

RAMON ARNAU

DETERMINANTES CRISTOLOGICOS EN LAS ECLESIOLOGIAS DEL SIGLO XIV

PLANTEAMIENTO

Si se desea sintetizar el pensamiento eclesiológico del siglo XIV, se tendrá que tomar en consideración una serie de tendencias que, aunque coincidentes en el tiempo, son muy distintas entre sí. Porque se ha de tener en cuenta que en el siglo XIV no se dio una eclesiología, sino varias. De este fenómeno fueron ya conscientes los autores de aquel tiempo, como lo son también los historiadores de la actualidad. Y así, por ejemplo, el interesante escrito anónimo del XIV *Rex Pacificus* informa lacónicamente que se ha escrito mucho y con criterios muy diversos sobre lo potestad del papa¹. Esta pluralidad eclesiológica, típica del siglo XIV y que se adentró en el XV, se había ido fraguando en la mitad del XIII, según precisa Leclercq².

Varios son los intentos esbozados por los medievalistas para dar razón de la eclesiología vigente en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna³. De todos ellos recordamos tan solo aquellos dos que con mayor

¹ «Circa quaestionem istam multi multa et diversi diversa senserunt». *Rex pacificus*, en P. DUPUY, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France. Preuves*, Paris, MDCLV, p. 669.

² Cfr. J. LECLERCO, *Dottrine sulla chiesa nella seconda parte del Medio Evo*, en *Problemi di storia della chiesa. Il Medioevo dei secoli XII-XV*, p. 133.

³ Como obra general hemos de citar la de A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, I y II, Madrid-Toledo 1986-1987. Además de la abundante bibliografía aportada en esta obra citamos con especial mención el artículo ya clásico de F. MERZBACHER, *Wandlung*

empeño han intentado reconstruir el andamiaje conceptual con el que los autores instalados en el paso del siglo XIII al XIV levantaron su ecle-siología. Son los sustentados por Grabmann y Arquillière.

Martin Grabmann, fiel al planteamiento filosófico que configura toda su obra, estudia la influencia aristotélico-tomista sobre las teorías formula-das en el ocaso del Medievo acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado⁴. En su exposición afirma que la filosofía política sustentada por los medievales se elaboró desde el influjo del aristotelismo y del tomis-mo. De Aristóteles, y admitiendo la supuesta perfección que se sigue de reducir a la unidad cuanto existe, dedujeron la concepción monárquica de la sociedad, bien sea que se trate de la familiar —en este caso presi-dida por el padre— o de la ciudadana gobernada por el rey. Este princi-pio aristotélico, cuya amenaza de declinar hacia el absolutismo político se hace patente desde su misma formulación, quedó matizado por la distinción tomista del natural y el sobrenatural. Aunque santo Tomás no trató directamente la relación entre la Iglesia y el Estado, Grabmann afirma del Santo que fue el primero entre los escolásticos que tomó en consideración la doctrina aristotélica del estado y la reelaboró desde ca-tegorías cristianas en su opúsculo *De regimine principum*. En la base de esta reelaboración, Grabmann advierte la distinción y la relación de lo natural y lo sobrenatural que el Santo, en un contexto político, había formulado en estos términos: «*Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione*»⁵. Grabmann, to-mando como paradigma a santo Tomás, explica el planteamiento esco-lástico sobre la relación de la Iglesia y el Estado desde la unidad aristo-télica moderada por la distinción entre el natural y el sobrenatural o, si se quiere, entre la razón y la fe, que predica la propia competencia de cada una de las dos instituciones⁶.

Otra es la ruta seguida por Arquillière para determinar las fuentes en las que bebieron los llamados teócratas, al sustentar la supremacía

*gen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehen-den 13., des 14. und 15. Jahrhunderts: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsges-
chichte* 39 (1953) 274-361.

⁴ M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, en *Gesammelte Akademieabhandlungen I*, Paderborn 1979, p. 809-965.

⁵ S. Th. 2-2, q.10, a.10. Un más amplio comentario a la doctrina política de santo Tomás puede verse en R. ARNAU, *La ecle-siología de Juan de París O.P. y sus impli-caciones políticas: Escritos del Vedat* 14 (1984) 7-39.

⁶ Cfr. GRABMANN, o.c. p. 818-821. Una crítica a esta interpretación de Grabmann puede verse en A. WEILER, *Autoridad y gobierno de la Iglesia en la Edad Media: «Concilium»* 7 (1965) 132-143, en concreto p. 140.

del poder temporal del papa sobre el de cualquier laico, incluido el emperador. Tanto en su artículo, ya clásico, sobre la formación de la teocracia pontifical como en su largo estudio preliminar al texto *De regimine christiano*, de Jacobo de Viterbo⁷, Arquillièrre reconoce como fundamento de la política teocrática las ideas agustinianas de justicia y de paz, y considera a la justicia como la idea central que condiciona a la de paz⁸. Al establecer el desarrollo histórico del pensamiento teocrático a lo largo de la Edad Media, Arquillièrre considera a Gregorio IV como el incitador remoto del mismo y tiene a Hugo de San Victor —y no a san Bernardo, según se suele decir— como el verdadero padre de esta teoría⁹.

Tanto Grabmann como Arquillièrre en la exposición de sus respectivos puntos de vista se fijan en los principios fundamentales de la opinión de los teócratas. En este sentido la labor de ambos autores es ampliamente meritoria. Pero hay que reconocer que ninguno de los dos se ha preguntado, y por ello no ha dado respuesta, sobre la convivencia en un mismo tiempo de opiniones eclesiológicas tan opuestas como fue la sustentada por Juan de París frente a la de Enrique de Cremona; o la discrepancia entre el anónimo *Non ponant laici os in celum* y el *Dialogus inter clericum et militem*. Grabmann y Arquillièrre han pasado por alto el hecho tan significativo que, al mismo tiempo, teólogos como Gil de Roma, Enrique de Cremona y Jacobo de Viterbo defendían la supremacía del poder temporal del papa, y otros teólogos, entre ellos Durando de S. Porociano, Herveo Natal y Jacobo de Lausana, otorgaban su consentimiento para que el rey de Francia convocase el concilio que había de juzgar como hereje a Bonifacio VIII. Con su consideración histórica tampoco ofrecen elementos suficientes para explicar lo ocurrido en torno al 1317, cuando se enconaron las ya difíciles relaciones entre los franciscanos y el papa Juan XXII, hasta desembocar en los lamentables sucesos a que llegaron. Los criterios tan dispares que configuraron todas estas maneras de proceder no eran de tipo exclusivamente político, sino básicamente teológico. Y en en su antagonismo lo que ponían en juego era la misma concepción de la Iglesia. Para llegar a conocer donde fundamentaba cada una de las partes su propia eclesiología, es preciso dar un paso hacia atrás e investigar la comprensión que tenían de Cristo

⁷ H. X. ARQUILLIÈRE, *Sur la formation de la «théocratie» pontificale*, en *Mélanges d'histoire du Moyen Age. Offerts a M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, Paris 1925, p. 1-24; Idem, *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302), Étude des sources et édition critique*, Paris 1927.

⁸ ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Eglise*, p. 34, y *La «théocratie» pontificale*, p. 12-13.

⁹ ARQUILLIÈRE, *La «theocratie» pontificale*, p. 18-23, y *Le plus ancien traité de l'Eglise*, p. 63-66 y 71.

como sujeto de la potestad, porque se ha de tener por cierto que tan sólo en la medida que se establezca la diferencia cristológica que media entre ellas, se podrá comprender su discrepancia eclesiológica. Este es el cometido que intentamos llevar a cabo en el presente trabajo.

Para reflexionar con orden, dividiremos el estudio en dos partes. En la primera, reflexionaremos sobre la fundamentación cristológica del pensamiento de los teócratas y de los regalistas durante el pontificado de Bonifacio VIII; en la segunda, intentaremos comprender la radical diferencia que medió en la cristología de Juan XXII y la de Guillermo de Ockam. Nuestro sencillo trabajo, tras la reflexión directa sobre los textos, se abrirá en su conclusión hacia la teología sistemática y enunciará, con pretensión axiomática, que todo movimiento eclesiológico cuenta siempre como presupuesto determinante con una cristología.

I

PLANTEAMIENTOS SOBRE LA POTESTAD DE CRISTO EN EL PASO DEL SIGLO XIII AL XIV

DISCUSIÓN ENTRE ANÓNIMOS

Antes de prestar atención a los grandes autores que publicaron sus obras en el paso del siglo XIII al XIV, debemos fijarnos en dos escritos anónimos aparecidos también por aquellos mismos días. Y hemos de proceder así no sólo porque la redacción de estos anónimos se anticipó en el tiempo a la de los tratados propiamente dichos, sino porque en ellos aparece nítidamente planteado el tema cristológico que nos interesa y se ofrecen los datos para comprobar su repercusión eclesiológica.

El primero de estos anónimos es el *Dialogus inter clericum et militem*. Aparecido en el momento inicial del conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, el motivo de este escrito fue la bula papal *Clericis laicos* del 24 de febrero de 1296, aunque quizá su redacción tenga que ser datada tras la promulgación de la *Ausculda, fili*, el 5 de diciembre de 1301¹⁰.

¹⁰ La bula *Clericis laicos* en FRIEDBERG II, 1062-1063 y la *Ausculda, fili* en G. DICARD, M. FAUCON, A. THOMAS, R. FAWTIER, *Les registres de Boniface VIII*, t. 3, Paris 1921, c. 828-335. Con respecto a la fecha de redacción del *Dialogus* puede verse R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart 1903, p. 169 y 341, así como J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'état au temps de Philippe le Bel*, Louvain 1926, p. 129-130.

