

CIEN AÑOS DE ECLESIOLOGIA EN TORNO AL «SIGLO DE LA IGLESIA»

I. PLANTEAMIENTO DEL TEMA

1. LOS PROBLEMAS BÁSICOS DE UNA ECLESIOLOGÍA ESPAÑOLA

Reflexionar sobre lo que en la Facultad de Teología Oña-Deusto se pensó o se dijo sobre la Iglesia (Eclesiología) a lo largo de sus cien años de existencia debería obligar, antes de nada, a tomar una actitud más bien cautelosa. Esos cien años cubren, entre otras cosas, el llamado «Siglo de la Iglesia», y un cierto instinto adivina en seguida que el trabajo realizado aquí no ha sido excesivamente brillante. Las circunstancias de un centenario invitan, sí, a llevar a cabo el acostumbrado alto en el camino. Pero la reflexión o alto en el camino en semejante terreno se muestra muy pronto como algo excesivamente complejo y embrollado.

La Teología toda está en ebullición. Es cierto. Obviamente sufre las consecuencias de una crisis de civilización o cultura. Dios, Cristo, el Hombre, son los grandes temas que han polarizado desde siempre el pensamiento cristiano. Resulta elemental considerar que también ahora están al rojo vivo. Sin embargo, cuando de una forma más o menos genérica se comparan los diversos tratados teológicos, es decir, lo que convencionalmente llamamos Cristología, Antropología, Teología (en cuanto reflexión específica sobre Dios) y Eclesiología, nos encontramos con un hecho llamativo. Aparte de sus peculiaridades temáticas, esta última no parece haber alcanzado todavía el proceso de maduración o sedimentación. No obstante haber absorbido el esfuerzo de los dos últimos Concilios ecuménicos de la Iglesia católica, la Eclesiología, en cuanto tratado, no dispone aún de un modelo vertebrador o esquema mental aceptado comúnmente en sus planteamientos generales.

Es posible que ello se deba, entre otras causas, al origen relativamente reciente del tratado. Probablemente la cuestión es más complicada. Pero sea de ello lo que fuere, lo cierto es que muchas de las valoraciones que aquí hagamos han de estar fuertemente condicionadas por la inestabilidad de la propia Eclesiología y la falta de madurez de dicho tratado.

Así por ejemplo, en 1960, dos años antes de la celebración del Concilio Vaticano II, aparecía una obra en colaboración titulada *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle*¹. En uno de sus artículos más importantes, debido a la pluma del conocido historiador de la Iglesia R. Aubert, y titulado «La geografía eclesiológica en el siglo XIX», se pasaba revista a las diversas concepciones de Iglesia dentro de las distintas áreas lingüísticas del catolicismo hasta 1870, fecha de la celebración del Concilio Vaticano I. En él se habla obviamente de la Eclesiología en Francia, Alemania, Austria, Inglaterra e Italia (Roma). El ámbito de la península Ibérica queda expresamente descartado². Aun dando por supuesto nuestro atraso cultural y teológico desde la época de la Ilustración, y quizá antes, ello no deja de causar sorpresa. ¿Es posible que en España, en donde la Iglesia como tal estaba jugando durante todo el siglo un protagonismo de primer orden, no hubiese sobre ella una imagen o conceptualización propias, que al menos a título de inventario merezca ser reseñada?

El nombre de J. BALMES y su obra *El catolicismo comparado con el protestantismo*, traducida muy pronto al francés, bastaría para dar una respuesta positiva a la pregunta. Sin embargo creemos que en todo esto hay un problema más hondo que necesita una cierta clarificación. La pregunta previa que sería necesario hacerse antes debería ser la siguiente: ¿Por qué existe en Alemania o en Francia una eclesiología peculiar que merece ser estudiada y en España no?

La respuesta a la pregunta así formulada parece bastante sencilla:

En ALEMANIA la Escuela de Tubinga ofreció una visión original de la Iglesia porque las diferencias confesionales obligaron a un replanteamiento de la Eclesiología recibida. La conciencia de Iglesia de la época de los Padres era la de Iglesia *una*, anterior a toda división confesional. La ruptura de la Reforma se debió, entre otras causas, a las conceptualizaciones escolásticas y jurídicas de la Edad Media. Una eclesiología remozada, que respondiera a las necesidades del momento,

¹ AA. VV., *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Unam Sanctam 39), Paris 1960.

² *Ib.* 12.

debía tomar las aguas desde más arriba, desde el momento en que la Iglesia, *católica* por su extensión, se vivía como *una* en su *mysterium*. El Romanticismo además favoreció este estado de cosas.

Existió asimismo una eclesiología peculiar en FRANCIA durante el siglo XIX porque el galicanismo tradicional francés, fomentado y favorecido durante el Segundo Imperio, había hecho revivir corrientes eclesiológicas de la Iglesia antigua que habían quedado soterradas tras la reforma tridentina. Cosa parecida cabría decir de INGLATERRA con Newman y el Movimiento de Oxford.

¿Qué ocurría entre tanto en ESPAÑA? Como en los demás países, se daba asimismo una Eclesiología «situada», es decir, una Eclesiología que venía condicionada por las circunstancias del momento. Y el problema clave que «sitúa» a la Iglesia española en el siglo XIX no es el protestantismo, ni el galicanismo, ni la «vía media», sino el de las relaciones Iglesia-Estado. Este ha sido el verdadero problema que desde las Cortes de Cádiz hasta nuestros días ha condicionado las reflexiones más importantes y vitales sobre el ser y misión de la Iglesia en España³. Sólo que esta reflexión eclesiológica, por razones polémicas y prácticas, se ha llevado en gran parte al terreno de la Ética natural y del Derecho. Con ello no se hizo sino prolongar en la Teología una separación, tentadora pero muy discutible, entre Fe y racionalidad que ya venía de antes⁴, que obviamente debía repercutir también en la Eclesiología, y que hoy deberá quedar reintegrada dentro del horizonte Iglesia-Mundo abierto por la *Gaudium et Spes*. España sólo fue a este respecto un caso particular, aunque en ella el problema adquiriera resonancias excesivas y únicas⁵.

³ Soy deudor de este planteamiento al P. Félix Rodríguez, S.J., de la Facultad Teológica del Norte de España (Burgos). Naturalmente este problema de las relaciones Iglesia-Estado en España viene más arriba: piénsese, p. e., los Concilios de Toledo de la época visigótica.

⁴ Es lo que ocurrió con el Tratado Teológico *De Deo*. Se atribuye a Suárez «haber desgajado» lo relativo a *De Deo Uno* y haberlo considerado propio de la Metafísica. Otro tanto ha ocurrido con la Moral cristiana, que ha trasladado gran parte de sus contenidos al terreno de la Ética natural.

⁵ De ahí que no estemos de acuerdo con R. AUBERT (o.c., 13, nota 1) en excluir expresamente esta consideración del terreno de la Eclesiología. El problema no era sólo propio de Bélgica, como ahí se dice. En España, tal como ocurre hoy en los países del Este tras el telón de acero, era un problema de supervivencia, ante el cual palidece cualquier consideración ulterior. En Alemania, por el contrario, no era un problema de supervivencia, sino de encontrar la verdadera Iglesia. Un autor como L. BILLOT (francés, que enseña en Roma en torno a 1900) titulará el segundo tomo de su tratado *De Ecclesia* (Roma 1911): *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*.

De este hecho se deducen fácilmente dos conclusiones: 1.^a) La Eclesiología propiamente «teológica», desprovista así de todo interés pastoral e inmediato, quedó condenada a la esterilidad⁶. Se limitó únicamente a afrontar unos problemas, reales *de facto*, pero importados de fuera. Consecuentemente fueron elaborados de forma poco crítica y repetidos en su versión más rutinaria y conservadora⁷. 2.^a) El tema de las relaciones Iglesia-Estado, enmarcado por el Vaticano II en un horizonte más amplio de la Iglesia-Mundo o Iglesia-Sociedad humana, no puede ser nunca algo extraño a la Eclesiología. Constituye una parte integrante de ella, y más si se tienen en cuenta sus repercusiones en la misma estructura de la Iglesia por el factor mimético de la «situación». En consecuencia debe ser tenido muy en cuenta también hoy por quien quiera estudiar la Eclesiología española en los siglos XIX y XX⁸.

El presente estudio se limita únicamente a estudiar la Eclesiología, de carácter más bien escolar, de la Facultad de Teología Oña-Deusto a lo largo de sus cien años de existencia. Es decir, la enseñanza sobre la Iglesia tal como fue impartida en los tratados estrictamente teológicos. El tema de las relaciones Iglesia-Estado en la enseñanza de los profesores de Oña y Deusto, aunque aquí no lo dejemos de lado, queda ampliamente analizado en otros lugares de esta misma obra. La anterior proximidad de ambos Centros y su integración actual hicieron siempre posible un mutuo trasiego de profesores en temas filosófico-morales y jurídicos (Minteguiaga, Villada, Güenechea, etc., por citar tiempos antiguos).

Estos cien años de labor teológica, vistos en su conjunto, ofrecen con suficiente nitidez, al menos desde el punto de vista eclesiológico, algo así como *tres* épocas distintas, que están en relación con acon-

⁶ De hecho este planteamiento, que puede seguir siendo válido a condición de que sea consciente en toda su amplitud, fue ocasionado por una finalidad pastoral y práctica: establecer un terreno común de «derecho natural» en donde se pudiera dialogar o polemizar con los adversarios.

⁷ Así la Eclesiología de comienzos del XIX se fue estructurando como una Apologetica antimodernista, cuando aquí esto no fue ni ha sido nunca un verdadero problema. J. SALAVERRI en su *Eclogia Sacrae Theologiae Summa I*, Madrid 1962, no da ningún nombre español como «adversario».

⁸ La Eclesiología en consecuencia dejó en manos de la Filosofía moral social y del Derecho canónico gran parte de sus contenidos. Un estudio completo de la eclesiología oniense debe tenerlo en cuenta: Cf. en esta misma obra A. ARZA, *Iglesia-Estado en la doctrina canónica de Oña*. Hoy la Eclesiología deberá tener en cuenta un mayor número de ciencias o «saberes», (Ciencias sociales y del hombre) y dialogar con ellos, pero sin abandonarles por eso parcelas de su propio terreno.

tecimientos de la vida real de la Facultad. Abarcarían los años siguientes:

1.^a época: 1880-1908. El problema capital de la Eclesiología en esta etapa es la viabilidad de la Iglesia dentro de la concepción liberal del Estado moderno.

2.^a época: 1908-1967. La Eclesiología queda articulada como un engranaje de la Teología fundamental. Al mismo tiempo va dejando penetrar entre sus tesis, siquiera tímidamente al principio, las ideas que harán de esa época el llamado «Siglo de la Iglesia».

3.^a época: 1967-1980. La Eclesiología ha recibido un impulso decisivo en el Concilio Vaticano II. Esto no quiere decir que el tratado sobre la Iglesia esté ya hecho. Al contrario en pleno pan-ecclesiológico postconciliar (y la posible frustración) la Eclesiología navega más que nunca en búsqueda de su propia identidad.

2. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA ECLESIOLOGÍA ONIENSE

El análisis de cada una de estas épocas ocupará las líneas que siguen. Sin embargo, antes de adentrarnos en el estudio de cada época parece necesario resolver una pregunta previa. Los jesuitas repatriados en 1880 inician sus clases de Teología en total continuidad con los programas y metodología que tenían en el destierro de Poyanne. La continuidad se puede seguir documentalmente al menos hasta 1876⁹. Por lo que atañe a programas, y en concreto el de la Eclesiología, se advierte en seguida que están hechos sobre el texto de la *Theologia Wirceburgensis*. ¿Cómo y por qué llega este *Cursus theologicus* a Poyanne y luego a Oña?

No fue fácil la «restauración» de la Compañía de Jesús en España a comienzos del siglo XIX. Todavía más difícil resultó el establecimiento de Casas de Formación en donde se pudiesen estudiar las disciplinas eclesiásticas, dadas las sucesivas persecuciones y destierros en que muy pronto los jesuitas se encontraron envueltos. Cuando, tras el Concordato de 1851 y el gobierno de los moderados, aquéllos erigen en 1860 su Colegio Máximo en el antiguo convento de S. Marcos de León, han tenido lugar, desde la expulsión de 1835, dos acontecimientos que van a tener repercusión decisiva en el estudio de la Eclesiología.

En 1832 se había llevado a cabo una revisión de la *Ratio Studiorum* de 1599. La Teología especulativa seguía siendo la «ciencia» y la «doc-

⁹ *Theses ad examen theologorum 1876-1910; Disputationes menstruae 1881-1910*. Archivo del Decanato de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto.

trina sagrada», de acuerdo con la «tradición» tomista de la Orden nuevamente recalçada. Pero en el plan de estudios, en donde ya no se prescribe como texto la *Summa theologica*, se introducen de forma obligatoria y estable durante el primer año del cuatrienio de estudios teológicos las materias de la antigua *Theologia de Controversiis* y la problemática metodológica *De locis theologicis*. Así, de los famosos dos profesores prescritos ya por la antigua Ratio, el primero de ellos deberá empezar explicando esas materias, que se agruparán ahora bajo los tratados *De Religione* y *De Ecclesia*¹⁰.

El segundo hecho fue más casual y afectó en particular a los jesuitas españoles. Los estudiantes de Teología, dispersos tras el asalto de 1834 al Colegio Imperial de Madrid, habían encontrado cobijo en el Centro de Estudios que los jesuitas de la provincia de París tenían en Laval. Allí en 1852 habían conocido la primera reedición que se hizo en el siglo XIX de la antigua *Theologia Wirceburgensis*¹¹. A la vuelta del exilio traerán a España como libro de texto básico el mencionado *Cursus theologicus*. La *Theologia Wirceburgensis*, y no, por ejemplo, las famosas *Praelectiones theologicae* de J. Perrone, que se utilizarán en otras provincias, será el punto de arranque marcará el desarrollo teológico ulterior de los jesuitas españoles. Este hecho supuso ya de entrada una opción seria. Desde nuestra atalaya de la Historia podemos suponer las consecuencias que este hecho pudo tener con vistas a la Eclesiología. Hubo una vuelta predominante hacia el pasado y un descuido de las corrientes renovadoras que se dejaban sentir ya en la Eclesiología del Colegio Romano, el cual volvía a convertirse una vez más en el centro piloto de la Orden restaurada. Tales corrientes harían su irrupción en el Aula conciliar del Vaticano I, y aunque no lograron la suficiente maduración entonces, influirían enormemente en la gestación del llamado «Siglo de la Iglesia».

