, compuesta en el presente de buenos y malos fieles, la Iglesia católica es la «Iglesia simbólica». La Iglesia empírica y la Iglesia de la fe. De este modo sale al paso de una Iglesia invisible de los predestinados o de los elegidos como pretende Wyclif.

Netter ha desarrollado brevemente la propiedad de la unidad examinando la variedad del único cuerpo místico de Cristo. El atributo, por excelencia, que determina el ser de la Iglesia es el de la catolicidad. Y al carmelita inglés le interesa más subrayar el aspecto diacrónico y la dimensión temporal de la catolicidad que el aspecto sincrónico o de universalidad geográfica. De ahí que de modo connatural esta propiedad queda asociada al origen apostólico y a la apostolicidad de la Iglesia. La vida de la verdadera Iglesia consiste, por tanto, en ese gran proceso de tradición, transmisión y conservación de la fe de los orígenes. En definitiva, la noción de Iglesia «simbólica» es intercambiable con la Iglesia «universal» de una forma que recuerda el célebre pasaje del *Commonitorium* de Vicente de Lérins: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*.

No parece —si se compara con los primeros tratados separados *De Ecclesia*— que Netter pretenda desarrollar una completa teología de la Iglesia explanando los cuatro atributos «simbólicos». Es Wyclif y el principio de la *sola Scriptura* el que marca la línea de argumentación. La relación entre la Escritura y la Iglesia, la problemática de la tradi-

<sup>70</sup> *Doctrinale*, p. 190, col. b: *Ecclesiam ergo apostolicam Spiritus Sanctus tantum inspirat, et propter hoc reor articulum ecclesiae, articulo de Spiritu Sancto protinus copulatum*.

ción, absorben los mejores esfuerzos. En este contexto aparece esa genuina cualidad de la Iglesia que es la autoridad de la *ecclesia symbolica*, su *potestas definiendi in materiam fidei*. Se toca así el núcleo de la controversia entre Iglesia y Escritura, problema que la teología medieval aborda a partir de la sentencia agustiniana: «no creería el Evangelio, si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia». Por otro lado, esa autoridad de la Iglesia engloba la prerrogativa de la transmisión infalible de la verdad, la propiedad de la indefectibilidad<sup>71</sup>. Ya hemos indicado que no se dedica un capítulo a la santidad. Diríase que la nota «simbólica» de la santidad viaja en las páginas de Netter travestida de esa «autoridad» que posee la Iglesia que no puede errar, que ha recibido en Pedro las promesas de Cristo para permanecer incólume en su fe<sup>72</sup>.

La autoridad de la «Iglesia simbólica» exhibe la garantía de la anti-güedad que encuentra su expresión en el establecimiento del canon de la Escritura. Sin el «testimonio» de la Iglesia, los libros sagrados no obtienen autoridad canónica; pero la autoridad «testificante» está sometida al objeto de su testimonio, a la autoridad de la Escritura. La autoridad de la Iglesia vuelve a expresarse en la determinación y en el establecimiento de los artículos de fe. La fe de la Iglesia tiene, pues, una doble dimensión: canónica y simbólica<sup>73</sup>.

Finalmente, en la transmisión de la verdad la *auctoritas sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae* conoce, aparte de la Escritura, diversas mediaciones: los padres, la Iglesia romana, los teólogos, los concilios. ¿Cuál es, en último término, el fundamento de la autoridad de la *ecclesia symbolica, catholica, militans*? Para *Thomas Anglicus*, esta cuestión

---

<sup>71</sup> *Doctrinale*, p. 193, col. a: *Haec est ecclesia symbolica, ecclesia Christi inquam catholica, et apostolica, mater credentium populorum, quae fidem habet indefectibilem, secundum promissum Christi ad Petrum, qui tunc figuram gessit ecclesiae (...) Est ecclesia catholica per totum mundum dispersa, a baptismo Christi per apostolos, et caeteros successores eorum ad haec tempora devoluta, quae utique veram fidem continet, et testimonium Christi fidele, sapientiam praestans parvulis, inter extremos errores stabilem retinens veritatem.*

<sup>72</sup> Esta manera de argumentar aparece con toda claridad en el pensamiento de Juan de Ragusa o de Juan de Segovia. Véase S. MADRIGAL, «*Si desineret esse sancta, desineret esse Ecclesia*». *El Tractatus decem avisamentorum de sanctitate ecclesiae de Juan de Segovia (1395-1458)*, en F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER (eds.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. A. Antón* (Piemme, Casale Monferrato 1997), pp. 411-425.

<sup>73</sup> *Doctrinale*, p. 210, col. b: *Optima Augustini sancti doctrina prima beatitudo est ipsi credere veritati, ipsi scilicet fidei bipertitae canonicae, et symbolicae de ecclesia, utraque enim fidem vindicat, et ideo nomen veritatis meruit absolute.*

adquiere este otro perfil: ¿por qué ha entrado la Iglesia a formar parte del Símbolo de fe? Hoy día, al hilo del capítulo I de la Constitución dogmática *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, respondemos apelando a la inclusión de la Iglesia en el misterio trinitario y en el despliegue de la historia de la salvación. El Waldense lo hace, polémicamente, esgrimiendo la unicidad de Cristo, cabeza y cuerpo<sup>74</sup>. No se puede disociar, como hace Wyclif, la indisolubilidad del vínculo entre Cristo-esposo y la Iglesia-esposa. En suma: si la Iglesia no fuera digna de crédito, no habría recibido un *articulum speciale* en el Símbolo de fe.

Esta noción de Iglesia acoge perfectamente una de las intuiciones de la doctrina conciliar. Me refiero a los valores de la indefectibilidad del pueblo de Dios en su creer: «La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (1 Jn 2, 20 y 27) no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando “desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos” muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral. El Espíritu de la verdad suscita y sostiene ese sentido de la fe. Con él, el pueblo de Dios, bajo la guía del magisterio al que obedece con fidelidad, recibe, no ya una simple palabra humana, sino la palabra de Dios» (LG 12).

---

<sup>74</sup> *Doctrinale*, p. 213, col. b: *Ecce schismaticus iste scindit ecclesiam: quia corpus a capite, et sponsam a sponso Christo divortiat, vel distinguit*; p. 215, col. a: *Aut si non sit fides danda sanctorum decretis, sed Christo tantum in cuius ore non est inventus dolus, cur dicit Symbolum, Credo sanctam ecclesiam catholicam? Maior fides assignatur Christo, non nego, sed aliquantum magna ecclesiae, et aliter non haberet ibi articulum speciale*.