Aunque de todos es bien conocida la concreta circunstancia que dio pie al brete entre el papa y el rey de Francia, conviene recordar que Felipe el Hermoso, para hacer frente al quebranto económico del erario público a consecuencia de las empresas bélicas, se atrevió a gravar con onerosas gabelas los bienes eclesiásticos. La reacción papal no se hizo esperar y en la bula *Clericis laicos*, al tiempo que reprobaba el proceder regio, prohibía a los eclesiásticos acceder a la demanda del rey. Este documento papel fue como el detonante que hizo estallar la polémica y suscitó reacciones contrapuestas, unas a favor del rey, como el anónimo *Dialogus inter clericum et militem*, y otras a favor del papa, como el también anónimo *Non ponant laici os in celum*¹¹. Como observa Scholz, estos dos escritos con sus planteamientos opuestos son el eco de una auténtica discusión mantenida en la curia papal o en París entre representantes del papa y del rey¹². Dada la importancia de los mismos, bien vale la pena que estudiemos por separado el contenido doctrinal de cada uno de ellos.

El *Dialogus inter clericum et militem*, como indica su título, está redactado en forma de coloquio entre un clérigo y un militar. En esta conversación el clérigo aparece como ramplón y lastimero, mientras el militar brilla por su ingenio y agudeza¹³. El inicial tono irónico del soldado degenera en mordaz acusación cuando describe la apacible vida de los eclesiásticos dominada por el deseo de sentarse a la sombra, comer espléndidamente, beber con alegría, reposar en bien adornados lechos, dormir quietamente y excitarse con suaves instrumentos¹⁴. En este contexto de acre sarcasmo, el autor del Diálogo formula la tesis central de su pensamiento al sostener que así como los príncipes nada pueden establecer en lo tocante a lo sobrenatural pues no gozan de potestad para ello, los clérigos tampoco pueden dictar normas sobre lo temporal por faltalles la autoridad¹⁵. Con esta contundente formulación establecía la distinción entre el poder temporal y el espiritual, entre la Iglesia y el Estado, al limitar la competencia de la jerarquía eclesiástica a lo estrictamente espiritual y la autoridad de los príncipes al ámbito de lo material. De ahí que el *Dialogus* no admita como válida la legislación emanada de la autoridad pontificia sobre cuestiones económicas¹⁶.

¹¹ La edición de estos dos anónimos se halla la del *Dialogus* en GOLDAST, *Monarchia S. Romani Imperii*, I, p. 13-18, y la de *Non ponant laici os in celum* en SCHOLZ, o.c. p. 471-484.

¹² Cfr. SCHOLZ, o.c. p. 169.

¹³ GOLDAST, I, p. 13, 22-24.

¹⁴ GOLDAST, I, p. 13, 33-34.

¹⁵ GOLDAST, I, p. 13, 31-33.

¹⁶ GOLDAST, I, p. 13, 29-30, 34-35.

Enunciada la tesis y prosiguiendo con estilo coloquial, el autor del Diálogo pone en labios del clérigo y en los del militar el respectivo planteamiento cristológico sobre el que asienta cada uno de ellos su propia comprensión de la Iglesia. Este es el pensamiento del clérigo:

«Si quieres ser cristiano y verdadero católico no negarás que Cristo es señor de todas las cosas, al cual se le ha dicho a través de los salmos: “Pídemelo y te daré por heredad las gentes” (Sal 2, 8); y también está escrito que es rey de reyes y señor de señores (Ap 19, 16). Estas no son palabras nuestras sino de Dios; ni las hemos escrito nosotros, sino que proceden del Señor y las ha dictado el Espíritu Santo. Y puesto que consta de su señorío sobre todas las cosas, ¿quién podrá dudar de su capacidad legislativa?... Sostiene nuestra fe que el apóstol Pedro, en sí y para sus sucesores, fue instituido con plenitud vicario de Jesucristo y por ser vicario puede lo mismo que su señor, porque la potestad de vicario no le ha sido otorgada con disminución o con excepciones en relación con la del Señor. Por lo tanto, si no negáis que Cristo puede legislar sobre vuestros bienes temporales, porque es el señor del cielo y de la tierra, no podéis negar sin ruborizaros la misma potestad en quien es con plenitud el vicario de Cristo»¹⁷.

El autor del Diálogo ha puesto en boca del clérigo la fundamentación cristológica que, de una u otra manera, irán repitiendo los teócratas para fundamentar el poder del papa sobre los bienes temporales. La argumentación empleada ha sido bien sencilla: un simple silogismo. Partiendo de una premisa mayor, que afirma el poder absoluto de Cristo, y mediante una menor que, desde el mismo Evangelio, confiesa la institución de Pedro como vicario de Cristo, la conclusión se ha seguido de manera obvia: Pedro —el papa— por ser vicario de Cristo goza del mismo poder universal que Cristo sobre lo espiritual y lo temporal.

Pero esta forma de argumentar, que a primera vista parece tan lógicamente articulada, va a ser puesta en tela de juicio por los teólogos

¹⁷ GOLDAST, I, p. 13, 45-48: «Si Christianus vultis et catholicus verus esse, non negabitis. Christum rerum omnium Dominum esse, cui dictum est in Psalmo: Postula a me et dabo tibi gentes etc. de quo etiam scriptum est, quia ipse Rex regum et Dominus dominantium. Ista non sunt nostra, sed Dei verba: nec nos ea scripsimus, sed ea misit Dominus, et Spiritus Sanctus dictavit. Et quis dubitat illum statuere posse, quem constat universorum Dominum esse?... Tenet enim fides nostra, Petrum Apostolum pro se et suis successoribus institutum esse plenum vicarium Iesu Christi: et certe plenus vicarius idem potest, quod et dominus eius, cum nulla exceptione, nulla potestatis diminutione est vicarius institutus. Si ergo non negatis, Christum de vestris temporalibus statuere posse, quia Dominus est coeli et terrae: non potestis sine rubore eandem potestatem Christi pleno vicario denegare».

y juristas adictos a la causa del rey cuando cuestionen la premisa mayor y haga que se tambalee la estructura lógica del silogismo. He aquí cómo se formula la objección por parte del militar:

«He escuchado a santos y devotísimos varones que en Cristo hay que distinguir dos momentos: uno de humildad y otro de potestad. El de humildad dura hasta la pasión; el de potestad comienza con la resurrección, cuando El mismo dice: “Me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra” (Mt 28, 18). Pedro fue constituido vicario de Cristo en razón del estado de humildad, no por el de gloria y majestad. No fue instituido vicario en función de cuanto Cristo hace ahora en la gloria, sino para que imitemos cuanto Cristo humilde hizo en la tierra, porque tales cosas son las necesarias para nosotros. Cristo otorgó a su vicario aquella potestad que ejerció como hombre mortal, no la que recibió al ser glorificado»¹⁸.

Desde su propia argumentación el autor del Diálogo deduce las conclusiones que estima pertinentes y en argumento *ad hominem* replica al clérigo:

«Las autoridades que habéis aducido, señor clérigo, a saber: Pí-deme etc. y Rey de reyes etc. no se refieren al primer estado de Cristo sino al segundo. En el primer estado de tal forma padeció Cristo que no ejerció ninguna potestad temporal, aún más, abdicó totalmente de ella. Sólo se entregó a cuanto se refería a nuestra salud y no a otras cosas. Destinó a Pedro como vicario suyo, a quien no hizo militar, ni le coronó rey, sino le hizo sacerdote y le ordenó obispo... Hay que sostener que el vicario de Cristo no recibió potestad sobre lo temporal, sino aquella que Cristo ejerció y manifestó en su humildad»¹⁹.

¹⁸ GOLDAST, I, p. 13, 58-64: «Audivi a viris sanctis, ac devotissimis, duo tempora in Christo distingui, alterum humilitatis et alterum potestatis. Humilitatis usque suam passionem, potestatis post suam resurrectionem: quando dixit, Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Matth. ult. Petrus autem constitutus est Christi vicarius pro statu humilitatis, non pro status gloriae et Maiestatis, non enim factus est Christi vicarius ad ea quae Christus nunc agit in gloria: sed ad ea imitanda, quae Christus egit humilis in terra, quia illa nobis necessaria sunt. Illam ergo potestatem suo vicario commisit, quam homo mortalis exercuit: non illam, quam glorificatus accepit».

¹⁹ GOLDAST, I, p. 14, 20-25 y 34-36: «Auctoritates quas induxistis superius, domine clerice, scilicet Postula a me etc. et quod Ipse est Rex regum etc. non ad statum primum pertinent sed ad secundum. In quo primo statu sic patuit, quod Christus nullam potestatem temporalem exercuit, imo a se penitus abdicavit: et in iis solum, et non in aliis, quae ad dispensationem nostrae salutis, exercuit, Petrum sibi vicarium destinavit: quem nec militem fecit, nec coronavit regem, sed in sacerdotem et episcopum ordinavit... Tenendum est igitur, quod non accepit in temporalibus tentam potestatem ipse Christi vicarius: sed eam solum, quam Christus in sua humilitate exercuit et ostendit».

Con la distinción formulada en este último texto entra en la consideración sobre el poder temporal del papa un tema cristológico que, a nivel de planteamiento sistemático, ocupa un lugar determinante en la eclesiología de aquel tiempo. Su repercusión epistemológica se deja ver con facilidad: si Cristo gozó como hombre de potestad universal, se habrá de concluir que pudo otorgarla a su vicario; pero si como hombre no ejerció potestad temporal alguna, difícilmente se podrá admitir que otorgase a su vicario un poder que El no había ejercido. La distinción entre la potestad universal predicada de la divinidad de Cristo y de su humanidad glorificada aunque negada de su humanidad doliente o simplemente en cuanto hombre va a ser abordada de una u otra forma por los pensadores de las dos partes en litigio.