Con esto no queremos decir que la adopción del manual de J. Perrone hubiera supuesto sin más una Eclesiología renovada. De hecho tal manual es usado por los numerosos profesores italianos que en esa época hay en León e influirá de facto en los profesores de Oña¹².

¹⁰ G. M. PACHTLER, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu II*, Berlín 1887, 302.

¹¹ RR. PATRUM SOCIETATIS JESU, *Theologia dogmática, polemica, scholastica et moralis*, París 1852, 10 vol. Sobre los orígenes de esta obra cf. H. RONDET, *Wirceburgensis*: DTC 15, 3556-3561. Nótese que las ediciones que se harán en el siglo XIX no conservan el mismo orden de tratados que tenía la original del siglo XVIII. Esta había sido concebida obviamente, de acuerdo con la *Ratio studiorum, S.I.*, como un comentario a la *Summa*.

¹² Las *Praelectiones Theologicae* de J. PERRONE, que conocerán 34 ediciones a

Sólo pretendemos señalar la confirmación de algo que los sucesivos estudios actuales están poniendo de manifiesto: la actitud de los jesuitas restaurados en el siglo XIX, a diferencia de la de sus hermanos del XVI, fue concebida en un principio como la «utópica» continuación de un pasado que en realidad ya no existía, ni podía existir.

Lo que en las ediciones del siglo XIX aparece como la *Eclesiología de la Theologia Wirceburgensis* era obra de H. KILBER, S.J., *alter* profesor de Teología escolástica en la Universidad de Würzburg. De acuerdo con las normas que establecía la *Ratio Studiorum* S.J., cuando los profesores eran tres, el *alter* profesor explicaba, entre otras cosas, las llamadas Controversias, entre las que se encontraba la *Disputatio de Ecclesia*. Pero la *Theologia Wirceburgensis*, «la obra que cierra dignamente en Alemania el período de la Teología antigua» y en donde «se aprovechan con acierto todas las ventajas de los métodos escolástico e histórico»¹³, era también reflejo de su época. La Controversia anti-protestante había perdido su acritud ante los nuevos problemas y frentes que se abrían en el siglo XVIII. Se volvía a empalmar así con la metodología de Cano y la Escuela de Salamanca. Las Controversias quedaban convertidas en *Principia theologica*. La Escritura y Tradición serán principios constitutivos; la Iglesia, los Concilios y el Romano Pontífice, principios directivos; y los Padres, teólogos, canonistas y la razón humana, principios auxiliares¹⁴.

Las controversias que sobre la Iglesia, Concilios y Romano Pontífice había introducido Francisco de Toledo en sus comentarios a la *Summa* en 1562 son para los «epígonos de la Escolástica» principios teológicos directivos. El ambiente ecuménico de finales del siglo XVIII era entonces más distendido. La Ilustración había planteado problemas mucho más serios. De forma casi general se dio también por aquel enton-

lo largo del siglo XIX, no podían ser desconocidas en Poyanne y Oña. De hecho constituirán la base de las explicaciones del tratado *De vera Religione* que allí se explicaba.

¹³ M. GRABMANN, *Historia de la Teología católica*, Madrid 1946, 251.

¹⁴ El libro titulado *De Principiis Theologicis* era en el siglo XVIII algo previo al *Cursus theologicus* propiamente dicho y venía a ser una especie de introducción metodológica. En las ediciones del XIX se le antepone a toda la obra junto con un tratado independiente de I. NEUBAUER, *De Religione*, como el tomo primero de la *Theologia Wirceburgensis*. De esa manera cobra la forma de un tomo dedicado a las cuestiones de la incipiente Teología Fundamental. De ahí también su actualidad y éxito. La pura tradición tomista, representada p. ej., por R. BILLUART, *Cursus Theologiae* (curso reeditado también en 1852), mantendrá por el contrario estos tratados dentro del plan de la *Summa*, tras la *disputatio De Fide*. Su título será *De regulis fidei* y constará de cinco dissertaciones: *De Scriptura Sacra*, *De Traditionibus*, *De Ecclesia*, *de Summo Pontifice*, *De Conciliis*.

ces el paso de la Controversia a la Simbólica (o estudio comparado de las diversas Confesiones cristianas). Algo que hará famoso a J. A. Möhler y que entre nosotros cultivará el ya citado J. Balmes. La Eclesiología de Kilber no tiene, pues, nada de beligerante y, desde luego, ha abandonado la definición y actitudes de Bellarmino. Así «*Ecclesia inadaequate secundum animam sumpta est coetus vocatorum ad Christi fidem, et supernaturalibus dotibus cum eo conjunctus. Inadaequata secundum corpus sumpta est coetus baptizatorum, professione fidei et communionem sacramentorum eadem, sub uno Vicario Christi in terris adunatus. Adaequate sumpta utramque notionem complectitur*»¹⁵.

II. DIVERSAS EPOCAS Y PERIODOS EN LA ENSEÑANZA DE LA ECLESIOLOGIA EN LA FACULTAD DE TEOLOGIA OÑA-DEUSTO

1. PRIMERA ÉPOCA ECLESIOLÓGICA (1880-1908): BAJO LA SOMBRA DEL «SYLLABUS»

Esta primera época de la Eclesiología oniense es de algún modo continuación de la etapa del destierro en Poyanne. Sin embargo, los así llamados problemas básicos de la Eclesiología de entonces (el Estado liberal) se viven como más de cerca. Se puede decir, por lo tanto, que 1880 marca el inicio de una nueva época.

En el conjunto de la Iglesia católica desde 1870 a 1920 la enseñanza de la Eclesiología se desarrolla bajo la sombra del Vaticano I¹⁶. En ella dominan, salvo algunas raras excepciones, las ideas que se impusieron en el aula conciliar. La eclesiología oniense, sin constituir una de esas excepciones, viene determinada en concreto por el problema de fondo que hemos señalado: la viabilidad de la Iglesia, en cuanto «*coetus fidelium*», dentro del Estado liberal. Sobre ella pesa más el *Syllabus* que la constitución *Pastor Aeternus* del Vaticano I. Para ello

¹⁵ O.c. 1, 84-5; O. HASENFUSS, *Das Kirchenbild von der Theologie Wirceburgensis bis Schell en Festg. f. J. Card. DOEPFNER, Ortskirche, Weltkirche*. Würzburg 1973, 213-222.

¹⁶ A. ANTÓN, *Lo sviluppo de la doctrina sulla Chiesa nella Teologia dal Vaticano I al Vaticano II* en FACOLTA TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 50ss.

conviene recordar que aquél se considera también como definición «ex cathedra»¹⁷.

Han quedado reseñados ya en otro lugar de esta obra las repercusiones que ese problema religioso-político produjo en la vida oniense. Su influjo en la enseñanza de la doctrina sobre la Iglesia seguirá parecidas vicisitudes, como veremos en seguida.

En esta primera etapa la Eclesiología se estudiaba cíclicamente, cada cuatro años, en la *schola matutina*. Los profesores respectivos fueron: J. MENDIVE (1883-4 y 1887-8), S. CASTRESANA (1891-2) y Marcos MARTÍNEZ (1895-6, 1899-1900, 1903-4 y 1907-8). El libro de texto que se usa es el correspondiente del curso *Theologia Wirceburgensis*, tal como hemos dicho más arriba. El tratado *De Ecclesia* forma parte, junto con los *De Conciliis et De Romano Pontifice*, de los *Principia directiva*. Los tres tratados aparecen normalmente separados en los programas de fin de curso, de acuerdo con la tradición controversiástica de la Orden recogida en la Ratio de 1832. Esto no obsta para que con el tiempo los tres tratados caminen hacia su unión, y acaben integrados en un tratado completo *De Ecclesia*. El primer programa que refleja esa eclesiología integral es el de 1900.

El «liberalismo», problema clave, es rechazado en un principio en el tratado *De vera Religione*. Así lo hace Mendive. Marcos Martínez, por el contrario, lo rechaza dentro del tratado *De Ecclesia*. Como cabe suponer, el tema del Estado liberal y de los problemas consecuentes de «tesis» e «hipótesis» es el manjar preferido para las Disputaciones mensuales. Mendive incluye estos temas dentro de un contexto amplio. Marcos Martínez hace de ellos una *disputatio* especial en mayo de 1896 y abril de 1900 bajo el título *De Religione et Ecclesia*. En 1904 el tema desaparece definitivamente en estos programas, aunque continúe entre las tesis de los programas de fin de curso.

* * *

Entre tanto habían visto la luz en 1895 las *Institutiones theologicae* de J. MENDIVE¹⁸. Su primer volumen, continuando la línea de H. Kilber

¹⁷ Así piensan en Oña no sólo el más bien integrista Prefecto general de estudios P. Villada (*Casos de Conciencia*, Madrid 1886, 24ss), sino también el más moderado J. Mendive, profesor de Eclesiología. Este tras recoger opiniones a este respecto concluye: «Ut ostendit cl. P. Rinaldi in opere «Il valore del Syllabo» edit. Romae 1888, omnes Ecclesiae Episcopi Syllabum tamquam veram definitionem ex cathedra venerati sunt»: *Institutiones Theologicae I*, Valladolid 1895, 354.

¹⁸ Valladolid 1895.

en la *Theologia Wirceburgensis*, se titulaba asimismo *De Principiis theologicis*. Pero ahora la Iglesia era concebida como el único *Principium directivum*. Las tres controversias clásicas *De Ecclesia*, *De conciliis et De Romano Pontifice*, quedaban estructuradas unitariamente, de acuerdo con los esquemas mentales que había vuelto a introducir el movimiento neoescolástico. En el punto de partida de Mendive se podía adivinar ciertamente la *Theologia Wirceburgensis*. Pero el enfoque delata el largo camino que le separa de la obra de Kilber.

Este tratado *De Ecclesia* tiene dos partes. En la primera se estudia la *naturaleza* de la Iglesia según las cuatro causas, tal como lo había hecho el cardenal Torquemada en el siglo xv. Cristo es la causa eficiente u origen de la Iglesia. Los *membra Ecclesiae* son la causa material; el *ordo hierarchicus*, la formal, y la consecución de la salvación eterna, la final. Todo de acuerdo con el esquema escolástico. Una segunda parte estará dedicada al estudio de las *propiedades*.

El origen de la Iglesia no supone en 1895 ningún problema especial. Antes le ha precedido el tratado *De principiis praesuppositivis*, en donde Jesús aparece como fundador de la Religión cristiana. Así Mendive empieza su tratado *De Ecclesia* afirmando que Jesús no sólo enseñó una doctrina, sino que fundó la Iglesia. Este planteamiento no hace hincapié excesivo en los elementos institucionales o jerarcológicos (tal como hará en la *Eclesiología* ulterior). La Iglesia es definida como «coetus religiosus sub forma verae et strictae societatis»¹⁹. La pertenencia a la Iglesia se trata en el tema «de membris» y se recalca, como en la época de la Contrarreforma, los elementos visibles. Pero Mendive no abandona en este punto las tesis más flexibles de Kilber y de Suárez y evita volver a la postura de Bellarmino²⁰. El tema «De regimine Ecclesiae» (causa formal) le sirve para introducir en la reflexión propiamente eclesiológica las *disputationes* clásicas *De Conciliis et de Romano Pontifice*, que en la «tradición» controversística tenían vida autónoma y aun anterior a la de la Iglesia. La causa final sirve para indicar la verdadera intención de Cristo al fundar la Iglesia (a la que califica, sin más precisiones, como Apostólica Romana). Esto no obsta para que la Iglesia tenga aquí en este mundo otras misiones que cumplir. Ella es «fortissimum incitamentum» del progreso científico, «verum praesidium» de la libertad y «primum fundamentum» del orden y felicidad sociales²¹. Un tercer apartado se ocupa del liberalismo, al que

¹⁹ O.c. I, 127.

²⁰ «Dixi autem simpliciter; quia *aliquo modo* tan Haeretici quam Schismatici et Excommunicati omnes ad Ecclesiam pertinet» *ib.* 142.

²¹ *Ib.* 245-254.

se rechaza en todas sus formas y en cualquier hipótesis. Esto no obstante, en la tesis final recuerda Mendive que en materia de liberalismo se puede pecar tanto por defecto como por exceso. Y cita para ello a León XIII y a la *Civiltà Cattolica*²².

Como puede colegirse de este rápido repaso, la Eclesiología que propone Mendive en esta primera parte supone una Iglesia inmersa en el mundo y en su tiempo. Si nos atenemos a la «jerarquía de verdades», sus reflexiones están más cerca del Vaticano II que las de eclesiologías posteriores. El capítulo sobre el «Pueblo de Dios» está antes que el que trata de la «Constitución jerárquica de la Iglesia». En este sentido habrá que ser más bien críticos con la Eclesiología de la etapa ulterior (1908-1967). Sin embargo, cuando se tiene en cuenta que en 1887 habían aparecido impresas las *Theses de Ecclesia Christi* del cardenal J. B. Franzelin²³, tesis que ya andaban policopiadas en años anteriores y en donde se describía bíblica y patristicamente el *mysterium Ecclesiae*, y se las compara con la estructura mental de Mendive, se ve la diferencia que había entre la enseñanza del Colegio Romano y la del Colegio Máximo de Oña a finales del siglo XIX²⁴.

Aquí había también, no cabe dudarlo, mucha erudición patristica²⁵. Lo que no se daba era la sintonía con la Teología del mundo de los Padres. El esquema mental de Franzelin es ciertamente escolástico. Analiza éste la *naturaleza* (y las *propiedades*) de la Iglesia. Pero analiza también, como factor integrante de esa naturaleza, su vinculación a Cristo. Por algo es *Ecclesia Christi*. Esta vinculación con Cristo se traduce, desde luego, poniendo en primer término, cada vez con mayor relieve, los elementos institucionales y jerárquicos de la Iglesia, como iremos viendo más adelante. Decíamos que la eclesiología de Mendive es, más o menos intencionadamente, una eclesiología del «Pueblo de Dios» y no tanto jerarcológica. En este sentido la eclesiología de Franzelin recalca mucho más los aspectos institucionales. Pero para este profesor del Colegio Romano la Iglesia será ante todo la «Encarnación

²² *Ib.* 256-275.

²³ J. B. FRANZELIN, *Theses De Ecclesia Christi*, Roma 1887.

²⁴ Mendive conoce la obra de Franzelin (cf. p. 142 y 211). Sin embargo lo único que asimila de las enseñanzas de los profesores del Colegio Romano queda resumido en dos líneas de la p. 131: «*Ecclesia enim secundum animam considerata sumitur ut mysticum quoddam Christi corpus, gratia ejus sanctificante informatum*» (la cursiva es nuestra).

²⁵ Hay muchas citas patristicas, pero apenas se da la referencia de las fuentes. El Migne es citado muy poco y sólo la P. L. a propósito del tema del Primado. En el Tratado cuarto de ese mismo volumen se lee una tesis sobre la doctrina de los Padres: «*In usu sanctorum Patrum quaedam cautela ac regulae servari debent*» (o.c. 515).

continuada» y el «Cuerpo místico de Cristo»²⁶. Parecidas consideraciones se podrían hacer a propósito de la *Historia salutis*, otro de los grandes ausentes en las *Institutiones Theologicae* de Mendive y presente siempre en la visión de aquél²⁷.

Así, y no obstante los muchos valores de la obra del profesor onien- se, de los cuales no es el menor el pedagógico, será siempre un elemento negativo su desconocimiento total de las corrientes renovadoras de la Eclesiología del siglo XIX. Resulta desconcertante su ignorancia de las enseñanzas que a lo largo del siglo han desarrollado nada menos que los profesores del Colegio Romano, y por las que han merecido un puesto honroso dentro de lo que se ha llamado prehistoria del «Siglo de la Iglesia». Y más si se tiene en cuenta que su último representante había sido elevado al «cardenalato»²⁸.

Establecida pues de este modo la naturaleza de la Iglesia, Mendive analizará en una segunda parte, como es obvio, sus «propiedades», todo de acuerdo con la visión escolástica de la realidad. Pero nuestro autor afina y distingue entre *proprietates, dotes et iura*. En un primer capítulo afirma que las *proprietates* son la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. *Dotes* o cualidades, según el segundo capítulo, son: 1.º) La *visibilidad* y las notas mediante las cuales se puede distinguir fácilmente la verdadera Iglesia de la falsa. Se rechazan las notas establecidas en la Confessio Augustana (Predicación de la Palabra de Dios auténtica y recta administración de los sacramentos) y se admiten como verdaderas las cuatro propiedades antes establecidas; 2.º) La *infallibilidad*. Esta es estudiada según el orden que hemos apreciado en la primera parte: la Iglesia de Cristo es infalible *in credendo* y sólo después *in docendo*. Apoyándose en Cano y Suárez, no admite sin más que el Papa sea infalible en la canonización de los santos, aunque califica la postura contraria de temeraria. De igual forma, en la aprobación de órdenes religiosas, distingue entre «*honestum*» et «*opportu- num*». Sobre la infalibilidad a propósito de los contenidos de las Reglas no existe la menor duda. Por el contrario, la afirmación de infalibilidad en cuanto a la oportunidad, es una opinión más bien piadosa, a no ser que conste evidentemente²⁹; 3.º) La *indefectibilidad* constituye la tercera cualidad o dote.

²⁶ O.c. Tesis XVIII y XIX.

²⁷ *Ib.* Tesis III, IV y VI.

²⁸ J. B. Franzelin fue nombrado cardenal por Pío IX en 1876, por su ciencia y eminentes virtudes. Su austeridad fue llamativa.

²⁹ O.c. 352. Sobre la infalibilidad del Syllabus cf. nota 16.

Los *derechos* de la Iglesia (*iura*) constituyen el tercer capítulo de esta segunda parte. Como es obvio, responden a la visión de una Iglesia inserta en el mundo, que encuentra dificultades en ejercerlos. Estas vienen originadas por el carácter absoluto con que se presenta el Estado moderno y por la pérdida del poder temporal del Papado. La *independencia e inmunidad* constituyen el primer derecho de la Iglesia como «societas perfecta». El Romano Pontífice tiene *potestas directiva* en los asuntos temporales y puede invalidar los actos del fuero mixto³⁰. En este punto Mendive va más allá de la *potestas indirecta* y, a pesar de que afirma seguir en esto a Suárez, su postura está de hecho condicionada por la lectura rigorista del *Syllabus*. Con respecto al problema de los Estados Pontificios se muestra crítico y realista: el Papa, para poder gobernar la Iglesia con libertad, «dominio aliquo temporali indiget»³¹.

El segundo de los derechos de la Iglesia hace relación a la predicación del Evangelio. En este punto nuestro autor sigue anclado prácticamente en la teología de finales del siglo XVI. La Iglesia tiene derecho a predicar el Evangelio a los infieles y a *impedir* que éstos se opongan a dicha predicación. Los infieles no pueden ser obligados a abrazar la fe, ni siquiera a escucharla (¡a no ser por sus superiores temporales!)³². En cambio, respecto a los herejes, la Iglesia no sólo tiene el derecho a anunciarles la verdadera fe, sino incluso a obligarles a aceptarla³³. Como se ve, la relación Bautismo-Iglesia y las consecuencias del modelo Iglesia-sociedad perfecta son deducidas férrea y aun absurdamente (al menos así hoy nos parece) hasta el último extremo.

El tercer grupo de derechos hace referencia, de acuerdo con el mencionado modelo, a las *potestades legislativa, judicial y coercitiva* de la Iglesia. Apuntan contra toda clase de regalías. Se afirma además que la Iglesia tiene poder incluso para castigar con la muerte a los herejes (aunque la Inquisición española no haya sido el modelo más adecuado en el ejercicio de ese poder)³⁴. En ello Mendive no hace sino seguir a Agustín, Jerónimo, Gregorio Magno y Suárez. Doctrina, por lo tanto, «cierta y tradicional».

Las tesis o proposiciones se prueban: 1.º *ex Scriptura*, según el sentido literal; 2.º *ex sensu Ecclesiae*: Magisterio (aunque todavía desconoce el Denzinger), Padres, Doctores, etc.; 3.º *ex ratione*. Si algo de

³⁰ *Ib.* 257-363.

³¹ *Ib.* 366-7.

³² *Ib.* 271.

³³ *Ib.* 375.

³⁴ *Ib.* 398.

original se puede percibir en esta argumentación, sobre todo en relación con los manuales de la época, es la distinción entre Escritura, Tradición y Razón. Distinción clara sólo desde el punto de vista lógico, no óntico. A diferencia de manuales posteriores, que parecen dar ya una mayor autonomía a la Tradición frente a la Escritura, nunca dirá Mendive «ex Traditione» a secas, sino «ex traditione Ecclesiae», y más frecuentemente aún, «ex sensu Ecclesiae», su fórmula preferida³⁵.

Este es a grandes rasgos el fruto maduro de la reflexión eclesiológica que se dio en Oña a fines del siglo pasado y en los preludios del «Siglo de la Iglesia»: claridad de pensamiento, estructura mental sólida, gran erudición con respecto a los Padres, aunque sin dar la referencia de las fuentes (el *Migne* apenas es manejado), y gran conocimiento asimismo de lo referente a la doctrina de los maestros escolásticos, tanto medievales como postridentinos.

La visión que ofrece Mendive sobre la Iglesia podría considerarse como el fruto maduro de un esfuerzo teológico serio. Únicamente que este esfuerzo se había hecho ya a lo largo del siglo XVI y el libro se imprimía a finales del XIX. La «restauración» de la Compañía de Jesús, y más concretamente en España, llevaba consigo parejas servidumbres, de las que era imposible librarse. Asumir el pasado era un primer paso forzoso y necesario. La asunción crítica y la mirada abierta al futuro eran todavía prematuras.

³⁵ Con relación a los decretos doctrinales de la Santa Sede y el magisterio particular de los obispos, Mendive defiende la tesis del «interior assensus religiosus». Cita para ello numerosos autores contemporáneos entre los que destaca Franzelin. Se transcribe parte de una carta que apareció publicada en *Etudes religieuses*, julio de 1889, p. 354. La prueba definitiva la ve, en la carta de Pío IX *Tuas libenter* (DS 2880). Pero Mendive es además testigo de excepción sobre cómo se iba gestando esta doctrina: «Scholastici hac de re expresse non tracrarunt» (*ib.* 380). Hay sólo indicios de ella en Bellarmino, Suárez, etc., que se refieren exclusivamente al Papa o la Iglesia, cuando creen o declaran algo. Más clara aparece la cuestión durante la controversia jansenista con Clemente XI: «Non tacendo solúm... sed et interius obsequendo» (DS 2390). Sin embargo la dificultad empezaba cuando los decretos venían no del propio Romano Pontífice, sino de las Congregaciones Romanas: «Vocantur autem decreta *Santae Sedis*, quia Congregationes Pontificiae locum ipsius Sanctae Sedis *in hoc suo curae universalis officio tenent*» (*ib.* 380).

Mendive cita los autores que aduce Franzelin en su obra *De Divina Traditione*, y sobre todo sigue al Cardenal Gotti (dominico del s. XVIII) quien afirma se deben aceptar en el fuero externo las declaraciones de las Congregaciones en materia de fe y costumbres: «Per quae verba ad assensum internum omnes teneri, *implicite* affirmat... *ut mendacium vitetur*» (*ib.* 381; la cursiva es nuestra). De ahí que la segunda parte de la tesis rece así «... Interior assensus religiosus, magis vel minus firmus juxta diversam docentium doctrinam» (*ib.* 382-6). Se aduce el caso de Beato y Elipando, que da origen a una deliciosa objeción argumentativa en triple instancia silogística.

Resumiendo: mientras que la Iglesia es para los profesores del Colegio Romano del siglo XIX, y en concreto Franzelin, el *Corpus Christi mysticum*, en el Colegio de Oña y en esa misma época la Iglesia es solamente uno de los *principia theologica*. Esto, a las puertas del «Siglo de la Iglesia», era poco.

* * *

Tres años más tarde, en 1898, aparecía en tres volúmenes de ca. 500 pp. la primera parte de la obra del joven profesor de Sagrada Escritura en Oña, Lino MURILLO, titulada *Jesucristo y la Iglesia Romana*. La segunda parte, asimismo en tres gruesos volúmenes de ca. 900 pp., aparecía en 1902. Como su autor fue profesor en Oña hasta 1900, podemos considerar todos estos volúmenes como fruto de su labor investigadora en este Centro de Estudios y como una expresión más de la eclesiología oniense de finales del siglo XIX.

La obra, por su género y estilo, es una Apologética de grandes vuelos. Su título no nos debe inducir a considerarla única y exclusivamente como un tratado sobre la Iglesia. El autor manifiesta en el prólogo claramente sus intenciones: «Exponer la dignidad de la augusta persona de Jesucristo fundador de la Iglesia, declarar los títulos de la Iglesia Romana como institución fundada por Jesucristo para ser su Representante y desarrollar en sus puntos más fundamentales y controvertidos por la incredulidad y la heterodoxia, el depósito doctrinal que como depósito recibido de su Fundador propone la misma Iglesia, he ahí la suma del escrito que ofrecemos al público»³⁶.

El fundador de la Iglesia y el depósito doctrinal recibido de El son, pues, los dos polos que estructuran el conjunto de estos libros y constituyen el objeto preferente de la atención de su autor. La Iglesia es sólo la garantía firme de este depósito «en calidad de institución de Jesucristo», como reza el subtítulo de la obra. En este sentido la eclesiología de L. Murillo no se diferencia gran cosa de la que hemos estudiado en las *Institutiones theologicae* de J. Mendive. Pero su horizonte cultural nos introduce en un mundo radicalmente distinto: el mundo del racionalismo y de la teología liberal protestante, que hoy asociamos casi automáticamente al nombre de Harnack.

En otro lugar de esta conmemoración centenaria se ha hablado ya precisamente de *Jesucristo y la Iglesia Romana* y se ha analizado su valor desde el punto de vista exégesis está subordinada en exceso a

³⁶ *Jesucristo y la Iglesia Romana*, I, vol. 1, 5.

la dogmática³⁷. Pero esto mismo puede resultar interesante para nuestros propósitos desde el punto de vista histórico, ya que también así podemos descubrir *la visión dogmática sobre la Iglesia* dentro del ambiente cultural que condicionaba la exégesis del joven profesor oniense.

Las páginas que podríamos denominar propiamente «eclesiológicas» ocupan aproximadamente algo más de la mitad del primer volumen de la parte segunda. Están agrupadas en dos libros, cuyos títulos y subtítulos respectivos son: 1.º) *La Iglesia de Jesucristo - Fuentes históricas sobre la fundación de la Iglesia*; 2.º) *La iglesia romana - Autoridad de la Iglesia romana*. Esta partición nos da a entender que el tratamiento que hace L. Murillo de la Iglesia está ya mucho más condicionado por el Vaticano I que el de J. Mendive. Este era ya profesor durante la época del Concilio y mantiene la eclesiología tradicional de la escuela jesuítica del siglo XVI. Aquél se ha educado ya en pleno post-concilio y, aunque profesor de Escritura, refleja en su visión de Iglesia la eclesiología triunfante en el aula conciliar. A ello habría que añadir todavía los condicionamientos que para los jesuitas del siglo XIX llevaba consigo la pérdida simultánea del poder temporal del Papado³⁸.

La Escritura le suministra fundamentalmente la base para asentar la existencia histórica de la Iglesia. Pero el esquema mental con que analiza ésta lo toma, no de la Biblia o del devenir histórico de la Iglesia según el Nuevo Testamento, sino de la Escolástica, con la que está perfectamente compenetrado. Así, tras probar el valor histórico de las fuentes neotestamentarias y el hecho histórico de la fundación de la Iglesia por Cristo, comienza su reflexión sobre la Iglesia según el consabido esquema de *naturaleza y propiedades*. Por *naturaleza* de la Iglesia entiende los «caracteres que presenta la Iglesia cristiana como sociedad religiosa en su primera aparición»³⁹. Por *propiedades*, «aque- llos atributos de la misma que manan espontánea y necesariamente de su esencia»⁴⁰. Esta viene determinada por el conjunto de efectos inmediatos que produjo cada una de las causas que influyeron en su institución.