En respuesta directa a la objeción formulada por el *Dialogus inter clericum et militem* sobre el ejercicio de la potestad temporal por la humanidad de Cristo, el autor del *Non ponant laici os in celum* se expresa en estos términos:

«El Señor Jesucristo también como hombre tuvo la plenitud de la potestad sobre lo temporal y lo espiritual, según lo atestigua El mismo ya que, después de asumir la humanidad, dice: “Me ha sido dada toda la potestad en el cielo y en la tierra” (Mt 28, 18). Dice toda, sin excepción alguna. Además, del mismo está escrito en el Apocalipsis: “Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: rey de reyes y señor de los que dominan” (Ap 19, 16). También en el salmo habla Dios por medio del profeta David al mismo Jesucristo, su hijo unigénito encarnado: “Pídemelo; te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra” (Sal 2, 8). Y en otro lugar: “El Señor dará su imperio al rey y ensalzará el cuerno de su unguido” (1 Sam 2, 10). Y en otro lugar: “Oh Dios, otorga tu juicio al rey” (Sal 71, 1). Y en otro lugar: “Te pondré sobre los reyes de la tierra” (Jr 1, 10). Además en Jn 5, 22, dice: “El Padre ha entregado al Hijo todo poder de juzgar”. Si todo el poder, luego tanto el celeste como el terreno y tanto en lo espiritual como en lo temporal»²⁰.

²⁰ SCHOLZ, o.c. p. 471-472: «Constat enim quod dominus Jesus Christus etiam tamquam homo habuit plenitudinem potestatis in temporalibus et spiritualibus ipso attestante, qui dicit post assumptam humanitate: Data est mihi omnis potestas in celo et in terra, Mt. ultimo; qui omne ponit, nichil excipit. Item de ipso scriptum est Apoc XIX c.: Habet in vestimento et femore suo scriptum rex regum et dominus dominantium. Item in psalmo Deus loquitur per prophetam David eidem Jesu Christo unigenito filio suo incarnando: Postula a me et dabo tibi gentes, hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terre. Et alibi: Dominus dabit imperium regi suo et sublimabit cornu christi sui. Et alibi: Deus iudicium tuum regi da. Et alibi: Ego primogenitum ponam illum excelsum pre regibus terre. Item John. V.: Pater omne iudicium

Con la simple lectura de este largo texto salta a la vista su pretensión dogmática al proponer que Jesucristo, en cuanto hombre, gozó de potestad universal incluso sobre lo temporal desde el momento de la encarnación. Por lo que aquellos textos que en el *Dialogus inter clericum et militem* eran interpretados desde la glorificación de Cristo tras su pasión y muerte, aquí se entienden vinculados a la humanidad de Cristo desde la encarnación. Y en consecuencia, mientras en aquel anónimo se negaba que el Cristo terreno hubiere ejercido potestad temporal alguna y por ende rechazaba que la hubiese entregado al papa, en éste se afirma el poder temporal de Cristo y se concluye que el papa, por ser su vicario, goza de potestad sobre las gentes y sobre los reinos²¹. La distinta toma de postura eclesiológica sustentada por estos dos escritos anónimos arranca de la previa comprensión que tiene cada uno de ellos de Cristo como sujeto de la potestad temporal, según lo considere desde la encarnación o desde la glorificación. Quienes parten de la consideración de Cristo desde la encarnación no pueden admitir la distinción de los dos momentos: el de humildad y el de gloria, según aparece en el *Dialogus inter clericum et militem*.

PLANTEAMIENTO EN OTROS ANÓNIMOS

Las manifestaciones en pro y en contra del poder universal del papa sobre lo temporal no se redujeron a los dos escritos ya estudiados, sino que se reflejaron en otros anónimos que también debemos tomar en consideración. Atendamos en primer lugar a la *Quaestio disputata in utramque partem*²², pero antes de iniciar su examen debemos advertir que los distintos escritos anónimos que estamos manejando no son libelos planfentarios, como podría deducirse por su naturaleza anónima, sino serenas reflexiones suscitadas por una cuestión que tan apasionadamente interesaba en aquel tiempo. Por qué estos escritos, que por su moderación formal y su rigurosa exposición lógica podrían haber sido firmados por hombres sesudos, quedaron en el anonimato, es una pregunta de no fácil respuesta.

La *Quaestio in utramque partem*, nacida quizá en un ambiente universitario, habrá que datarla en la primavera de 1302, si se toman en consideración sus referencias a determinados hechos concretos. Esta-

dedit filio suo; si omne iudicium, ergo tam celeste quam terrenum, et tam in spiritualibus, quam in temporalibus».

²¹ SCHOLZ, o.c. p. 473.

²² GOLDAST, II, p. 95-107.

mos, pues, en la cima de la discusión entre teócratas y regalistas²³. Su autor, en las primeras líneas, deja constancia de su preocupación: precisar si la dignidad pontifical y la imperial son dos potestades distintas y si el sumo pontífice tiene plena y ordinaria jurisdicción tanto en lo temporal como en lo espiritual, de forma que todos los príncipes seculares le están sometidos en lo temporal. A renglón seguido enuncia su respuesta y afirma que se trata de dos potestades distintas y que por razones diversas se prueba que el papa no goza del dominio sobre lo temporal²⁴.

Aunque no es nuestro propósito reconstruir las diversas razones con que el autor de este anónimo apoya la distinción de poder, parece oportuno referir la interpretación que hace de la entonces clásica metáfora referida al sol y a la luna para significar la relación entre el poder papal y el imperial. En el ambiente teócrata del siglo XIV, y siguiendo una ya larga tradición, el texto de Gen 1,16 era aducido para dejar constancia de la diferencia entre la potestad papal y la imperial y poner de relieve la subordinación del emperador al papa. Así, por ejemplo, Enrique de Cremona, al oponerse a la tesis sustentada por la *Quaestio in utramque partem*, repite que la luna, representación del poder imperial, no luce desde sí misma sino por la luz que recibe del sol, imagen del poder papal. Y concluye afirmando que el emperador sólo posee la potestad que le confiere el papa²⁵.

La interpretación de los regalistas fue muy distinta y, reconociendo la diferencia de dignidad en el papa y en el emperador, proponen que de la misma manera que el sol y la luna han sido creados directamente por Dios y ninguno de estos dos astros procede del otro, así también las dos potestades, la pontificia y la regia, dependen directamente de Dios, de quien reciben su propio poder²⁶.

Para fundamentar su punto de vista acerca de la distinción de potestades y de la carencia de poder en el papa sobre la realidad temporal, el autor de la *Quaestio* repara en el comportamiento de Cristo y, partiendo

²³ Las precisiones de Rivière a Scholz sobre las circunstancias motivantes de este escrito pueden verse en RIVIÈRE, o.c. p. 133-134.

²⁴ GOLDAST, II, p. 106 (es un error de impresión, debe decir 96), 20-25.

²⁵ SCHOLZ, o.c. p. 469. El mismo pensamiento expone Bonifacio VIII en el *Tractatus finales Alberti Regis cum Papa Bonifacio VIII*, M.G.H. Leges, Sectio IV, Const. IV, pars I, p. 139-140.

²⁶ GOLDAST, II, p. 106 (96), 46-54. Aprovechamos la ocasión para recordar que el por tantos títulos egregio *Don Juan Manuel*, en su *Libro de los estados*, mantuvo una interpretación de la metáfora sol-luna bastante parecida a ésta. Véase RAMÓN ARNAU GARCÍA, *Don Juan Manuel y la Teología del siglo XIV: Anthologica Annua* 30-31 (1983), 325-353, en especial en p. 344-346.

del Evangelio, argumenta así: Tal y como enseña el Salvador, el discípulo no es mayor que el maestro y el siervo no está por encima del señor, por lo que hay que concluir que el vicario nunca habrá de tener más potestad que aquel a quien representa. En orden a ilustrar este último aserto y para sacar del mismo las consecuencias definitivas, el autor da un paso adelante en la reflexión iniciada y sostiene que aunque Jesucristo, por derecho hereditario, era señor de todas las cosas, sin embargo no quiso usar dicha potestad y renunció totalmente a ella. Con semejante comportamiento, Jesucristo dio ejemplo del proceder espiritual que debe seguir su vicario, andando exclusivamente por el camino de la humildad sin inmiscuirse en lo temporal²⁷.

El autor de esta cuestión ha formulado una notable precisión, al establecer la distinción entre el derecho hereditario de Jesucristo, en cuanto es el Hijo de Dios encarnado, y la conducta por El seguida en cuanto hombre. Y al tiempo que afirma el señorío universal de Cristo desde la divinidad, proclama su personal renuncia al ejercicio del mismo, para deducir desde el espiritual comportamiento de Cristo que el papa, como vicario suyo, está dotado de potestad espiritual pero no temporal. Desde un Cristo humilde y espiritual se comprende un papa asentado en la humildad y con poder sobre lo espiritual. Esta relación entre la que fue vida de Cristo y la vida que debe llevar su vicario el papa la pone directamente de manifiesto la *Quaestio in utramque partem* en un pasaje cuya densidad de contenido aconseja reproducirlo literalmente. Dice así:

«Como quiera que Cristo el Señor no usó la potestad temporal, sino que la rehuyó, con su ejemplo mostró y con la evidencia de su comportamiento enseñó a su vicario que se aparte de tal potestad, que no la apetezca y que no exija para sí la majestad imperial o la dignidad regia. Jesucristo, rey de reyes y señor de los señores, recusó el dominio real y el boato de la fastuosidad. Entonces, ¿por qué razón o desde qué autoridad reivindica para sí su vicario el culmen de la autoridad regia?»²⁸.