Quizá hoy, a la vista de este esquema y del número de páginas impresas, nos preguntemos por la razón de ser de este libro y su posible

³⁷ A. VARGAS-MACHUCA, *La enseñanza de la Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Oña en relación con los documentos pontificios: 1880-1980*, 596-8.

³⁸ Al sufrir continuas expulsiones y destierros, no podían acudir ya como última instancia a los Estados Pontificios.

³⁹ II, vol. 1, 81.

⁴⁰ *Ib.* 245.

originalidad (p. e., respecto a la obra de Mendive). Aparte de la cuestión de forma (lengua vernácula, discurso no silogístico, etc.), una lectura reposada descubre en seguida una intencionalidad muy concreta. Para la crítica de la teología liberal, base científica —no lo olvidemos— de la obra de Renán, la Iglesia, tal como la conocemos hoy, era fruto de un proceso evolutivo en cinco generaciones o etapas, que le van dotando sucesivamente de un aparato estructural cada vez más complejo y que no se corresponde con la verdadera intención de Jesús⁴¹. La respuesta de Murillo es tajante: los libros del Nuevo Testamento, redactados por los testigos de este proceso, nos aseguran que la sociedad cristiana desde el primer momento de su institución recibió todos los elementos necesarios para su vida religiosa propia e independiente⁴².

El «horizonte de comprensión» de estos volúmenes vendrá, pues, determinado sobre todo por Harnack y su célebre *Historia del Dogma*, que Murillo parece conocer bien. Este tiene el mérito de haber estudiado y entendido la argumentación de aquél. Los análisis son serios y constituyen perfectos resúmenes de esa síntesis doctrinal. Pero es incapaz de captar la posible intención positiva del profesor de Berlín. En el esquema mental *parmenideo* del profesor oniense no hay lugar para la «historicidad» y la «situación» del conocimiento humano. No hay más historia que la relatada por los Evangelios y Hechos de los Apóstoles. El fundamento de la obra de Harnack, a pesar de toda su erudición, es paradójicamente la vida de Jesús de Renán: una novela⁴³. «Historicidad» es sinónimo de racionalismo e increencia. El mismo Harnack es apostillado en un índice de autores citados, puesto al principio de la obra para identificarlos, como incrédulo⁴⁴. O se cree, o no se cree. Y si se acepta lo primero, hay que admitir en bloque el sentido literal de los escritos bíblicos. Los Padres del siglo II, «occidentales» como nosotros, confirman esta posición.

En este punto hay que reconocer que la erudición de Murillo es grande. Ha tenido que leer abundantes libros sobre la historia y evolución del Dogma, desde los orígenes hasta nuestros días. Con esta obra el lector hispano podía quedar perfectamente informado sobre las ten-

⁴¹ *Ib.* 83.

⁴² *Ib.* 310.

⁴³ *Ib.* 87, nota 1: «Mucho de lo que dicen Harnack y Pflleiderer está tomado ¡quién lo creyera! del, más que teólogo y crítico, novelista Renán.»

⁴⁴ *Ib.* I, vol. 1, 13. Se hace una advertencia sobre la ideología de los personajes que van a surgir continuamente a lo largo de la lectura del libro, la mayoría de apellido germánico. La obra de Renan aparece repetidas veces. No la menciona ahí por suponerla conocida.

dencias del protestantismo ilustrado o racionalista. Pero como repetiría nada menos que un Billot por aquellos días, «los dogmas no tienen historia».

No quisiéramos acabar esta reseña sobre la estructura eclesiológica de L. Murillo en su época de profesor de Oña sin llamar la atención de algo que causa sorpresa y que tiene profunda relación con la Eclesiología. Nos referimos a su insistencia en la escuela histórico-crítica alemana y su desconocimiento de lo que *por aquellos días* estaba ocurriendo en Francia y en el catolicismo francés⁴⁵. Para entonces Loisy estaba ya considerado como «sospechoso» de herejía y había sido removido hacía tiempo de su cátedra del Instituto Católico de París. Precisamente en 1902 aparecía su libro, *L'Évangile et l'Église*, en donde se encuentra la frase tantas veces citada: «Jesús predicaba el Reino y vino la Iglesia.» Resulta evidente que el mundo cultural francés ha tenido siempre una mayor facilidad de penetración entre nosotros. ¿Cómo es posible, pues, que L. Murillo, que había leído abundantemente a Renán, a Harnack y a otros autores alemanes, ignorara lo que estaba ocurriendo dentro de la exégesis en el catolicismo del país vecino? Y esto es aún más grave cuando se tiene en cuenta que la gran refutación de Harnack y su cristianismo humanista y liberal la llevó a cabo la Escuela escatológica-consecuente, a la que propiamente pertenecía Loisy.

Parece evidente que si nuestro autor se mostraba incapaz de discernir las posibles aportaciones positivas de la Escuela histórico-crítica, mucho menos iba a comprender los puntos de vista de J. Weiss (a quien sólo cita como racionalista), A. Schweitzer, etc. Por otra parte, Loisy no había sido condenado todavía a bombo y platillo. Lo que hoy entendemos bajo la palabra «modernismo» es más bien la etiqueta de un fenómeno harto complejo, con ramificaciones o raíces político-sociales. Nada, pues, tiene de extraño, desde este presupuesto, que L. Murillo, al estudiar los orígenes de la Iglesia, no hubiese adivinado nada de la tensión Reino-Iglesia, el problema clave de la Eclesiología del siglo xx. Los vaticinios mesiánicos reales, el Reino anunciado, se cumplirán «al pie de la letra en el imperio fundado por Jesús Nazareno, esto es, la Iglesia»⁴⁶, cuyos caracteres principales serán su espiritualidad, su universalidad y su perpetuidad⁴⁷.

Desde el punto de vista eclesiológico, las aportaciones bíblicas de Oña apenas ofrecen algo original frente a lo que presenta la teología

⁴⁵ Renan había muerto en 1892.

⁴⁶ O.c. I, vol. 2, 298.

⁴⁷ *Ib.* 280-3; 391; 413ss; 435ss.

especulativa. En virtud de presupuestos dogmáticos muy discutibles, L. Murillo rechaza de plano, con la misma Sagrada Escritura y Tradición antigua, cualquier «historicismo» o interpretación no literal de la Biblia en lo que toca al origen o génesis de la Iglesia. Tampoco explota como exegeta las riquezas de la teología paulina del Cuerpo de Cristo cuando refuta la interpretación que Harnack hace de la obra de Pablo. La tradición patristica en este punto era abundante. Pero de acuerdo con un esquema *a priori*, también muy discutible, estos temas no podían ser objeto de la Apologética.

Resumiendo: La visión de Iglesia que nos presenta L. Murillo, en cuanto exegeta, es la misma que hemos encontrado ya en la teología escolástica. Sin embargo, como en el resto de los volúmenes, *Jesucristo y la Iglesia Romana* ofrece también aquí una Eclesiología en abundante contacto con las fuentes de la revelación. Es, podríamos decir hoy, una Eclesiología en línea con la escuela de teología jesuítica de la época de la Contrarreforma y Barroco, en donde lo *positivo* prima sobre lo *escolástico*, aunque esté sustentado por él. Pero no una *eclesiología bíblica*, en el sentido moderno.

* * *

La *eclesiología oniense* de esta primera etapa ignora prácticamente toda la renovación *eclesiológica* que se había ido gestando a lo largo del siglo XIX y que había hecho una cierta irrupción en el aula conciliar del Vaticano I. Desconoce asimismo aquellos problemas que están surgiendo por entonces en pleno *catolicismo* y que tarde o temprano deberían obtener una respuesta y una solución a los legítimas pretensiones. Es una *eclesiología* del siglo XVI, pero enfrentada tenazmente con los problemas reales del XIX (tanto de tipo político como intelectual). En su descargo se podrían aducir también muchos factores. De todos modos, dadas las circunstancias agitadas por las que habían tenido que pasar sus protagonistas, apenas hubieran podido hacer cosa distinta de lo que en realidad se hizo.

2. SEGUNDA ÉPOCA ECLESIOLÓGICA (1908-1967): EN TORNO A LO MISTÉRICO EN LA IGLESIA

La etapa inicial de la *eclesiología oniense* concluye en torno a 1908. Ha sido una lenta etapa de inserción y consolidación a lo largo del

agitado siglo XIX para la vida de una Orden religiosa que no ha cumplido aún el siglo de su «restauración». Etapa a veces difícil⁴⁸, pero que ha producido en Eclesiología, entre otras cosas, las obras de Mendive y Murillo que hemos reseñado. Obras que si distan bastante de ser consideradas como geniales, sí logran obtener una reconocida respetabilidad⁴⁹.

La nueva etapa que se abre ahora abarcará algo más de medio siglo. A primera vista parece que son muchos años, como para poderlos agrupar en una sola época bajo el mismo «modelo» eclesiológico. El llamado «Siglo de la Iglesia» adquirirá entonces su mayor densidad y resultarán inevitables las repercusiones.

Los profesores, aun contando sólo los que realmente dejan huella, son también varios. Sin embargo, a pesar de las posibles diferencias, a lo largo de esos años hay algo que estructura, da unidad y condiciona la enseñanza de la Eclesiología en Oña durante todo este período: su articulación en el plan de estudios dentro del engranaje propio de la Teología Fundamental⁵⁰. Las variaciones o diferencias vendrán dadas precisamente por los sucesivos intentos de superar lo estrictamente «fundamental», que resulta demasiado rígido y estrecho, y adquirirá así contenido «dogmático», al igual, por ejemplo, que el tratado de Cristología⁵¹.

La época que en 1908 se inicia en la Eclesiología supone consumado, entre otras cosas, un cambio de mentalidad. Se ha pasado, pues, ya plenamente de la «criteriología teológica» exigida por la renovación escolástica de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI y por la «controversística» de la Contrarreforma a la «Apologética» peculiar que con-

⁴⁸ El tratado refleja las luchas entre los católicos españoles, enormemente divididos entre otras cosas por la intolerancia y por la cegazón ante «el mal menor». Por otra parte el peligro de una nueva expulsión, tan pródigas a lo largo del XIX, no desaparece hasta entrado el s. XX.

⁴⁹ MENDIVE fue a Roma como representante de las Provincias S.I. de habla hispana para formar parte de una Comisión General de cinco miembros, encargada de la «frustrada» revisión radical de la Ratio en 1885-6. Los otros miembros fueron los PP. Mazzella (futuro cardenal), Stentrup, De Scorraille y De Augustinis. Cf. en este mismo volumen, J. M. LERA, *La teología del Colegio Máximo de Oña a finales del siglo pasado*. MURILLO, con todas sus limitaciones, fue uno de los fundadores del Instituto Pontificio Bíblico.

⁵⁰ A. ANTÓN, a.c. (nota 16) 61.

⁵¹ La tercera parte de las *Theses De Ecclesia Christi* (opus postumum) del Cardenal J. B. FRANZELIN, Roma 1887, presenta un contenido claramente «dogmático». En continuidad con la enseñanza eclesiológica de los profesores del Colegio Romano del XIX, L. BILLOT (también futuro Cardenal), no obstante su carácter más especulativo y fundamentalista, titulará su eclesiológica, *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*.

lleva la Neoescolástica de la Restauración. La fijación del comienzo en 1908 no es arbitraria. Una serie de hechos, independientes en su origen, pero casi simultáneos en el tiempo, repercuten inmediatamente en la Eclesiología y contribuyen a crear la conciencia de una nueva época en la reflexión sobre la Iglesia.

Como ha sido reseñado en otro lugar, 1906 señaló «el final de la aventura integrista de la Compañía en España»⁵². El Estado liberal dejaba de ser así la obsesión de la Eclesiología. En ese mismo año también fue elegido General de la Compañía de Jesús el P. F. J. Wernz. Su elección supuso un nuevo impulso en la reforma de la Ratio Studiorum S.I., estancada prácticamente desde 1902⁵³. Esta vez la estrategia será distinta. La reforma se hará ahora por Asistencias o grupos de Provincias de una misma nación o habla. Así en 1908 se llevó a cabo en Oña la puesta en marcha de un nuevo plan de estudios que, tras unos retoques en los años siguientes, duraría hasta la *Deus scientiarum Dominus* (1932). El nuevo programa de materias incorporaba muchas sugerencias de Roma, algunas de ellas capitales en Eclesiología. Asimismo en 1907 tuvo lugar la condena por Roma del movimiento llamado «modernismo», y en 1908 fue excomulgado Loisy. Con ello la tensión entre Teología y Magisterio, viva desde los tiempos de Döllinger, adquiría una nueva cota.

Son, pues, muchas las coincidencias como para que no podamos hablar de una nueva época en la Eclesiología oniense, novedad que de hecho se materializó en los programas de fin de curso 1908-9. El final de esta época, de contenidos en cierta manera uniformes, también parece claro. 1967 supone el traslado de la Facultad a Bilbao y su incorporación a la Universidad de Deusto. Unos años antes había tenido lugar el Concilio Vaticano II, hecho que produciría un gran impacto en la vida cristiana y de la Iglesia. Tras el Vaticano II, un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia, la Eclesiología sería necesariamente distinta.

Pero si hay algo que da unidad a toda esta nueva etapa o época eclesiológica, existen también dentro de ella sus diferencias. De ahí que podamos establecer dentro de esta época como *tres períodos*, difíciles de delimitar con exactitud, pero que dentro de la unidad fundamental mantienen características propias.

⁵² Cf. en esta misma obra M. REVUELTA, *La división política de los católicos españoles y su repercusión en la Compañía de Jesús y en la comunidad de Oña*, 181.

⁵³ CG S.I., XXV, dec. 14, 1-7 en *Institutum Societatis Iesu II*, Florencia 1893, apénd. p. 9.

El *primer período* abarcaría desde el año 1908 hasta 1921. Tras una serie de tanteos, desde 1910 se estructura un nuevo plan de estudios teológicos en dos bienios cíclicos⁵⁴. Así, si antes la Eclesiología se veía cada cuatro años, ahora se explicará cada dos, en el primer bienio, dentro de la Teología Fundamental. Los profesores fueron J. Valle (1908-9 y 1910-11), M. Montoya (1912-3) y T. Fernández (1914-1921)⁵⁵.

El *segundo período* (1922-1933), si bien desde el punto de vista pedagógico es continuación del anterior, desde el punto de vista de contenidos supone la introducción de los métodos histórico-críticos, renovadores de la Teología católica contemporánea. Los profesores fueron T. Zapelena (1921-96) y José Madoz (1931-3).

El *tercer período* de esta segunda época eclesiológica viene determinado desde el punto de vista formal por la concentración de toda la Teología fundamental en el primer año, como consecuencia de la *Deus scientiarum Dominus*. Ello de por sí no supuso variación en los contenidos o imagen de Iglesia. Sin embargo, si a la Constitución Apostólica añadimos en esos mismos años la disolución de la Compañía de Jesús en España por el gobierno de la II República y el consiguiente exilio de la Facultad de Teología, tendremos motivos más que suficientes para señalar que en 1933 se iniciaba un nuevo período dentro de esta segunda época eclesiológica. Sus profesores fueron J. Madoz (1933-1953) y D. Iturrioz (1953-1967).

a) *Primer período* (1908-1921)

Se caracteriza este período por reflejar una imagen de Iglesia claramente influenciada ya por el Vaticano I⁵⁶. La polémica antiliberal había dado al libro de Mendive una cierta connotación hispánica. La Eclesiología de este período ha perdido, por el contrario, todo carácter particularista.

Como texto para las *praelectiones* se usan unos apuntes policopiados, inspirados mayoritariamente en el manual de G. WILMERS, *De Christi Ecclesia*⁵⁷. Su autor había sido perito conciliar durante el Vaticano I, y a él, junto con J. Kleutgen, se atribuye la última redacción de la *Dei Filius*. Este texto de Eclesiología, de orientación suareciana, constituirá pues el horizonte último de referencia en la eclesiología oniense de este período.

⁵⁴ En el *primer bienio* se estudiaban la Teología Fundamental y la Sacramentaria, así como la Teología Moral y Derecho Canónico. En el *segundo*, la Teología Dogmática (exceptuada la parte relativa a Sacramentos) Sgda. Escritura e Historia Eclesiástica.

⁵⁵ Este último fue nombrado Provincial de León en 1926.

⁵⁶ A. ANTÓN asigna para este período, en lo que se refiere a la Iglesia en general, las fechas de 1870-1920: a.c. 37 (nota 16).

⁵⁷ Ratisbona, Nueva York y Cincinnati. 1897 692 p.

De acuerdo con el *Schema II de Ecclesia Christi*, preparado para el Vaticano I (esquema sumamente importante, aunque no fuese aprobado, denominado *Schema Kleutgen*), Wilmers concibe a la Iglesia como *societas perfecta*. A la parte propiamente teológica anteceden ahora unos prolegómenos tomados de la Ética o Filosofía moral, basados, entre otros autores, en la obra filosófica del P. J. Mendive⁵⁸. Con ello se irá dando en la Eclesiología un proceso semejante al que tuvo lugar en el siglo XVI dentro del tratado sobre Dios. Una Eclesiología integral no puede olvidar, por lo tanto, que parte de su realidad se estuvo estudiando durante el período de la Neoescolástica en los tratados de Filosofía.

Los intentos de Schrader o Franzelin por hacer en pleno Vaticano I una Eclesiología plenamente teológica son completamente ignorados. Los conceptos de cabeza y cuerpo, aplicados a la Iglesia, tienen carácter sólo corporativo o metafórico. La erudición patristica e histórica es enorme. Pero toda ella está al servicio de la Apologética. A diferencia asimismo de Franzelin, la *Historia salutis* tampoco tiene cabida en esta obra, claro ejemplar de la Eclesiología neoescolástica.

Su estructura, claramente papalista, queda compensada en parte con la doctrina sobre el episcopado⁵⁹. No parece conocer la declaración colectiva de los obispos alemanes frente a Bismarck. La referencia al episcopado le viene directamente de los teólogos clásicos de la escuela jesuítica (Láinez, Suárez, etc.), a quienes sigue de cerca. Ello muestra que el peso unilateral del Vaticano I no fue tanto como se piensa, al menos en los mismos teólogos papalistas que intervinieron en las diversas comisiones.

Tampoco los programas de fin de curso o de las disputaciones mensuales aportan nada especial. Jamás se habla en ellos, por ejemplo, de la Iglesia como «Cuerpo místico» o «Esposa» de Cristo, términos que habían quedado consagrados en la enseñanza escolar del Cardenal J. B. Franzelin. De acuerdo con el texto de Wilmers, se habla a lo sumo de Cristo como Cabeza invisible de la Iglesia. En 1909 se dice en una tesis que la Iglesia «ut corpus cum Christo coniungitur». En 1911 se afirma en otra que Cristo es «caput Ecclesiae mysticum». Así pues, la Eclesiología del Colegio Romano en el siglo XIX sólo penetró en Oña

⁵⁸ *Ib.* 12.

⁵⁹ *Ib.* Liber III, De episcopis (p. 285-370). El libro I (p. 28-147) versa sobre la Constitución de la Iglesia, y el II (p. 148-284) sobre el Romano Pontífice. Los libros IV y V estudian los temas del Magisterio y cognoscibilidad de la Iglesia respectivamente. El VI está dedicado al problema de los «miembros» y de la necesidad de la Iglesia.

muy tímidamente a comienzos del xx, de forma casi imperceptible y con tendencia hacia su desaparición a lo largo de los años. Parece ser que este hecho, constatable, debe guardar alguna relación con las excesivas sustituciones de profesores de Eclesiología. Estos, a diferencia de los de otras materias teológicas (M. Martínez, Beraza), apenas logran un asentamiento estable.

Las disputaciones mensuales, en donde teóricamente se solían tocar las cuestiones candentes, se centran habitualmente en torno al tema del Primado. Únicamente la tenida en 1913 (el único año en que fue profesor M. Montoya) presenta cierta originalidad. Apoyándose en el artículo 35 del *Syllabus*, se debía mantener la tesis de que la conexión del Primado con el Obispo de Roma «iure divino esse minime demonstratur». (Las tenidas bajo su sucesor, T. Fernández, sostendrán más bien la tesis contraria, basándose en ese mismo texto del *Syllabus*: «unde coniunctio sum Sede Romana iure divino facta videtur».) Asimismo se proponía la tesis de que «ss. RR. CC ac Commissionis biblicae doctrinalia decreta tunc solum infalibilia redduntur cum peremptoria sententia Pontifex ea sua facit».

b) *Segundo período (1921-1933)*

Los años veinte de este siglo, tras la primera guerra mundial, conocen un esfuerzo sorprendente en la renovación de la conciencia eclesial, tanto en el campo católico como en el protestante⁶⁰. Ello ha bastado para que se pudiera hablar de nuestro tiempo como del «Siglo de la Iglesia». Los factores de este hecho son varios, y están ya perfectamente estudiados. De ellos sólo vamos a hacer aquí una rápida enumeración.

Hay que mencionar en primer lugar como horizonte de todos ellos el resurgir profundo del sentido comunitario a todos niveles, como reacción frente al individualismo liberal y el capitalismo salvaje de Occidente en el siglo pasado⁶¹. Esto se traduce dentro del plano religioso en los movimientos litúrgico (teología de los Misterios y participación activa del pueblo), apostólico (Acción Católica y despertar del laicado), misional (Jerarquía autóctona e «implantación de la Iglesia»), ecuménico (idénticas tareas frente a las no cristianas y países subdesarrollados), etc.

⁶⁰ U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, Munich 1962, 2ss. Los nombres de R. Guardini por parte católica y O. Dibelius por la parte protestante han quedado definitivamente adquiridos en la historia de la Eclesiología.

⁶¹ *Ib.* 2; 115ss.

No menor importancia tiene el descubrimiento, ahora generalizado, del Misterio de la Iglesia. Aquello que en el siglo XIX había sido patrimonio de unos pocos (Möhler, profesores del Colegio Romano, Scheeben, etc.) se consolida ahora tras la renovación de los estudios bíblicos y patrísticos y por el impulso dado en las encíclicas eclesiológicas de León XIII. El mismo Pío IX, el Papa de la infalibilidad, había creado ya cardenal a J. B. Franzelin, profesor del Colegio Romano y uno de los fautores más decididos de las nuevas corrientes eclesiológicas. El sucesor de Pío IX, León XIII, fue impartiendo de hecho a lo largo de su fecundo Magisterio precisamente aquella visión de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo que, presentada en el primer Esquema de la Comisión preparatoria del Vaticano I, había sido después rechazada en el aula como doctrina inmadura.

Si ahora nos preguntamos por la posible repercusión de todos estos movimientos en la enseñanza del Colegio Máximo de Oña, la respuesta ha de quedar muy matizada por el entorno cultural. En primer lugar, hablar de renovación de la conciencia eclesial a partir de los años veinte, calificar esta época como «Siglo de la Iglesia», no quiere decir que toda la Iglesia, ni siquiera su mayor parte, estuviera en trance de renovación conciliar. Las mismas encíclicas eclesiológicas de León XIII no habían sido todavía asimiladas («recibidas») por el conjunto de la Iglesia católica. Se trataba, como en todo este tipo de cosas, de un proceso lento, que requería su tiempo de maduración y que, desde el punto de vista del análisis de la eclesiología oniense, bien lo podemos considerar como de transición.

La pregunta, pues, por «el despertar de la Iglesia» en la Facultad de Teología de Oña no puede hacerse a bocajarro, y menos desde la perspectiva ganada hoy en la Iglesia universal. Más bien hay que preguntar cómo unos jesuitas, esparcidos en el siglo XVIII por toda la *oekumene*, suprimidos y restaurados por la Santa Sede⁶², defendidos también prácticamente sólo por ella a lo largo del tumultuoso siglo XIX, tras recuperar todos los «carismas» de la antigua Orden, logran incorporarse a este movimiento que se llama «Siglo de la Iglesia». Ello sólo podrá hacerse si no se pierden de vista las dos coordenadas que determinen este acontecimiento. El «Siglo de la Iglesia» es un movimiento

⁶² Todo estudio sobre la posición de la Compañía de Jesús en el s. XIX, para entender su relación especial de fidelidad al Romano Pontífice, debe tener presente este hecho como parte del inconsciente colectivo de los jesuitas: fueron suprimidos, en definitiva, por las Cortes borbónicas (los poderes políticos más importantes de entonces) y deben su existencia a la voluntad del Papa. Los estados Pontificios son siempre el último puerto que les puede acoger cuando queden expulsados de otros sitios (cf. nota 38).

o espiritualidad eclesial, sí, pero de élites. Los jesuitas a su vez llevan consigo su historia, sus «reglas para sentir con la Iglesia», pero también su talante religioso nacido del humanismo renacentista y del individualismo de la «devotio moderna».

* * *

Con la creación del Pontificio Instituto bíblico los futuros profesores de Sagrada Escritura de Oña habían comenzado a formarse ya en Roma. Algo parecido ocurrió con los profesores de Historia Eclesiástica y Patrología⁶³.

El P. HILARIÓN GIL llegó a Oña como tal profesor en el año 1908, justo al comienzo de la reforma de los estudios que anteriormente hemos señalado. Se había formado en Innsbruck y Viena. Allí había conocido a hombres de razas y naciones distintas. Allí había captado los valores de las Iglesias orientales separadas de Roma y el problema que ello significaba, al tiempo que se familiarizaba con las corrientes misionológicas contemporáneas. Estas no podían ignorar ya la problemática planteada por la Escuela escatológico-consecuente. Su primer proyecto onense relativo al Oriente cristiano fue tronchado en flor por la revolución rusa de 1917. El reparto de las zonas de influencia en Yalta durante la segunda guerra mundial darían al traste definitivamente con él. Desde Oña trabajó asimismo para que la entonces Provincia jesuítica de Castilla se hiciese cargo de una Misión en China, ayudando a la ya «tradicional» misión de los jesuitas franceses, cosa que tuvo lugar en 1913. Finalmente, en 1914 fundaba la revista *El Siglo de las Misiones*, que dirigiría también desde Oña hasta su nombramiento como director de *Razón y Fe* en 1920.

Las nuevas corrientes eclesiológicas de alguna manera iban a encontrar, pues, en Oña un terreno bastante abonado. El que de hecho no fueran incorporadas a la Eclesiología escolar no significa que no fueran reales.

En 1921 llega a Oña como profesor de Teología fundamental el P. T. ZAPELENA, que se había estado preparando especialmente para ello durante un bienio en Roma. En 1925 llega asimismo como profesor de Historia eclesiástica el P. P. LETURIA, formado brillantemente en Alemania, quien en seguida introdujo en la enseñanza de la Historia de la Iglesia y de la Teología el rigor y la metodología que había aprendido en la Universidad de Munich. La presencia de estos profesores,

⁶³ Todo esto fue recomendado por la CG XXV de 1906 en su *dec* 14,8) (nota 53).

formados de manera especial en temas eclesiásticos, no podía menos de dejar huellas en la enseñanza de la Eclesiología.

* * *

No se conservan los programas de fin de curso de este período, aunque sí los de las Disputaciones mensuales. Estas, aun sin suponer una ruptura con el período anterior, se centran en un principio más en torno a los problemas suscitados por el Magisterio. (P. e., se defienden tesis sobre el carácter colegial del Magisterio episcopal.)

En 1927 los programas de estas Disputaciones contienen un entramado de tesis que, dentro del carácter reiterativo de las Disputaciones onienses, denotan un cambio profundo en la visión de Iglesia y orientación de la Eclesiología. De él vamos a hablar en seguida. Pero antes debemos reseñar un hecho concomitante.

En 1926 había publicado el P. Zapelena el primer volumen de una Teología fundamental para uso escolar y meramente privado⁶⁴. Todo hacía suponer que la gestación del segundo volumen, relativo a la Eclesiología, estaría ya muy avanzada. Destinado Zapelena en 1929 a la Universidad Gregoriana, publicó acá en 1930 dicho volumen⁶⁵. Este, dada la brevedad del intervalo romano, debe considerarse necesariamente como fruto de su enseñanza en Oña.