Mantenido el deseo de puntualizar entre las competencias de Cristo desde el derecho divino y el ejercicio de las mismas en cuanto viador,

²⁷ GOLDAST, II, p. 106 (96), 62-97, 20.

²⁸ GOLDAST, II, p. 100, 21-26: «Cum igitur Christus Dominus hac potestate uti noluerit, sed oblatam refugerit, exemplo suo evidenter ostendit, et evidentiâ facti docuit vicarium suum, talem potestatem refugeret, non ambire, nec sibi Imperatoriam Maies-tatem, aut dignitatem Regiam vindicare. Ecce Christus Rex Regum, Dominus dominantium, regale fugit dominium et fastuosum fastigium recusavit. Igitur qua ratione vel auctoritate, vicarius eius vindicabit sibi culmen vel nomen Regiae dignitatis? Cfr. 100, 1-4 y 104, 54-57.

el autor de la *Quaestio* sostiene que Cristo gozó de triple potestad, a saber: sobre la realidad física, sobre las almas y sobre las dignidades temporales. Y precisa que la primera la usó; la segunda la usó y la delegó; la tercera no quiso usarla ni delegarla. Usó la primera en los milagros, al curar a los enfermos y resucitar a los muertos. La segunda la puso en ejercicio y la delegó en función de la salud de las almas. Con respecto a la tercera, aquella que afecta a las dignidades terrenas, ni la usó ni se la concedió a Pedro o a cualquier otro de los apóstoles. Con esta afirmación da por zanjado que el sumo pontífice, sucesor del bienaventurado Pedro, no ha recibido de Cristo el dominio sobre los bienes terrenos ni la jurisdicción sobre las dignidades temporales²⁹.

Cuando se toma en consideración con sensibilidad teológica lo hasta aquí expuesto, se advierte el esfuerzo realizado por el autor de esta cuestión para sincronizar la que considera genuina realidad de la Iglesia con el contenido cristológico de la fe. Y se echa de ver el empeño que pone tanto para salvar la omnipotencia de Cristo desde su divinidad como para poner de manifiesto su voluntaria renuncia al poder humano desde su condición de viador. A partir del desprendimiento de Cristo formula su comprensión de una Iglesia sin jurisdicción terrenal.

Para rematar la exposición de los escritos anónimos aparecidos con ocasión del conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, hemos de referirnos a la *Quaestio de potestate papae* conocida corrientemente, y así la citaremos, por sus dos palabras iniciales *Rex pacificus*³⁰. Entre los escritos de su género, esta cuestión merece un tratamiento especial, dada la perfección con que ha sido construida. En el análisis que le dedica, Rivière dice de este escrito que se trata de un modelo de *disputatio*, según los criterios dialécticos seguidos por los escolásticos y que goza de un vigor lógico fuera de lo común. En él, acaba diciendo Rivière, encuentra la política de Felipe el Hermoso sobre el regalismo y el nacionalismo la mejor fundamentación teórica³¹. A tenor de lo dicho, bien vale la pena que le dediquemos una corta reflexión.

Tras una entrada, en la que apoyándose en varias referencias bíblicas pone de relieve la dignidad regia, el autor del *Rex pacificus* formula a manera de pregunta la cuestión fundamental que le preocupa:

²⁹ GOLDAST, II, 100, 38-62.

³⁰ P. DUPUY, o.c. p. 663-683. Sobre la laguna en esta edición de una página entre la 669 y la 670, véase RIVIÈRE, o.c. p. 432-434.

³¹ RIVIÈRE, o.c. p. 136-137.

«Si el papa es señor de todo, tanto en el orden espiritual como en el temporal, de tal manera que goza de las dos jurisdicciones, la espiritual y la temporal»³².

Al recoger las diecisiete propuestas con que argumentan los partidarios de la autoridad papal sobre las realidades temporales, la primera que enuncia es de neto corte cristológico, pues partiendo del ya tantas veces aducido texto de Mt 28,18: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra», el posible argumentante teócrata concluye su raciocinio proponiendo que el papa, por ser vicario de Cristo, goza de la misma autoridad y potestad universal que Cristo sobre lo espiritual y lo terreno³³.

A este argumento responde el autor del *Rex pacificus* con un análisis axegético en el que pone de manifiesto la falta de rigor que supone predicar del papa una potestad idéntica a la de Cristo. Acepta el valor de la cita neotestamentaria que vincula a Cristo la potestad universal, pero niega que el papa la haya recibido. Con un plantamiento afin al de la *Quaestio in utramque partem*, aunque con razones no siempre idénticas, propone que mientras la potestad de Cristo no ha quedado atada por los sacramentos, la del papa sí; y que el papa por razón de su ministerio no goza de la facultad que tuvo Cristo de hacer milagros. De aquí concluye que, en buena lógica, es imposible sostener desde el Nuevo Testamento que el papa tenga la misma potestad que Cristo, ya que el texto de Mateo no puede ser aplicado unívocamente a Cristo y al papa³⁴.

Con otras tres razones de tipo cristológico refrenda el *Rex pacificus* que el papa no ha recibido de Cristo la suprema potestad sobre los bienes temporales. En la primera de estas tres razones formula como principio general que Cristo no quiso conceder a Pedro, como vicario suyo, aquella potestad que se negó a sí mismo. Tanto Pedro como los restantes apóstoles tienen la obligación de ser imitadores de Cristo, quien mediante sus palabras y sus obras mostró que no quería ejercer el dominio o la jurisdicción sobre los bienes temporales. Luego si Cristo no lo quiso para sí, tampoco lo quiso para Pedro y sus sucesores. Desde el comportamiento de Cristo deduce el *Rex pacificus* la limitación del poder temporal del papa.

El mismo contenido doctrinal, aunque desde una perspectiva distinta, es propuesto al glosar el texto de Mt 10,24: «No está el discípulo sobre el maestro, ni el siervo sobre su amo». En esta ocasión el raciocinio discurre así. Como quiera que en la paridad existencial propuesta por el

³² DUPUY, o.c. p. 664: «Utrum Papa sit dominus omnium, tam in spiritualibus, quam in temporalibus: ita quod habeat utramque iurisdictionem, spirituales et temporales».

³³ DUPUY, o.c. p. 664.

³⁴ DUPUY, o.c. p. 667.

evangelio el discípulo ha de sentirse satisfecho de ser como su maestro, el papa no ha de apetecer el poder regio pues Cristo renunció al mismo, proclamando que su reino no es de este mundo (Jn 18,36). Con formulación un tanto lapidaria afirma al cerrar la argumentación que el papa, por ser vicario de Cristo, no debe exigir para sí reino temporal alguno, ni arrogarse el dominio sobre los reyes³⁵.

Con el análisis de una nueva razón, ésta de tipo jurídico, hemos de concluir la exposición cristológica llevada a cabo en el *Rex pacificus*. Cuando el autor toma en consideración el comportamiento humilde de Cristo, vuelve de nuevo al texto de Juan en el que Cristo afirma que su reino no es de este mundo y monta el siguiente argumento de corte legal. Según la regla del derecho, nadie puede transferir a otro aquello que no le es propio. Ahora bien, si Cristo reconoce explícitamente no tener reino alguno terrenal, resulta legalmente imposible que le haya otorgado al papa el dominio o la jurisdicción sobre lo temporal³⁶.

Los anónimos hasta aquí estudiados ofrecen un bloque doctrinal en el que, al margen de otras razones filosóficas o de vinculación a los Santos Padres, aparece con toda claridad la relación entre la cristología y la eclesiología. El análisis a que hemos sometido todos estos escritos nos permite sacar como conclusión que la ejemplaridad de Cristo es el determinante para la comprensión de la Iglesia. Ejemplaridad que ha obligado a distinguir, como medio de precisión, entre la potestad que compete a Cristo por derecho hereditario desde la divinidad y la que ha querido ejercer desde la humanidad como viador. Mientras el anónimo pro papal *Non ponant laici os in celum* tomaba en consideración a Cristo desde la divinidad y concluía que su vicario posee un poder omnímodo sobre lo temporal, los demás anónimos estudiados partían de la limitación que Cristo se ha impuesto desde la humildad y negaban que su vicario tuviese potestad alguna sobre lo temporal. Uno y otros tienen en común que sus respectivos planteamientos sobre el poder temporal del papa han tomado como punto de partida previo la consideración de Cristo como sujeto de la potestad temporal. Se puede, pues, afirmar que la eclesiología de estos escritos anónimos es una fiel consecuencia de su concepción cristológica.

DOS TRATADOS TEOCRÁTICOS

Al igual que los escritores anónimos, los autores que publicaron sus tratados en el paso del siglo XIII al XIV se dividieron en defensores de la

³⁵ DUPUY, o.c. p. 669.

³⁶ DUPUY, o.c. p. 674.

potestad papal sobre lo temporal o en impugnadores de esta teoría. Unos y otros, como habremos de ver muy pronto, coincidieron metodológicamente, pues todos se apoyaron en posiciones cristológicas para sustentar sus postulados en eclesiología. Esta fue la tónica de aquel tiempo. Y para verificarla hemos de recurrir al estudio de diversos tratados, comenzando por el *De potestate papae*, de Enrique de Cremona³⁷.

De todos es bien conocida la pertenencia del de Cremona a los teócratas, aunque quizás sea conveniente recordar que dentro del grupo ocupa un lugar destacado por la contundencia como condena a cuantos niegan el poder temporal del papa. Los considera blasfemos contra el Espíritu Santo, sin remisión para su pecado en este mundo ni en el otro³⁸.