El volumen I (*De vera religione*) recogía en forma compendiada la apologética de Wilmers, autor familiar en la enseñanza oniense. El volumen II (*De vera Ecclesia*), por el contrario, tenía presente las obras recientes de H. DIECKMAN⁶⁶ y M. D'HERBIGNY⁶⁷. La posible originalidad de estos dos autores introduce en la eclesiología escolar dos puntos de vista nuevos bastante decisivos:

1.º) La Iglesia se concibe a partir de la categoría bíblica de Reino de Dios. Reino no meramente escatológico, sino que se desarrolla ya en parte sobre la tierra, aunque habrá de completarse en los cielos. Tampoco es algo puramente intimista, sino externo y social. La Eclesiología dejaba ya de moverse a la sombra del Vaticano I y se situaba frente a las corrientes de la teología liberal y, sobre todo, frente a la problemática escatológico-consecuente y modernista (Loisy).

Sin embargo, el pasado jerarcológico pesaba aún demasiado. La dis-

⁶⁴ T. ZAPELENA, *Summarium theologiae fundamentalis I*, Oña 1926.

⁶⁵ T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi summarium*, Roma 1930.

⁶⁶ H. DIECKMANN, *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmaticus I y II*, Friburgo i. Br., 1925.

⁶⁷ M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia I y II*, París 1927.

tinción profunda (trabajada y trabajosa) del Vaticano II en *Lumen gentium* n. 5 entre Reino e Iglesia quedaba todavía lejana. Jesús había anunciado efectivamente en un comienzo el Reino. Vino la Iglesia como «algo distinto». Pero esto fue también «algo pretendido» al establecer Jesús «jerárquicamente» a Pedro y a los Doce y transmitirles sus propios poderes. Con esto se dio un paso, entonces tal vez obvio, mas quizá hoy demasiado llamativo. Con la introducción de la palabra «jerarquía» la categoría bíblica de *Reino* quedó ipso facto transformada, dentro de la eclesiología de Zapelena, en *Imperium*, que deberá ser heredado por los sucesores de Pedro y los Apóstoles⁶⁸.

2.º) La renovación de los estudios bíblicos y patristicos obligó a la Eclesiología y a la Teología fundamental en general a afinar el método histórico. Habrá siempre en la reflexión sobre la Iglesia un componente de continuidad histórica que, como en el siglo II, da legitimidad a su mensaje y existencia actuales. Pero este componente deja aparecer al mismo tiempo otra serie de preguntas sobre el «ser» precisamente de la Iglesia, vistas ya por Möhler y los profesores del Colegio Romano en el siglo XIX, que sólo pueden ser respondidas desde los «contenidos» de la Revelación⁶⁹.

Así junto al tratado apologético sobre la Iglesia fue irrumpiendo cada vez con más vigor otro de carácter dogmático que buscaba un hueco en ese sitio. Pero en el conjunto de tratados dogmáticos, tal como quedaron estructurados por influjo de Wolff y de los ilustrados regalistas del siglo XVIII y principios del XIX, no había un lugar claro para la Iglesia. Esta pertenecía a la Criteriología teológica o a la Teología fundamental.

Sin embargo, el nuevo fenómeno no constituía un hecho aislado. Por aquellos días se estaba asistiendo también a un proceso inverso, que hoy se intenta reparar con ahínco. La Cristología, centrándose casi exclusivamente en sus «contenidos» dogmáticos, se desprendía del Jesús de la Historia y los *Mysteria Vitae Christi*. Estos, en cuanto históricos y por lo tanto mensurables, pasaban a ser objeto del tratado de Teología fundamental, *De Legato divino*. La Eclesiología intentaba simultáneamente lo contrario, aunque con distinta fortuna en casi todos los sitios. Al no haberse conseguido la aceptación universal de su parte dogmática en el lugar apropiado (Cuerpo de Cristo vivificado por el

⁶⁸ ¿De dónde le viene a Zapelena esta idea *imperial* de la Iglesia, que se repite en las sucesivas reediciones de su *De Ecclesia Christi* y que no hemos visto en ninguna otra eclesiología? ¿De sus lecturas de L. Murillo en Oña?

⁶⁹ U. VALESKE, o.c. 22.

Espíritu), se optó generalmente por yuxtaponerla, con más o menos acierto, junto al tratado histórico o apologético.

* * *

La yuxtaposición no será nunca neutra. De ella resultará una curiosa simbiosis, que hará de la «jerarcología» la vertebración del Cuerpo místico de la Iglesia. De esta forma el esfuerzo que tras la lectura de los Padres habían hecho Möhler y los profesores del Colegio Romano quedaba retrotraído hasta el punto de partida de Bellarmino. Cristo es la Cabeza del Cuerpo místico. Pero es Cabeza invisible que necesita una visibilización. La sacramentología, que siempre había visto en todo ministerio un *Christus praesens*, una presencia de Cristo en cuanto cabeza de su comunidad, quedó totalmente ignorada. Se aceptó sin más crítica el presupuesto de la canonística y se hizo del Papa el único Vicario de Cristo y, por lo tanto, la Cabeza visible de ese Cuerpo místico.

Con ello nos introducimos ya en el tercer período de esta etapa, cuyo centro de gravedad será la *Mystici Corporis*, de Pío XII. En los años veinte las posturas no estaban tan nítidas. Hemos dicho que éste fue un período de transición. Los procesos suelen ser más bien lentos. Si nos atenemos a los programas de las Disputaciones mensuales, esta nueva visión de la Iglesia penetra en Oña en el curso 1926-1927 y se mantendrá sustancialmente hasta la aprobación de la Constitución *Lumen Gentium* en el Vaticano II.

Desde nuestro punto de mira la novedad y complejidad de esta Eclesiología no puede resultar hoy algo carente de relieve. La Eclesiología del Cuerpo místico suscitó y sigue suscitando continuos recelos. Hay que decir, sin embargo, en honor a la verdad, que la doctrina del Cuerpo místico aplicada a la Iglesia, tan paulina y agustiniana, en nuestros días sólo ha podido entrar en la Teología disfrazada de «jerarcología». O más bien al contrario. La «jerarcología» fue la que se apropió y se revistió de las nuevas y tradicionales doctrinas. Ello suponía de hecho un golpe fuerte a una posible pneumatología carismática. Pero los tiempos no daban para más.

En 1929 el P. T. Zapelena había marchado, tal como hemos dicho, a la Universidad Gregoriana. Pero el texto que editó en Roma para uso privado en Roma en 1930 será mantenido en Oña como libro base prácticamente hasta comienzos de los años cincuenta⁷⁰.

⁷⁰ Quedó en Oña como texto la primera edición, a la cual se añadieron con el tiempo algunos apuntes del profesor J. Madoz.

b) *Tercer período (1933-1967)*

Tras la marcha a Roma del P. Zapelena, pasó a enseñar Eclesiología en Oña el P. J. MADDOZ. Aunque éste debutó como profesor en el año 1930-1931, las circunstancias personales de su preparación científica y las externas de aquellos días demoraron su incorporación definitiva hasta 1933.

El nombre de J. Madoz va vinculado al estudio de la Patrología hispana, terreno en el que destacó como especialista de renombre universal. Su contribución específica a la Eclesiología tuvo lugar fundamentalmente en los primeros años de su docencia. No es nada desdeñable y merece por eso ser reseñada.

El entonces presidente de Acción Católica y futuro Cardenal A. Herrera Oria había ideado por aquellos años treinta una colección de manuales en la que se pudiera ofrecer al católico culto español los textos más importantes del pensamiento cristiano. Estos, por su dispersión e idiomas originales, no eran fácilmente accesibles. El P. J. Madoz recibió el encargo de coleccionar los textos relativos a la Iglesia. Dentro, pues, de esa Colección de Enquiridions, germen de la futura BAC, publicó J. Madoz dos antologías de textos eclesiológicos, precedidos de sus correspondientes introducciones. Se trata, como es obvio, de una obra de «alta vulgarización». Ello no obsta para que en sus páginas se pueda adivinar la imagen que por aquellos años se tenía de la Iglesia en el Colegio Máximo de Oña, reconocido nuevamente en 1932 por la *Deus scientiarum Dominus* como Facultades de Teología y Filosofía en el exilio de Marneffe.

El primero se titula *La Iglesia de Jesucristo*⁷¹. El segundo, *El Primado romano*⁷². Ambos llevan como subtítulo «Fuentes y Documentos» para su «Constitución e Historia». Estas últimas palabras, *constitución e historia*, suponían ya entonces haber roto, al menos por un extremo, el esquema neoescolástico de *naturaleza y propiedades* y haber dado cabida al mismo tiempo al devenir histórico. Sin embargo, Madoz no será consecuente con todo esto. De ahí que en la introducción general nos hable de las dificultades de la empresa, «que crecen por razón de la materia —la Eclesiología— delicada en sí misma, ardua por la documentación a través de la Historia hasta la antigüedad más remota».

El primer volumen, *La Iglesia de Jesucristo*, tiene tres partes. La primera, *Fundación y Constitución de la Iglesia*, comprende dos apartados: I, *La Iglesia Apostólica*, y II, *La Iglesia Postapostólica*. No obs-

⁷¹ Madrid 1935, 382 p.

⁷² Madrid 1936, 440 p.

tante esta división histórica, el tratado presenta un esquema bastante confuso. En él se mezcla lo histórico con lo filosófico y lo bíblico. Quien conozca la exactitud y meticulosidad de Madoz en otros campos, no podrá menos de sentirse decepcionado por estas obras de su juventud. La problemática bíblica del «Reino de Dios», que Zapelena había recogido por aquellos años como el resultado de la crisis modernista, desaparece totalmente. Madoz se ocupa únicamente de la Iglesia y prescinde totalmente del anuncio del Reino por parte del Jesús histórico. Jesús, como otros rabinos de Israel, tuvo discípulos. De ellos eligió doce y los envió con sus propios poderes. Es entonces cuando funda la Iglesia. Esta será, pues, una sociedad jerárquica y visible. Tampoco nos ofrecerá nada original Madoz en la segunda parte, dedicada a la cognoscibilidad de la Iglesia, excepción hecha del florilegio patrístico que recoge.

La tercera parte se titula «El Cuerpo místico de Cristo». Esto, en 1935, constituye ya un hecho sorprendente. Madoz conoce las obras de S. Tromp y E. Mersch. Pero sobre todo conoce a los Padres y el testimonio que dan sobre esta doctrina. Cristo es la Cabeza. El Espíritu Santo, con la gracia santificante y demás dones, es el Alma de ese Cuerpo:

«Esta denominación de **cuerpo místico de Cristo**, fundadísima en la Escritura y Santos Padres, frecuente en la Historia y la tradición, familiar en el pueblo cristiano, es en verdad como se ha dicho, la **definición cristiana** de la Iglesia. Verdad fecunda en aplicaciones prácticas de la vida cristiana. Buen fundamento teológico para la «participación de los seglares en el Apostolado de la Jerarquía», es decir, para la **Acción Católica**»⁷⁸.

Al leer hoy estas páginas vemos, pues, que sólo en 1935 un profesor de Oña hace suya como *definición cristiana de Iglesia* la que había propuesto por lo menos setenta años antes en sus clases del Colegio Romano el P. J. B. Franzelin, creado Cardenal por Pío IX. Paradójicamente sin embargo, en el esquema de la antología las páginas dedicadas a una definición ocupan el terreno por así decir de la azotea de la casa, y no constituyen más bien la estructura fundamental. Esto confirma, por otra parte, lo que señalábamos más arriba sobre la desazón metodológica de Madoz respecto a la Eclesiología.

El segundo volumen lleva por título *El Primado Romano*. A la vista de la mutua relación entre los títulos de los dos volúmenes puede

⁷⁸ *Ib.* 239.

parecer que retrocedemos otra vez a la eclesiología de Perrone o Post-Vaticanum I. Pero este segundo título no corresponde propiamente a la realidad. La parte relativa a la persona de Pedro ha sido ya objeto de estudio en el volumen anterior. La eclesiología de Madoz, como antes la de Mendive, presupone una visión de la Iglesia situada histórica y políticamente en las circunstancias de la II República española. Situada y asediada, con parte de ella en el exilio, su defensor principal sólo podía ser el Papa. Y esto es un hecho. Hasta ahora pocas veces, tal vez ninguna, unas Iglesias han sido defendidas por otras. De ahí que bajo el tema del Primado se agrupen una serie de textos de los últimos Pontífices sobre la independencia de la Iglesia respecto al poder civil. Se recogen en este volumen también las dos declaraciones colectivas del episcopado español presidido por el Cardenal Vidal y Barraquer de 21 de diciembre de 1931 y 25 de mayo de 1933, a las que precede la Carta encíclica de Pío XI «Sobre la situación injusta creada a la Iglesia católica en España» (3 de junio de 1933).

Son estos documentos, agrupados más o menos coherentemente bajo el título de *El Primado Romano*, lo que da cohesión a este volumen de ca. 400 pp. La breve antología que precede a estos textos largos no tiene más fin que mostrar la autoridad del Primado Romano, consecuencia de la indefectibilidad concedida a Pedro y a sus sucesores. La reiteración del tema de la infalibilidad, tratado ya en el volumen anterior, tiene la misma finalidad: asegurar la *libertas Ecclesiae*.

Por último, en forma de apéndice o epílogo a los dos libros, se transcribe íntegra la Encíclica de León XIII *Satis cognitum*:

«Como la recopilación más hermosa y acabada de toda la doctrina acerca de la Iglesia de Jesucristo y del Primado Romano, no dudamos en transcribir, traducida íntegra, la preciosa Encíclica «Satis cognitum» de León XIII, de 29 de junio de 1896. Nada mejor que esta Carta Magna de la Eclesiología para cerrar con ella nuestro modesto trabajo»⁷⁴.

Esta era en síntesis la eclesiología de los jesuitas exiliados en Bélgica en los años treinta del presente siglo. Eclesiología «tradicional» de la Contrarreforma, en donde pugnaba por hallar un sitio la doctrina sobre el Cuerpo místico, que Madoz había aprendido en Franzelin y experimentado en sus estudios patológicos. Junto a estos temas volvía otra vez a escena el problema de las relaciones Iglesia y Estado. Agotada la restauración canovista, que en este punto había

⁷⁴ *Ib.* 361-413.

sido como un paréntesis, dicho problema seguía siendo el principal centro de atención de la Iglesia española, y seguía siendo también una de las constantes de la eclesiología oniense⁷⁵.

Por la época en que Madoz confeccionaba este segundo florilegio recibió una invitación del P. J. A. de Aldama que sería decisiva en su vida. Su contribución a la celebración del XIII centenario de S. Isidoro (636) le abrió el filón inexplorado de los Padres de la Iglesia visigótica⁷⁶. A partir de entonces la Eclesiología iría pasando cada vez más a un segundo plano en su labor investigadora, hasta desaparecer de su horizonte. De ahí que el balance eclesiológico de la obra de Madoz sea relativamente modesto, sobre todo en comparación con sus aportaciones en el campo de la Patrología hispana, campo que llegó a dominar y en el que fue una auténtica autoridad. Hay, con todo, en su aportación eclesiológica, lo mismo en la de primera hora que en la posterior, unos rasgos llamativos, no elaborados de forma sistemática, pero que denotan las preferencias e inhibiciones de su autor y que podrían explicar, a título biográfico, el cambio de especialidad que se dio en su carrera científica.

Madoz, tal como hemos dicho, ve a la Iglesia ante todo como Cuerpo místico de Cristo. Decir esto después de la *Mystici Corporis* y del Vaticano II puede no tener valor. Pero decirlo en Oña y en España en 1935 tuvo su mérito. Esto era para él desde el principio un dato adquirido. Lo prueba la ponencia presentada en la II Semana Española de Teología (1942: ¡un año antes de la *Mystici Corporis*!): *La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo según el primer esquema «De Ecclesia» en el Concilio Vaticano*⁷⁷. El tema, hoy tan conocido, apenas había sido estudiado hasta entonces. Las grandes obras sobre las corrientes eclesiológicas del siglo XIX son muy recientes y su fecha gira en torno a 1960. En 1942, J. Madoz hace sobre ese tema un estudio serio, y documentado, rastreando las fuentes como él sabe hacerlo y viendo huellas de Schrader, Franzelin (con cuya obra está muy familiarizado), Kleutgen, Wilmers, etcétera. Este trabajo, la última aportación seria de Madoz a la Eclesiología, fue decisivo en el terreno de la historia de las doctrinas ecle-

⁷⁵ Sobre estos «enquiridions» elaborados por Madoz allá por los años treinta de nuestro siglo podría hacerse otra consideración más prosaica. Dado el bajo nivel de los estudios eclesiásticos hoy, al menos por lo que a lenguas clásicas se refiere, es muy posible que estas antologías de textos eclesiológicos, elaboradas en otro tiempo y con otros fines, vuelvan a ser muy útiles en las actuales facultades de Teología.

⁷⁶ Véase a este respecto y en esta misma obra a *Introducción* a la sección P. José Madoz: *Legado inédito*, 333.

⁷⁷ Rev. Esp. Teol. 3 (1943) 159-181.

siológicas, y así consta en la global bibliografía que sobre ese tema ha recogido Y. M. Congar⁷⁸.

Como artículo aparece reeditado, junto con otros de carácter más o menos eclesiológico, en su Libro *La Iglesia nuestra Madre*⁷⁹. Entre esos otros artículos merecen recordarse por su profundidad el titulado «*Mater Ecclesia*». *Devoción a la Iglesia en los primeros siglos*, publicado en 1942⁸⁰. Este trabajo, complemento de algún modo del anterior, supone una penetración a fondo en S. Agustín y su piedad eclesial. Tal vez estos dos artículos, casi simultáneos, escritos en su época de madurez, y un poco *ex abundantia*, nos suministren la clave del abandono que de la Eclesiología hizo su autor. El abandono hoy nos parecerá menos inexplicable si caemos en la cuenta que Madoz habría encontrado entonces en la Tradición de los Padres una imagen de Iglesia que no cabía en la Apologética o Teología Fundamental, y que tampoco podía explicar en las clases. De ahí su dedicación a la Patrología hispana, campo entonces inédito y donde había conocido ya el éxito.

* * *

En el curso 1953-1954 comenzó a explicar Eclesiología en la Facultad de Teología del Colegio Máximo de Oña el P. D. Iturrioz. El P. J. Madoz, víctima de una arterioesclerosis, moriría en diciembre de 1953. El cambio de profesor llevó consigo la introducción de la eclesiología del profesor de la Universidad de Comillas, J. SALAVERRI, como libro de texto. La obra había aparecido dentro del curso *Sacrae Theologiae Summa*⁸¹. Este curso, debido en su germen inicial a un proyecto de la Facultad de Teología de Oña, rebasó muy pronto los planteamientos iniciales y fue elaborado en colaboración por todas las Facultades S.J. de España⁸². Quien compare ahora las *Institutiones Theologicae* de J. Mendive con esta última obra, pasando también por el inacabado *Cursus Theologicus Oniensis*⁸³, podrá percibir el camino recorrido por los jesuitas españoles en poco más de medio siglo. Hay una metodología nueva y un mayor rigor teológico, que se muestran en la claridad de sus tesis, en la erudición y en la copiosa bibliografía.

⁷⁸ Y. M. CONGAR, *Eclesiología* en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, *Historia de los Dogmas* III, 3 c-d, Madrid 1976, 275.

⁷⁹ Lleva como subtítulo: Su paso de luz sobre la tierra. Bilbao 1946.

⁸⁰ EE 16 (1942) 433-452.

⁸¹ *Sacrae Theologiae Summa I*, Madrid 1950. Alcanzó su 5.ª ed. en 1962.

⁸² Véase en esta misma obra M. NICOLAU, *La «Sacrae Theologiae Summa»*.

⁸³ Idem en E. ELORDUY, B. Beraza y el «*Cursus theologicus Oniensis*».

Como es de esperar en toda obra hecha en colaboración, no todos los tratados tienen la misma altura y categoría. La *Eclesiología* de J. Salaverri es uno de los textos mejor logrados. Escrita tras la encíclica *Mystici Corporis*, recoge en ella de forma definitiva todas las aportaciones de la Escuela Romana de que hemos venido hablando. La colocación de su obra tras el tratado *De Legato divino* le da ocasión para intentar superar el dilema entre *Eclesiología* apologética y dogmática mediante el esquema de las tres potestades de la Iglesia. A los tres oficios (*munera*) de Cristo, Rey, Profeta y Sacerdote, corresponden los tres poderes de la Iglesia (*regendi, docendi et santificandi*). Frente a la vía empírica o la vía de las notas, Salaverri opta, de acuerdo con la tradición iniciada por Dieckmann, por la vía histórica.

Ello no quiere decir que todo esté conseguido en esta obra. La solución al dilema del método no deja de ser insatisfactoria. Nuestro autor domina los Padres y la Historia de los Concilios y del Dogma. Conoce a fondo la escolástica postridentina y la neoescolástica. Por el contrario, su exégesis bíblica, aun dentro del estado de aquel entonces de la exégesis católica, es bastante mediocre y, desde luego, muy subordinada a la Dogmática. La dimensión histórico-salvífica que habían iniciado Dieckmann o D'Herbigny, al igual que en el texto de Zapelena o quizás aún más, queda reducida a un par de líneas. Las preocupaciones y el horizonte de interés eran evidentemente otros.

La *eclesiología* de J. Salaverri fue por excelencia el manual de la doctrina sobre la Iglesia correspondiente al pontificado de Pío XII⁸⁴. Comenzada su redacción en 1945, apareció justamente en 1950, el año de la *Humani generis* y de la *Munificentissimus Deus*, documentos del Magisterio que señalaban una tarea bien determinada al quehacer y método teológicos⁸⁵. La *eclesiología* de Salaverri sintonizó perfectamente con el primero de ellos, encíclica en la que se exponía una postura, desde nuestro punto de vista actual, excesivamente rígida sobre las relaciones entre Teología y Magisterio. En la segunda parte de su tratado quedaría explicada con suma nitidez y con todas las matizaciones requeridas esta relación. Todo ello hizo de este libro y su autor el manual «clásico» de la época. Quien intente hoy avanzar sin romper con el pasado deberá consultarlo necesariamente. La *eclesiología* de J. Salaverri, como en otro tiempo la de J. Perrone, ha

⁸⁴ Decir que «esta *eclesiología* está escrita en la España franquista, en pleno nacional-catolicismo» nos parece sacar las cosas fuera de su contexto. La *eclesiología* de Salaverri no se diferenciaba mucho de la mayoría de los manuales de Teología católica, tanto españoles como extranjeros.

⁸⁵ DS 3875-3899 y 3900-4, respectivamente.

quedado convertida en símbolo de una toda una época teológica: la denominada *Enziklikentheologie* o Teología de Encíclicas.

* * *

En este contexto, dominado sobre todo por la adopción en Oña del mencionado texto, la aportación eclesiológica de D. ITURRIOZ quedó un poco en la penumbra durante sus primeros años de docencia. Joven profesor, llamado con urgencia para sustituir al P. Madoz, había dirigido sus aficiones dentro del otro campo de Teología Fundamental de entonces⁸⁶. De ahí que se pueda considerar a J. Salaverri durante unos pocos años como el auténtico profesor de Eclesiología en Oña. Sin embargo, a raíz de la convocación del Concilio D. Iturrioz comenzó a centrar su labor investigadora y publicística sobre temas eclesiológicos, y más en concreto en lo relativo al tema de la Tradición⁸⁷. En 1963 publicó en la revista *Arbor* del C.S.I.C. un interesante estudio histórico, mostrando la continuidad entre el primer Esquema *De Ecclesia*, elaborado por la Comisión doctrinal del Vaticano I, y el elaborado por la correspondiente comisión del Vaticano II⁸⁸. Proce- diendo más bien desde una tradición bellarminiana sobre la Iglesia, D. Iturrioz estudió a fondo en estos primeros artículos las actas y entresijos del Vaticano I, materia que llegó a dominar, como lo prue- ban las innumerables y diversas citas de las fuentes. Allí sintonizó con la eclesiología jesuítica del siglo XIX, que de hecho quedó marginada en ese Concilio. En sus publicaciones preconciliares creía que el Vati- cano II pretendía únicamente completar la tarea interrumpida en 1870, dando cabida asimismo a esa Eclesiología entonces marginada y ahora madura⁸⁹. Pronto cayó en la cuenta de que la historia era irrepitable. D. Iturrioz asimiló el cambio y lo supo explicar con claridad, rigor y profundidad en sus numerosos artículos y publicaciones posteriores. Ejemplo de ello tenemos su colaboración de 1965 a los Comentarios

⁸⁶ Publicó en EE unos artículos que aparecieron después recogidos en el libro *Revelaciones privadas*, Madrid 1966, 202 p.

⁸⁷ *Tradición y Revelación en el Concilio Vaticano y su época*, EE 37 (1962) 171-217; 343-377. *De Scriptura et Traditione en Pontificia Academia Mariana internatio- nalis* 1963.

⁸⁸ *El Esquema «De Ecclesia» del Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*: *Arbor* 56 (1963) 171-204.

⁸⁹ El nombre de S. Tromp, profesor en la Universidad Gregoriana, continuador de la Eclesiología de Franzelin y entonces Secretario de la Comisión Teológica Pre- paratoria, le traicionó en este punto.

sobre la *Lumen Gentium* que publicó en 1966 la Universidad de Deusto ⁹⁰.

Paralelamente fue modificando los programas escolares en sus dos últimos años de enseñanza oniense. En fidelidad a la *Deus scientiarum Dominus* acomete la difícil tarea de simultanear la visión apologética de la Iglesia exigida por la Teología Fundamental con la visión dogmática, tal como la requería la ya aprobada *Lumen Gentium*. Los programas de los cursos 1965-1966 y siguiente denotan esa tensión. La Eclesiología se dividirá en adelante en dos cursos o tratados diferentes. El primero, relativo a la doctrina eclesiológica del Vaticano II, se centraba en torno al Misterio de la Iglesia. Su base lo constituían los capítulos I, II, VII y VIII de la *Lumen Gentium*. El tratado apolo-gético estaría centrado asimismo en torno al capítulo III y abarcaría también los tres capítulos siguientes. Esta división no era ficticia, y menos en 1965. De hecho, como hizo notar el Cardenal Suenens a los miembros de la revista *Concilium* en septiembre de 1970, en la *Lumen Gentium* coexistían sin amalgamar dos eclesiologías diferentes. D. Iturrioz a comienzos del curso 1965-1966 constataba también esta realidad, que cinco años más tarde el Cardenal de Malinas, otrora moderador del Concilio, seguía considerando como una de las tareas más urgentes de la Teología postconciliar. Mas con estos temas entramos ya en la época siguiente y última de nuestro trabajo histórico.

* * *

A la hora de hacer un balance sobre esta segunda época eclesiológica de la vida de la Facultad de Teología nos encontramos con algo que podríamos denominar desorientación en los objetivos del tratado *De Ecclesia*. No obstante ser una etapa larga (1908-1967) y abarcar períodos tan diversos, a través de todos ellos se atisba la misma constante. Fuera, en el terreno político, la Iglesia no tiene enemigos de-

⁹⁰ *La pertenencia a la Iglesia, según la Constitución dogmática De Ecclesia del Concilio Vaticano II* en FACULTAD DE TEOLOGÍA, *Estudios sobre el Concilio Vaticano II* 162-184; *Vida eclesial*, ib. 185-212; *El colegio episcopal*, ib. 251-306. Otros artículos suyos sobre temas conciliares fueron *El Magisterio conciliar infalible*: EE 40 (1965) 5-26 y 163-186; *La autoridad doctrinal de las Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II*, ib. 283-300; *Los carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la Constitución «Lumen gentium»*, ib. 43 (1968) 181-223. *Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo* en AA. VV., *La Iglesia en diálogo con nuestro mundo*, Bilbao 1967, 149-171. *La Tradición trasmisora de la Revelación*: Estudios de Deusto 15 (1967) 417-453; *La libertad religiosa*, ib. 16 (1968) 89-130.

Al mismo tiempo publicó otros artículos sobre estos mismos temas en revistas de «alta vulgarización» como *Razón y Fe*, *Hechos y Dichos*, *Apostolado laical*, etc.

clarados, si exceptuamos los años treinta. Así, en fidelidad al Magisterio se buscan otros que son anatematizados, pero que resultan siempre lejanos y extraños.