La trama argumental con la que Enrique de Cremona teje su radical planteamiento en favor del poder temporal del papa tiene una nítida configuración cristológica. Así aparece desde el primer momento, cuando inicia su tratado con las palabras evangélicas: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra». Tomando como hito el texto cristológico de Mateo, Enrique de Cremona dirige toda su especulación a probar que son herejes quienes, oponiéndose a la verdad divina, rechazan el poder temporal del papa y reducen su potestad a lo meramente espiritual³⁹.

La razón fundamental, desde la que nuestro autor predica del papa que goza de poder sobre lo temporal, está montada en la relación entre Cristo y su vicario: si de Cristo ha de afirmarse con toda verdad que posee la potestad en plenitud, lo mismo ha de predicarse de Pedro, vicario de Jesucristo. Esta argumentación, que aquí ofrecemos tan sólo esbozada, la desarrolla el de Cremona con prolijidad de detalles a partir de la consideración de Cristo como rey y como sacerdote. Que Cristo fue rey, lo demuestra desde la propia voluntad del Señor que quiso nacer según la carne de la prosapia real de David. Y signo de su realeza fueron tanto la inscripción puesta por Pilato en la cruz, como la corona de espinas que circundó su frente en la pasión y el poder con que arrojó a los vendedores del templo. Que fue sacerdote, lo sustenta desde el Nuevo Testamento donde consta que la familia de la Santísima Virgen era de estirpe sacerdotal. Y su sacerdocio se ratifica por el comportamiento de Cristo en la última cena, pues como sacerdote ofreció el sacrificio. Una larga referencia a citas bíblicas sirve para corroborar tanto la realeza como el sacerdocio de Cristo y concluir que en El reside la plenitud

³⁷ SCHOLZ, o.c. p. 459-471.

³⁸ SCHOLZ, o.c. p. 470-471.

³⁹ SCHOLZ, o.c. p. 159-160 y 459-460.

de la potestad, pues solamente a El le ha sido conferida con plenitud de ejercicio en el cielo y en la tierra. Y esta potestad en su integridad fue la que transfirió Cristo a san Pedro antes de la pasión, al concederle el poder de las llaves (Mt 16,17-19). Transferencia que quedó ratificada después de la resurrección cuando, tras la triple confesión de su amor por parte de Pedro, Cristo le asignó la misión de apacentar los corderos y las ovejas (Jn 21,15-18). La conclusión de este largo raciocinio en favor del poder temporal del papa la formula Enrique de Cremona con tal claridad que no deja abierto el menor resquicio para la duda. De manera apodíctica concluye:

«Cristo fue señor de lo temporal y poseyó el dominio sobre ello. Cuanto tuvo se lo confirió a Pedro y por consiguiente a sus sucesores y por ello el papa domina sobre todas las cosas»⁴⁰.

Una serie de razonamientos de cariz cristológico sirven a Enrique de Cremona para refrendar su tesis fundamental, bien sea alegando aspectos nuevos o refutando proposiciones de los rivales. De entre estas alegaciones comentamos brevemente una en atención a su contenido doctrinal y a la afinidad que muestra con determinadas formulaciones de la bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII.

Partiendo de la doctrina paulina sobre la unidad y universalidad de la Iglesia, Enrique de Cremona concluye que así como Cristo es la única cabeza de su cuerpo eclesial, así también el papa, por ser vicario suyo y representarle, es la única cabeza de la Iglesia. Pensar en más de una cabeza sería monstruoso. Desde Cristo cabeza de su cuerpo deduce la capitalidad y el poder del papa sobre lo espiritual y lo temporal⁴¹.

La consideración de la potestad del papa a partir de la capitalidad de Cristo tuvo en el siglo XIV y también en el XV interpretaciones muy diversas (Recuérdese toda la problemática suscitada con ocasión del Cisma de Occidente). Se trata de una cuestión que no podemos abordar ahora. En este momento nos interesa tan sólo advertir que tanto la afirmación de la necesidad de una única cabeza —con dos la Iglesia sería un monstruo— como la referencia al Cantar de los cantares, así como la mención a la túnica inconsútil de Cristo —signo de la indestructible unidad de la Iglesia —aparecidas en el tratado de Cremona son otras tantas imágenes eclesiológicas que se hallan también en la bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII. Es muy probable que el papa, al redactar

⁴⁰ SCHOLZ, o.c. p. 465: «Christus fuit dominus in temporalibus et eorum dominium habuit et quod habuit Petro tradidit, et per consequens successoribus et ita papa in omnibus dominatur». Cfr. p. 462-465 y 160-161.

⁴¹ SCHOLZ, o.c. p. 469.

de propia mano el documento más importante de su pontificado, tuviera en cuenta y usara literalmente el tratado de Enrique de Cremona, como también el *De ecclesiastica potestate*, de Gil de Roma⁴².

Si hay un escrito que refleja que toda nitidez la vinculación de la eclesiología a la cristología, éste es el *Tractatus de potestate papae*, de Enrique de Cremona. La lógica trabazón con que está elaborado parte siempre de principios cristológicos para formular como conclusión única el poder temporal del papa. Se puede decir que el exclusivo postulado de Enrique de Cremona afirma del papa el poder temporal porque Cristo le hizo partícipe de su poder universal.

Entre quienes interpretaron la potestad del papa desde una concepción teocrática de la sociedad, destaca Jacobo de Viterbo por haber elaborado una eclesiología en la que se identifica a la Iglesia con el reino de Cristo y se predica la posesión del mismo, en primer lugar de Cristo y, por extensión, se asigna la realeza al papa, a quien se atribuye el título de rey y por ello de soberano pontífice⁴³.

Esta doble idea, la del reino y la de su atribución a Cristo y al papa, configuran todo el tratado *De regimine christiano*, de Jacobo de Viterbo. Para percatarse de ello, basta con ojear su índice, que titula la primera parte *De regni ecclesiastici* y la segunda *De potentia Christi regis et sui vicarii*. Nadie debe pensar que esta manera de indicar la materia a tratar es un mero enunciado didáctico, pues en verdad responde a la preocupación dominante en Jacobo de Viterbo, que inicia su tratado con estas expresivas palabras:

«La confesión de la fe versa principalmente sobre dos capítulos, a saber: sobre Cristo rey y cabeza, y sobre la Iglesia, su reino y su cuerpo.»

Y desde aquí concluye la necesidad de tratar:

«Sobre la gloria del reino eclesiástico y sobre la potestad de Cristo rey, potestad que el mismo Cristo otorgó y dejó a su vicario Pedro y a través del mismo a todos sus sucesores»⁴⁴.

Mayor claridad no es posible en una simple enumeración preliminar. Por ello, siguiendo el plan de Jacobo de Viterbo aquí resumido, analiza-

⁴² Sobre la redacción de la Unam Sanctam por Bonifacio VIII, véase RIVIÈRE, o.c. p. 394-404: *Gilles de Rome et la bulle Unam Sanctam*.

⁴³ ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église*, p. 20-23, cfr. p. 54-55.

⁴⁴ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 86 y 86-87: «Sacre fidei confessio circa duo principaliter consistit, videlicet circa Christum regem et caput et circa ecclesiam ejus regnum et corpus... Convenit loqui specialiter de regni ecclesiastici gloria et de potestate Christi

remos en qué sentido desde Cristo rey se ha de predicar la realeza universal del papa.

Tomando la cuestión desde el modo típico de plantearla en aquel tiempo, Jacobo de Viterbo, al preguntarse sobre la Iglesia como reino de Cristo, sostiene que la realeza le compete a Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre. Con esta formulación toma explícita postura frente a los regalistas que, como hiciera el anónimo *Dialogus inter clericum et militem* y repetirá después Juan de Paris, desligaban la potestad universal de Cristo de su humanidad doliente. Jacobo de Viterbo, al vincular la potestad de Cristo tanto a su divinidad como a su humanidad, traza un camino libre de todo estorbo por el que llega a concluir que la Iglesia, al igual que se llama reino de Cristo, ha de llamarse también reino de su vicario el papa, pues en verdad se le denomina y es rey⁴⁵.

Con exquisito rigor teológico, al iniciar la segunda parte de su tratado plantea Jacobo de Viterbo la relación entre la potestad de Cristo y la de su vicario, partiendo para ello de la doble naturaleza de Cristo. La finalidad de esta proposición tiende a colocar las premisas para poder concluir que, al igual que Cristo hombre, el papa goza de potestad universal. La omnipotencia de Cristo en cuanto Dios nadie la puso por aquel entonces en tela de juicio, en cambio sí se cuestionaba desde cuando y en qué sentido se predicaba la suprema potestad de Cristo en cuanto hombre. Recuérdese que para los regalistas tan sólo después de la resurrección afirmó Cristo la recepción de la omnipotencia en su naturaleza humana⁴⁶. A esta cristología, fundamentada en la resurrección, hace frente Jacobo de Viterbo partiendo de la encarnación del Verbo y afirmando que en virtud de la unión hipostática cuanto conviene a Cristo por su divinidad le conviene también a su humanidad. Desde aquí interpreta el fundamental texto de Mateo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra», y afirma que a Cristo, en cuanto hombre, se le ha conferido toda potestad desde la unión que ha constituido a las dos naturalezas en persona única. Si en el Evangelio se pospone hasta la resurrección el reconocimiento de la omnipotencia de Cristo es porque convenía anunciarlo en aquel momento a los hombres, pero no porque se le concediera entonces la plenitud de la potestad⁴⁷.

Desde otro punto de vista toma en consideración Jacobo de Viterbo la potestad de Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre: desde la rea-

regis, quam et suo vicario Petro scilicet et in ipso ejus cuilibet successori, Christus ipse communicando tradidit et reliquit».

⁴⁵ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 95.

⁴⁶ Cfr. *Dialogus inter clericum et militem*, GOLDAST, I, p. 13, 58-64.

⁴⁷ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 151.

leza y desde el sacerdocio. Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, ejerce su influencia en la misma tanto internamente, iluminándola con la sabiduría y justificándola con la gracia, como externamente, gobernándola y dirigiéndola. En cuanto cabeza de la Iglesia, Jesucristo es rey. Ahora bien, Cristo no influye sobre la Iglesia sólo como cabeza, sino también como mediador, satisfaciendo e interpellando ante Dios en favor de los hombres. Esta es su naturaleza sacerdotal. Cristo es, pues, rey y sacerdote. Es rey en cuanto cabeza desde su naturaleza divina y humana; es sacerdote, en cuanto mediador, desde su naturaleza humana⁴⁸. Una vez predicada la potestad de la naturaleza humana de Cristo, a Jacobo de Viterbo le resulta muy fácil concluir que Jesucristo es rey no sólo del reino celeste y eterno, sino también del terrenal y temporal⁴⁹.

Desde los postulados cristológicos aquí resumidos, Jacobo de Viterbo va a dar un paso adelante y proponer que en virtud de la llamada y de la misión conferidas por Cristo, Pedro fue constituido señor tanto de lo sobrenatural como de lo natural: puesto que Cristo poseyó ambos poderes, de idéntica forma los goza su vicario⁵⁰. Recogido sintéticamente el pensamiento de Jacobo de Viterbo sobre el porqué del poder papal, podría decirse así: el papa es sacerdote en cuanto vicario de Cristo-hombre y es rey por ser vicario de Cristo Dios y hombre. Por ser vicario de la humanidad y de la divinidad de Cristo, el papa goza de poder universal⁵¹.

Jacobo de Viterbo es, sin duda alguna, un teócrata, lo cual no quiere decir que predique sin ponderación la plenitud de la potestad en el papa. Buena prueba de ello, como lo es también de su rigor lógico, la da al analizar y precisar cómo ha de entenderse la plena potestad predicada de Cristo y de su vicario el papa. Si para verificar esta precisión nos mantenemos en la misma terminología del *De regimine christiano*, habremos de afirmar que en Cristo la plenitud de potestad es *excellenter* y en su vicario, el papa, es *sufficienter*; y si atendemos al origen de la misma habremos de sostener que en Cristo radica desde la unión hipostática y en el papa desde el mandato misional conferido por Cristo a Pedro⁵². El papa participa de la potestad de Cristo, desde Cristo y en función de su ministerio vicario.

Jacobo de Viterbo, a lo largo de su tratado, ha seguido una clara trayectoria conducente a probar que por institución divina el papa, sucesor

⁴⁸ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 153, cfr. p. 109.

⁴⁹ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 240.

⁵⁰ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 240.

⁵¹ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 206-207.

⁵² ARQUILLIÈRE, o.c. p. 268-271.

de Pedro y vicario de Cristo, ha recibido la plenitud de la potestad en lo espiritual y en lo temporal que le coloca sobre cualquier otra dignidad humana. Ahora bien, como quiera que ha elaborado su reflexión teológica partiendo de la estructura misional de la Iglesia, que ha legitimado al enviado desde el mitente y ha hecho depender de la autoridad de quien envía la potestad del enviado, termina su obra poniendo de manifiesto la íntima relación del papa con Cristo. Literalmente dice así:

«Supuesto que el vicario puede menos que aquel de quien es su vicario, del papa se dice con toda razón que es vicario de Cristo. No tiene toda la plenitud de potestad que tiene Cristo. Sin embargo tiene la plenitud de la potestad espiritual y temporal que, para el régimen de la Iglesia militante, le ha sido conferida por el mismo Señor nuestro Jesucristo»⁵³.

El lógico desarrollo, llevado a cabo por Jacobo de Viterbo, le ha obligado a terminar su reflexión proponiendo a manera de conclusión el mismo tema que había insinuado al comenzarla: que la fe trata principalmente de Cristo y de su Iglesia. La relación entre la cristología y la eclesiología se ha hecho patente una vez más en el tratado *De regimine christiano*.

POSTULADOS DE LOS REGALISTAS

Los teócratas hallaron en la obra de Juan de París *De regia potestate et papali*⁵⁴ la réplica más contundente a sus alegaciones en favor del poder temporal del papa. Al dominico francés, como observa con tino Bleienstein, hay que adscribirlo, sin género de duda, al partido de quienes defendían los derechos del rey contra las apetencias soberanas del papa⁵⁵. Desde esta posición regalista entró en abierta polémica con los teócratas, de un modo especial con Enrique de Cremona⁵⁶.

⁵³ ARQUILLIÈRE, o.c. p. 310: «Supposito quod vicarius minus possit quam ille cuius est vicarius, recte papa vicarius Christi dicitur. Non enim habet totam illam plenitudinem potestatis, quam Christus habet... Habet tamen plenitudinem potestatis spiritualis et temporalis, quae ad regimen ecclesie militantis communicata est ecclesie ab ipso Domino nostro Ihesu Christo».

⁵⁴ F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali) Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, Stuttgart 1969.

⁵⁵ Cfr. BLEIENSTEIN, o.c. p. 14-16.

⁵⁶ BLEIENSTEIN, o.c. p. 123, 5-125, 4; 126, 26-28; 171, 18; 184, 14-23.

Las referencias nominales al de Cremona son tantas en el *De regia potestate et papali* que inducen a suponer en su autor una personal malquerencia contra el que, sin duda, consideraba portaestandarte a abatir en la tropa de los teócratas. A él alude expresamente tanto al reconstruir las razones alegadas en favor del poder temporal del papa, como al refutarlas. Y palabras muy duras le dedica cuando, partiendo de la misma formulación suya, le acusa de incurrir en herejía por defender que las dos espadas están en la mano del papa, proposición que no se fundamenta en la Sagrada Escritura, única regla auténtica de la fe⁵⁷. Aunque esta radical toma de postura contra Enrique de Cremona es más que significativa de la posición eclesiológica adoptada por Juan de París, por fidelidad al método que nos hemos impuesto, debemos analizar su cristología para, desde la misma, tratar de comprender los distintos aspectos de su eclesiología.

En el proemio de su tratado ya deja bien sentado que la intención que le impulsa a escribir no es otra que superar los dos errores que amenazan a la eclesiología: el de los valdenses, que rechaza para los ministros de la Iglesia la posibilidad de poseer bienes materiales, y el de quienes sostienen que el papa, por estar puesto en la Iglesia en lugar de Cristo, goza del dominio y de la jurisdicción en lo temporal⁵⁸. De estos errores el segundo merece un tratamiento específico a lo largo de toda la obra de Juan de París. A precisar que el papa no tiene poder alguno sobre lo temporal, dirige su escrito.

No es preciso conocer el pensamiento de Juan de París con la meticulosidad de un experto para darse cuenta que en su tratado *De potestate regia et papali* tanto como delimitar la potestad papal desea precisar la autonomía del poder regio. De ahí que el tema sobre el que vuelve más veces a lo largo de su reflexión es el de la separación de las dos potestades —la papal y la regia—, afirmando de ambas por igual que tienen su origen inmediato en Dios. Recoger todos los textos en que de una u otra forma expresa este pensamiento suyo, podría resultar tedioso. Por ello, y para dejar constancia de su insistencia, procuraremos recomponer su doctrina aunque sea en una apretada síntesis.

Cuando se pregunta si por razón de la dignidad es primero el sacerdocio que la realeza, contesta afirmando que ambas instituciones tienen el mismo origen inmediato en la suprema autoridad divina⁵⁹. Con mayor amplitud vuelve sobre este mismo tema en el capítulo diez, cuando aborda como hipótesis que si Cristo hubiese poseído la jurisdicción sobre

⁵⁷ BLEIENSTEIN, o.c. p. 70, 3-18.

⁵⁸ BLEIENSTEIN, o.c. p. 88, 23-24. Cfr. p. 145, 10-13 y 159, 22-23.

⁵⁹ BLEIENSTEIN, o.c. p. 106, 20-22 y 110, 23-111, 4 Cfr. 157, 5-158, 5.

los bienes materiales, no por ello tendría que haberla concedido necesariamente a su vicario Pedro. Para explicar este supuesto aduce la distinta manera que tienen la cabeza y los miembros de poseer las dos potestades, ya que mientras la cabeza las tiene en unidad indiscriminada, los miembros las poseen de forma separada y por ello Pedro goza de la potestad espiritual y el emperador del poder temporal. Desde esta separación de poderes, precisa que ambas potestades no se implican, pues las dos, la espiritual y la temporal, proceden de Dios y en consecuencia el papa no recibe su potestad del emperador ni el emperador del papa⁶⁰.

Al rematar esta reflexión afirma drásticamente que la potestad regia ni por sí ni en cuanto a su ejercicio depende de la pontificia sino de Dios a través del pueblo que elige al rey en su persona o en la dinastía a la que pertenece. Cuando Juan de París vincula al pueblo elector el procedimiento por el que Dios otorga la autoridad al rey, legitima teológicamente la democracia, pues manteniendo intacto el principio bíblico que hace depender de Dios toda autoridad reconoce la elección por el pueblo como la condición legítima para que se cumpla la delegación divina.

Si ante la insistencia con que Juan de París propone la distinción de las dos potestades inquirimos sobre el motivo fundamental de semejante repetición, llegaremos a encontrarlo en su previa negación del poder temporal de Cristo en cuanto hombre. Así lo expone al desarrollar que el papa no ha recibido de Cristo la jurisdicción sobre los bienes de los laicos porque Cristo, en cuanto hombre, no la tuvo⁶¹. Esta es su tesis fundamental que enuncia del siguiente modo:

«Hay que ver si el papa ha recibido de Cristo la jurisdicción y la potestad, según dicen algunos. Y para demostrar que no la tiene desde Cristo, se deberá probar en primer término que Cristo en cuanto hombre no la tuvo»⁶².

La relación entre la cristología y la eclesiología ha quedado ya perfectamente establecida por la pregunta sobre la potestad del papa a partir de la potestad de Cristo en cuanto hombre. Y a dar explicación de la misma dedica su atención Juan de París al analizar la potestad de Cristo

⁶⁰ BLEIENSTEIN, o.c. p. 113, 8-10. Cfr. p. 158, 12-13 y 173, 2-5.

⁶¹ Este tema lo propone en el capítulo VIII bajo el epígrafe: «Quod papa iurisdictionem etiam non habet a Christo in bonis laicorum quia Christus non habuit». Una glosa a lo aquí propuesto son los capítulos IX: «Rationes ad contrarium, scilicet quod Christus habuit iurisdictionem in bonis laicorum, et responsiones ad eas» y X: «Dato quod Christus habuit iurisdictionem in bonis laicorum, tamen eam Petro non commisit».

⁶² BLEIENSTEIN, o.c. p. 98, 18-21: Et ad ostendendum quod non habeat eam a Christo, primo ostendetur quod Christus ut homo eam non habuit».

en cuanto Dios, en cuanto Dios y hombre, y en cuanto hombre. Como Dios, y por ser uno con el Padre, Cristo reina sobre los hombres y sobre cualquier otra criatura; todo lo está sometido. Si se le considera como Dios y como hombre, se ha de reconocer también que es rey de los hombres, ya que por su obra redentora, obrada a través de la naturaleza humana, hace participar al hombre del reino del cielo, aunque no del terrenal. Por último, al decir de Juan de París, es falso afirmar de Cristo como hombre que fue rey temporal y que poseyó el dominio directo sobre los bienes temporales. Cristo, precisa Juan de París, abrazó la pobreza y las limitaciones inherentes a la naturaleza humana. Desde aquí y deduciendo de la reflexión cristológica la limitación del poder papel, concluye:

«Así como Cristo en cuanto hombre no tuvo dominio sobre los bienes temporales, ningún sacerdote, como vicario suyo, goza de tal poder, pues Cristo no concedió lo que El mismo no tenía»⁶³.

En este texto la atención de Juan de París se fija en la humanidad de Cristo y este hecho nos permite comprobar que el punto crucial sobre el que giró la polémica entre regalistas y teócratas fue la humanidad de Cristo como sujeto de la potestad universal. Consciente de este planteamiento, Juan de París se esforzó por vincular a la divinidad y no a la humanidad los textos neotestamentarios en los que se predica de Cristo la omnipotencia⁶⁴.

De entre las razones formuladas por Juan de París para refutar a los teócratas, merece especial solicitud aquella que precisa la intelección del texto clásico de Mateo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra». De dos maneras distintas venía siendo interpretado este texto. Los regalistas, representados por el anónimo *Dialogus inter clericum et militem*, veían en estas palabras bíblicas la recepción del poder universal por la naturaleza humana de Cristo después de su glorificación; los teócratas, tal y como formula su exégesis Jacobo de Viterbo, partían de la unión hipostática y predicaban de la humanidad de Cristo la potestad que deriva de la divinidad. No cabe duda que el planteamiento del de Viterbo tiene mayor consistencia teológica que el del anónimo diálogo. Juan de París, que era teólogo, se colocó en la línea de salida más cerca del teócrata que del regalista, pues afirmó que Cristo en cuanto hombre

⁶³ BLEIENSTEIN, o.c. p. 101, 25-102,1: «Ex quibus patet, cum Christus ut homo non habuit dominium in bonis temporalibus, quod sacerdos quicumque ut Christi vicarius non habet in predictis potestatem a Christo, cum eis non contulerit quod in se non habuit». El desarrollo íntegro en p. 98-102.

⁶⁴ BLEIENSTEIN, o.c. p. 102-105.

poseyó la potestad desde el principio, es decir, desde la Encarnación, aunque tan sólo después de la Resurrección se hizo patente a los hombres. Ahora bien, ¿de qué potestad se trata? Esta es la pregunta clave. Y Juan de París no tiene inconveniente en responder que de la potestad espiritual. Apoyándose en san Jerónimo, desde la *Catena Aurea* de santo Tomás (I 465b), sostiene que Cristo ha recibido el poder para reinar en la tierra mediante la fe de los creyentes⁶⁵. Como colofón del análisis con que ha ido precisando y apostillando los distintos comentarios bíblicos de los teócratas, formula su conclusión y con robustez lapidaria afirma:

«Este es el sentir de los santos. No puede decirse que por la fe Cristo reine en las posesiones, sino en los corazones»⁶⁶.

Negado el poder temporal del papa, tras haber desvinculado de la humanidad de Cristo la potestad sobre los bienes terrenos, Juan de París lleva adelante su reflexión sobre el papado por la vía exclusiva de lo espiritual. Y este planteamiento, que inicialmente resulta sugestivo, se adentra por derroteros teológicamente intransitables que, con el correr del tiempo, llegaron hasta la inexacta distinción luterana entre Iglesia espiritual escondida e Iglesia jerárquica visible. La defensa del concilio sobre el papa y la capacidad en el pueblo de Dios para deponer al papa son otras tantas conclusiones a las que llega la eclesiología de Juan de París desde una cristología que de la humanidad de Cristo tan sólo predica la potestad espiritual. Con el fin de desvincular a la Iglesia del poder temporal se llegó al otro extremo y, sin quererlo, se la redujo a un puro espíritu desencarnado. Y es que siempre que se espiritualiza a Cristo desordenadamente, hasta poner en juego el misterio de la Encarnación, se corre el riesgo de destruir la unidad de la Iglesia que simultáneamente ha de ser siempre espiritual y visible.

II

DOS CONSIDERACIONES DE LA POBREZA EN CRISTO

La pobreza para san Francisco de Asís fue bastante más que una virtud cardinal; aspiraba a constituir la forma de vivir según el Evangelio. Ser pobre —vivir «*sine proprio*»— implicaba para el Santo el doble mo-

⁶⁵ BLEIENSTEIN, o.c. p. 104, 10-14.

⁶⁶ BLEIENSTEIN, o.c. p. 105, 18-20: «Et iste est intellectus sanctorum. Unde Christus per fidem non dicitur regnare in possessionibus sed in cordibus».

vimiento de desasirse de todo lo terreno y entregarse confiadamente en manos de Dios. De ahí que la pobreza, así aceptada y vivida, albergase un alto componente místico. En la Regla plasmó san Francisco el estilo de vida evangélica para las fraternidades que habían de vivir amando la pobreza y en el llamado Testamento defendió lo instituido en la Regla, desautorizando posibles interpretaciones mitigadoras y prohibiendo el recurso a la Santa Sede en demanda de privilegios o exenciones.

El pensamiento, la vida y la obra de san Francisco se caracterizaron con rasgos de genialidad cristiana que pronto, a la hora de ser emulados por otros, empezaron a mostrar la dificultad del duplicado. El genio cristiano de san Francisco no era fácilmente repetible, por lo que muy pronto, quienes habían convivido con el Santo recurrieron a la Santa Sede en demanda de luz para entender el alcance de determinadas proposiciones de la Regla y conocer la obligatoriedad legal del Testamento. El 28 de septiembre de 1230 el papa Gregorio IX, quien fuera el primer cardenal protector de los franciscanos, en respuesta a la demanda que le había sido formulada por los Frailes Menores, promulgó la bula *Quo elongati*⁶⁷. El Papa, apelando a la amistad que le había unido con san Francisco y apoyándose en el conocimiento que tenía de sus intenciones, precisa que los franciscanos sólo están obligados a cumplir lo dispuesto en la Regla y que el Testamento no les obliga legalmente. Esta fue la primera intervención papal sobre la Regla dictada por san Francisco. Y con este hecho comienza un largo itinerario de recursos e interpretaciones cuyos distintos jalones no podemos analizar. Nos fijaremos tan sólo en el trágico momento en que la orden franciscana, acosada por una serie de circunstancias, llegó a enemistarse con la Santa Sede hasta la ruptura.

El 7 de octubre de 1317 el papa Juan XXII promulgaba la bula *Quorundam exigit*⁶⁸. En ella, tras un prefacio de buena voluntad en favor de la vida franciscana, dictaminó normas concretas sobre el hábito y acerca de la cantidad de trigo, vino y aceite que podían almacenar los franciscanos para el propio sustento durante el año. A fin de doblegar la voluntad de los mendicantes y que aceptasen estas nuevas disposiciones, sentó como principio que la pobreza es virtud grande, pero mayor es la castidad y el lugar excelso entre las virtudes lo ocupa la obediencia. No

⁶⁷ H. GRUDMANN, *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX*, en *Ausgewählte Aufsätze. Teil I. Religiöse Bewugungen*, Stuttgart 1976, p. 222-242, la edición de la bula en p. 236-242.

⁶⁸ Extravag. Ioann. XXII. 9it. XIV. De verborum significatione, cap. I, Friedberg II, col. 1220-1224. Un comentario sobre la repercusión de esta bula entre los espirituales puede verse en J. M.^a POU Y MARTÍ, *O.F.M., Visionarios, beguinos y fratellos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich 1930, p. 159-161.

cabe duda que esta ordenación de las virtudes debió sonar muy mal en los oídos de quienes intentando seguir a san Francisco, habían hecho de la pobreza el objeto primario de su atención cristiana. La constitución papal exacerbó los ánimos y la tirantez entre la Santa Sede y los franciscanos espirituales, latentes desde los tiempos de Bonifacio VIII y Clemente V, estalló con caracteres dramáticos. El recuerdo de algunos datos nos ayudará a comprender el fondo cristológico y eclesiológico de esta lid intraeclesial.

El domingo de Pasión de 1321, el arzobispo de Narbona y el inquisidor dominico fr. Juan de Belna presidían el juicio contra determinado beguino, al que se le acusaba de sostener, entre otras proposiciones, que Cristo y los Apóstoles ni en particular ni corporativamente habían tenido dominio posesorio sobre bien temporal alguno. El tribunal sancionó esta proposición como doctrina herética. Contra tal sentencia reaccionó un franciscano allí presente, quien sostuvo frente a los inquisidores que se trataba de sana doctrina, formulada por el papa Nicolás III en su decretal *Exiit*, donde había enseñado que la renuncia a la propiedad, tanto colectiva como personal, es conforme a lo enseñado y practicado por Jesucristo y los Apóstoles⁶⁹. Con esta doble postura la polémica en torno a la pobreza queda circunscrita a una cuestión cristológica. A partir de aquí había que dilucidar si Cristo fue o no fue absolutamente pobre. Y ante esta cuestión, con capital resonancia eclesiológica, se dividieron drásticamente las opiniones.

Juan XXII tomó decidida postura contra quienes predicaban de Cristo la pobreza absoluta y en la bula *Quum inter nonnullos*, del 12 de noviembre de 1323, declaraba tal opinión contraria a la Sagrada Escritura, opuesta a la doctrina católica y por tanto herética⁷⁰. No menos drástica fue la condena del papa en su nueva constitución *Quia quorundam*⁷¹. En esta ocasión, Juan XXII, reaccionando contra quienes habían osado impugnar sus anteriores constituciones por considerarlas opuestas a la enseñanza de Nicolás III en su bula *Exiit*⁷², rechaza de nuevo que no poseer nada propio en este mundo sea ley evangélica a imitar en Cristo y en los Apóstoles. Para Juan XXII Cristo y los Apóstoles no tuvieron

⁶⁹ Cfr. POU Y MARTÍ, o.c. p. 129-130; L. BAURDRY, *La lettre de Guillaume d'Occam au chapitre d'Assise*: «Revue d'histoire franciscaine» III (avril-juin 1926) 185-215, en especial p. 195.

⁷⁰ *Quum inter nonnullos*, Extravag. Ioann. XXII. Tit. XIV. De verborum significatione, cap. 4. Friedberg II, col. 1229-1230.

⁷¹ FRIEDBERG II, col. 1230-1236.

⁷² Sexti Decretal. Lib. V. Tit. XII. De verborum significatione, cap. 3. Friedberg II, col. 1109-1121. Sobre esta bula puede verse F. ELIZONDO, *Bulla «Exiit, qui seminatus Nicolai III: «Laurentianum» 4 (1963) 59-119.*

el siempre uso de las cosas, sino que poseyeron y actuaron el derecho posesorio sobre las mismas. Con idéntica claridad se expresa el papa cuando el 2 de septiembre de 1331, dirigiéndose a la reina Sancha de Sicilia, reafirma ser proposición herética sostener que Cristo y los Apóstoles no poseyeron propiedad alguna, más allá del mero uso de las cosas⁷³.

Quizás el pensamiento de Juan XXII donde mejor se recoge es en la bula *Quia vir reprobus*, dirigida directamente contra el general de los franciscanos Miguel de Cesena. En ella sostiene que Cristo en cuanto viador y desde el mismo instante de su concepción fue señor de toda la realidad temporal⁷⁴. Con esta formulación, el Papa enlaza directamente con la proposición que los teólogos teócratas habían mantenido hacía aproximadamente un cuarto de siglo y evidencia que la preocupación cristológica, como soporte de los planteamientos eclesiológicos, continuaba viva a pesar del tiempo transcurrido.

La reacción por parte de los franciscanos contra la propuesta de Juan XXII fue tan numerosa y se manifestó a niveles tan distintos que con razón se puede hablar de un auténtico motín⁷⁵. Para dar a conocer el pensamiento dominante entre los franciscanos, nos fijaremos en el urdido por Guillermo de Ockam y recogido en su famosa carta dirigida a los franciscanos, reunidos en Asís durante la fiesta de Pentecostés del año 1334, para celebrar capítulo general⁷⁶.

La intención de Ockam al redactar esta carta tiende como finalidad única a desautorizar a Juan XXII, al que considera caído en herejía por haber condenado a cuantos sostienen que Cristo y los Apóstoles no poseyeron nada ni en común ni particularmente. Así lo deduce de la constitución *Cum inter nonnullos*, en la que Juan XXII se opone a la enseñanza de Nicolás III, que en su bula *Exiit* había propuesto que la adbiación de la propiedad es meritoria y santa y que Cristo, mostrando el camino de la perfección, había predicado esta doctrina y la había ratificado con su ejemplo⁷⁷. Con machacona insistencia analiza Ockam cada uno de los aspectos desde los que Juan XXII pone en tela de juicio la pobreza absoluta de Cristo. Y como conclusión de su análisis afirma que Juan XXII ha caído en herejía y por lo tanto ha quedado privado de la dignidad papal. Y al justificar su propia defensa de la ortodoxia

⁷³ EUBEL, *Bull. Franc. V*, p. 504.

⁷⁴ *Bull. Franc. V*, p. 408-450, en especial p. 441-442.

⁷⁵ Abundante documentación sobre esta controversia fue recogida por Fr. Nicolás Minorita y se halla editada en Baluze-Mansi, *Miscelanea III*, a partir de la página 206.

⁷⁶ La edición de esta carta en L. BAUDRY, o.c. p. 201-215.

⁷⁷ Cfr. BAUDRY, o.c. p. 205. La cita clásica de Nicolás III en *Friedberg II*, col. 1112.

frente al papa hereje, sostiene Ockam que la indefectibilidad de la Iglesia puede subsistir en unos cuantos e incluso en uno solo, sin que éste tenga que ser necesariamente el papa⁷⁸.

Dos posturas distintas se enfrentaron de forma irreconciliable en la polémica de Juan XXII y los franciscanos. Si se supera lo anecdótico del episodio y se intenta reconstruir lógicamente lo entonces ocurrido, se debe afirmar que entraron en conflicto dos eclesiologías. La una sostenía la capacidad de la Iglesia para tener dominio sobre lo temporal; la otra propugnaba una Iglesia evangélica con desprendimiento absoluto de lo terreno. Y estas dos eclesiologías apelaban a sendas cristologías para sustentar sus propios postulados: la comprensión de Cristo con dominio sobre lo temporal desde el momento de su concepción y la comprensión de Cristo que, como hombre, solamente usó de las cosas sin tener título alguno de propiedad. En ambas posturas se establece una ilación lógica e incluso necesaria entre la cristología y la eclesiología. ¿Cómo podría legitimarse una Iglesia rica, como fue la de Juan XXII, desde un Cristo sin dominio alguno sobre los bienes materiales? O viceversa, ¿cómo sería posible proponer como ideal de vida evangélica la pobreza absoluta si Cristo hubiese sido rico y no la hubiese practicado? La pugna entre Juan XXII y los franciscanos se reduce, en último término, a una consideración cristológica. Si se olvida esta conclusión se corre el riesgo de no comprender el último porqué de todo aquel altercado.

III

RECAPITULACION

Con excesiva y necesaria brevedad hemos observado dos momentos de la historia de la teología correspondientes al siglo XIV. Su análisis nos ha permitido comprobar que las posiciones defendidas en eclesiología presuponían correlativas posturas cristológicas. Si el método de trabajo aquí empleado lo aplicásemos para enjuiciar otros momentos históricos, el resultado sería el mismo. Por ejemplo, si nos dedicásemos a estudiar la razón última por la que Lutero definió la Iglesia como realidad espiritual y escondida sin tomar en consideración la visibilidad eclesial, tendríamos que preguntarnos sobre el alcance que el Reformador otorgó

⁷⁸ Cfr. BAUDRY, o.c. p. 214. Una planteamiento similar sostuvo Gelnhausen en su *Epistola concordiae* con ocasión del Cisma de Occidente. A este respecto puede verse RAMÓN ARNAU-GARCÍA, *San Vicente Ferrer y las eclesiologías del Cisma*, Valencia 1987, p. 124-127.

a la naturaleza humana de Cristo en la obra redentora. Con la respuesta a tal pregunta encontraríamos, sin duda, la clave para explicar los postulados eclesiológicos de Lutero.

El teólogo, cuando realiza un análisis histórico, busca siempre encontrar las categorías mentales que han sido rectoras de la historia. En el tema aquí estudiado la categoría se muestra con claridad tan palmaria que desde la misma es lícito establecer como principio que las eclesiológicas del XIV han presupuesto determinadas cristologías. Si a este resultado se le otorgase un valor axiomático y desde el mismo se analizasen determinados planteamientos eclesiológicos de la actualidad, habría que reconocer que las cuestiones puestas en litigio antes que eclesiológicas son cristológicas. Conclusión ésta nada despreciable tanto a nivel crítico como sistemático.

Facultad de Teología.
Valencia.