Comenzó entretanto un auténtico proceso de europeización de los jesuitas españoles, que sólo se vería interrumpido por las dos guerras mundiales, y que daría sus frutos principalmente en el terreno histórico y patrístico. Pero la ubicación en los desfiladeros cántabros exigirían también su tributo. La reforma de 1908 debió haber empezado, tal como ya había intuido el P. L. Martín, por el abandono de Oña. En consecuencia se fue importando la problemática eclesiológica que, una vez más, habíamos sido incapaces de crear o de descubrir. A pesar de ello se obtuvieron ciertos frutos, más prácticos que teóricos, sobre todo en el terreno misional.

Los años treinta volvieron a ofrecer un exilio más, la guerra civil y la consideración de las relaciones Iglesia-Estado dentro de un contexto maximalista. Si a finales del siglo pasado la Iglesia española se sentía asediada, los años cuarenta y cincuenta del presente recuerdan el régimen medieval de «cristiandad» o el de la *potestas indirecta* de Bellarmino. Frente a todo esto, la problemática eclesiológica que había supuesto y suponía el «Siglo de la Iglesia» quedaba totalmente empalidecida. Sin una renovación profunda de los estudios patrísticos, y sobre todo bíblicos, era una quimera pensar que la encíclica *Mystici Corporis* bastaba por sí sola para renovar la eclesiología oniense. Aquélla se convirtió más bien en un apéndice o en las últimas tesis del programa que no hay tiempo para ver a fin de curso. Además, su terreno más propio, en la mentalidad de entonces, era la Espiritualidad, no la Teología. De ahí que al final de todo calificuemos esta larga etapa como de desorientación eclesiológica.

3. TERCERA ETAPA ECLESIOLOGICA (1967-1980): BÚSQUEDA Y TANTEOS

El año 1967 marca una nueva época en la vida académica de la Facultad. En él se dio tal vez el hecho más decisivo de su historia hasta ahora: el traslado a Bilbao y su ulterior incorporación a la Universidad de Deusto. Dos años antes se había clausurado en Concilio Vaticano II. Fue éste un acontecimiento eclesial intenso que debía dejar su huella profunda en la enseñanza y metodología de la Teología. Pero sobre todo marcaba de forma profunda la visión y doctrina sobre la Iglesia.

De acuerdo con los Decretos conciliares *Optatam totius* y *Gravis-*

simum educationis, la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, en octubre de 1966, había pedido a todas las Universidades y Facultades eclesiásticas que indicaran proyectos e iniciativas de reforma con vistas a revisar la Constitución *Deus scientiarum Dominus* de 1931 y adaptarla así a las nuevas circunstancias eclesiales. En mayo de 1968 la Sagrada Congregación, llamada ahora «para la Educación católica», según los nuevos cometidos que se le habían asignado en la reestructuración de la Curia Romana, publicaba un documento provisional, *Normae quaedam*, que recogía lo válido de esos proyectos y trazaba el marco para futuras experiencias. Con el resultado de tales experiencias deberían elaborarse las normas definitivas, cosa que ha ocurrido con la publicación en 1979 de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*.

La reforma de la Eclesiología, que, según hemos visto, se había iniciado ya en los últimos años de la estancia en Oña, se acomete ahora en Bilbao con toda profundidad dentro de un ámbito más amplio. Ya en Oña se había concebido un plan de estudios teológicos estructurado en torno a la Historia Salutis como dimensión principal. Con el traslado de la Facultad se trasplanta también el nuevo esquema teológico. Los cursos 1967-1968 a 1969-1970 son años de transición en los que continúa vigente el plan antiguo para aquellos que lo hubiesen comenzado. Por muerte del P. D. Iturrioz se hace cargo de la Eclesiología el profesor del Seminario de Derio-Bilbao D. J. PEREA. La asignatura, al menos en la mayor parte de sus contenidos, se ubicará de acuerdo con el Vaticano II dentro de la llamada Teología Dogmática, como prolongación del Misterio de Cristo. Con todo no podía descuidarse nunca el aspecto fundamentalista de la Eclesiología, al menos en cuanto Criteriología teológica. Era esto la adquisición definitiva que legó la Escuela de Salamanca del siglo XVI a la Teología de todos los tiempos, bajo un nombre y un libro elevados hoy a la categoría de símbolos: Melchor Cano y su *De locis theologicis*.

El nuevo plan acepta este punto de partida. De acuerdo con los planteamientos actuales de la Teología, se habla en ella no tanto de una *ratio fide illustrata* cuanto de una *fides quaerens intellectum*. Pero la fe viene, no como respuesta a una revelación o comunicación particular de Dios, sino que se recibe *desde y dentro* de la comunidad creyente. Así al comienzo de la reflexión teológica es preciso ser consciente del papel englobante de esa comunidad, de las *fuentes* de donde saca su fe y de la *metodología* que se debe seguir para desarrollar legítimamente (¡Teología!) las opciones concretas.

Hemos dicho ya que la visión teológica del nuevo plan de estudios

llevaba consigo sobre todo el tránsito de la neoescolástica a una Teología centrada en torno a la *Historia Salutis*. El cambio no fue fácil. Así, paradójicamente, en esos años de transición o cambio de planes se siguió explicando dentro de la Teología Fundamental la doctrina sobre la Iglesia como «prolongación del misterio de Cristo y respuesta al mismo». Se trataba de vacilaciones iniciales. En el curso 1970-1971, puesta ya en vigor completamente la nueva reordenación de los estudios, se explicó por fin la *Eclesiología* dentro de la Teología Dogmática o reflexión sistemática. El profesor G. LORENZO se hizo cargo entonces de la Criteriología teológica, asignatura que recibió el nombre de *Fuentes y Metodología*. En el curso 1972-1973 explicó esta disciplina el P. J. M. LERA, e igualmente lo hará en los cursos 1974-1975 y siguiente. A partir de 1976-1977 el profesor correspondiente es el P. J. A. ALCAIN⁹¹. La *Eclesiología* propiamente dicho, deslindada ya de la Criteriología teológica, comenzó a ser explicada en el curso 1970-1971 por J. Perea. Desde el año 1978-1979 el profesor es el P. J. M. LERA⁹².

* * *

Al reseñar esta última época eclesiológica no podemos olvidar nunca que somos parte de ella. De ahí que falten las condiciones previas para un análisis histórico y las inevitables limitaciones de todo lo que se diga a continuación. Esto supuesto debemos esbozar, siquiera a grandes rasgos, las líneas maestras por donde ha discurrido el devenir de la doctrina sobre la Iglesia en esta Facultad de Teología, en la etapa de su incorporación a la Universidad de Deusto.

Hemos hablado hasta ahora de los aspectos estructurales del nuevo plan de estudios y de su repercusión en la enseñanza de la Eclesio-

⁹¹ La había explicado asimismo en el curso 1973-4. En estos primeros años de estancia en Bilbao la licenciatura en Teología (segundo grado académico) se obtenía de acuerdo con las Normae quaedam (44, b) tras siete años de estudios. El curso institucional ocupaba los seis primeros años. *Fuentes y metodología* se veía a comienzos del 3.º En 1972-3 se reduce el primer ciclo, o ciclo institucional, a cinco años de acuerdo con la práctica común de casi todas las Facultades. *Fuentes y Metodología* se ve entonces en el 2.º semestre del 2.º año formando parte de la Teología fundamental junto con *Revelación y Fe*. En 1977-8, los alumnos de Teología ven las asignaturas filosóficas junto con los demás alumnos de FICE. *Fuentes y Metodología* ha pasado ahora a verse durante el primer año como parte de la Introducción a la Teología.

⁹² La Eclesiología dogmática se vio desde 1970-1 en el primer semestre del 6.º año del ciclo institucional. Al reducirse éste a cinco años se ve «teóricamente» en el segundo semestre del año 4.º, aunque «coyunturalmente» a veces la vean conjuntamente los alumnos de 4.º y 5.º

logía. El dilema metodológico a que aludíamos en la etapa anterior ha quedado resuelto al haber encontrado la doctrina sobre la Iglesia su estatuto dentro de la reflexión sistemática, junto a los demás tratados de Teología Dogmática. La parte peculiar de la antigua Teología Fundamental desempeña ahora su papel como metodología teológica. Pero, aun en cuanto metodología, no podrá prescindir nunca de sus raíces eclesiológicas ni olvidar su conexión con la parte dogmática.

El nuevo plan de estudios coincidía con la nueva ubicación de la Facultad, que se trasladaba de Oña a Bilbao. La verdadera raíz del plan, sin embargo, así como la de la misma nueva ubicación, estuvo en lo que con el tiempo será tal vez el acontecimiento capital de la Iglesia católica en el siglo xx: el Concilio Vaticano II. Trento y el Vaticano I, al clarificar doctrinalmente determinados temas de la vida cristiana, dejaron asimismo su impronta en la Teología, e indirectamente en la Eclesiología. El Vaticano II ha sido un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia misma. De ahí su repercusión inmediata y profunda en aquélla.

Todo esto ha sido debido a las peculiaridades propias de la cultura occidental. En los años veinte de este siglo, como reacción a tanto individualismo de épocas pasadas —lo venimos repitiendo hasta la saciedad—, brotaba una nueva conciencia eclesial. Es lo que se ha denominado como el «Siglo de la Iglesia». Esta, al menos en su parte católica, y quizá también en las otras Iglesias que no están en plena comunión con ella, procuraba responder a la pregunta: «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?»

Resulta obvio pensar que la respuesta dada por una Asamblea en la que intervinieron más de 2.000 obispos y en la que dejaban sentir su influjo vigoroso las «cabezas pensantes» más destacadas del cristianismo, afectase *profundamente* a la Eclesiología. La problemática que ésta venía arrastrando consigo desde finales del siglo XIII, puesta ahora en primer plano, fue abordada a fondo. Tras el Concilio se iniciaba, pues, una nueva época en la Iglesia universal y, consecuentemente, en la Eclesiología. Ello no significa que la respuesta dada haya sido cartesianamente clara y que todos los problemas planteados hayan quedado resueltos. Muchos de ellos, por el contrario, siguen y seguirán en pie. El caso no es único. Por el contrario, es la eterna historia de los Concilios y acontecimientos semejantes. Pero los planteamientos son ahora muy distintos. Se hacen desde otra óptica. Por eso se puede hablar ahora, con más razón que otros momentos, de una nueva época en la Eclesiología de la Facultad de Teología Oña-Deusto, paralela esta vez con toda la vida de la Iglesia universal.

Así se puede decir sin riesgo alguno que la Eclesiología de esta época (e incluso la de los últimos años de Oña) viene determinada a los comienzos por la Constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia *Lumen gentium*. Mas así como «sólo se hace camino al andar», la Eclesiología, conciencia de la vida de la Iglesia en cada momento de su historia, refleja hoy más que nunca este *fieri*, este hacerse de la misma Iglesia en su historia. Los Concilios, según frase feliz de Rahner, no son sólo una meta, sino también un origen.

Hoy no resulta demasiado difícil trazar, siquiera sea en sus líneas maestras, los cauces por donde ha discurrido la reflexión teológica a lo largo de estos quince años de Postconcilio. Este ha ido adquiriendo con el tiempo una personalidad histórica propia que le distingue de su predecesor, el Concilio Vaticano II. La Eclesiología de estos años, reflejo, como hemos dicho, de la vida eclesial, se caracteriza por poseer también un centro de gravedad distinto. Si el gran documento del Vaticano II, el que llevó más tiempo, trabajo y discusiones, fue, sin lugar a duda, la Constitución dogmática *Lumen gentium*, el centro de gravedad y punto de partida del Postconcilio ha sido la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

* * *

Decíamos antes que esta última etapa era una época abierta e inconclusa sobre la que resulta extremadamente difícil dar un juicio equitativo. Por otra parte, somos seres históricos. Como hombres de nuestro tiempo debemos ser también conscientes de todo lo que en él realmente ocurre y no esperar únicamente al veredicto de la Historia. 1968 es, bajo multitud de aspectos, un año crucial en la Historia de la humanidad y de la Iglesia: mayo francés, primavera de Praga, *Humanae vitae*, Credo del Pueblo de Dios, etc., son otros tantos nombres que han pasado ya al universo de los símbolos. Teniendo, pues, todo esto presente, vamos a analizar dos obras en colaboración, editadas y llevadas a cabo básicamente por profesores de esta Facultad durante los primeros años de esta época y escritas a ambos márgenes de dicha fecha divisoria histórica. Ellas, como testimonio escrito y pretérito, pueden reflejar mejor que los programas de curso la inflexión señalada que se dio en lo tocante a la Iglesia y la Eclesiología.

En septiembre de 1965 (estando, pues, todavía la Facultad en Oña) se tuvo la primera «Semana de Teología de la Universidad de Deusto»⁹³. El Concilio, tras aprobar la *Constitución sobre la Sagrada Li-*

⁹³ Las «Semanas de Teología de la Universidad de Deusto» fueron, cada vez

turgia (1963) y la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (1964), se aprestaba a entrar por aquellos mismos días en su último y cuarto período. Las diversas ponencias de la Semana debían versar sobre aspectos o puntos concretos de los documentos aprobados. Se añadieron también dos ponencias sobre el igualmente aprobado *Decreto sobre el ecumenismo*. Todas ellas fueron publicadas en octubre de 1966 bajo el título *Estudios sobre el concilio Vaticano II*⁹⁴.

Para valorar hoy este libro de modo adecuado hay que tener en cuenta la postura de la mayoría del episcopado y teólogos españoles en aquellos días durante el Concilio y las dificultades que éste encontró después para su penetración entre nosotros. Hecha pues esta salvedad, el rasgo más llamativo de esta obra en colaboración es la plena asimilación del Vaticano II en 1965. Asimilación conseguida no sólo por sintonía, sino también merced a un estudio atento y minucioso del *iter* seguido por los documentos conciliares: esquemas previos, variaciones y modos, explicaciones de los relatores, etc. Artículos como *La Iglesia, pueblo de Dios*, *El Colegio episcopal*, *La «consecratio mundi» en la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II*, *Fundamentos doctrinales sobre el ecumenismo*, *El año litúrgico y la vida espiritual del cristiano*, se pueden considerar todavía hoy como comentarios perfectos a los correspondientes párrafos de los documentos conciliares.

La otra obra sobre la Iglesia, publicada también en colaboración por profesores de la Facultad y titulada *La Iglesia, sacramento de libertad*, aparecía en 1972⁹⁵. Era el primer volumen de la colección TEOLÓGIA-DEUSTO. Su título mismo evoca ya una Iglesia inmersa en la sociedad y entregada a los problemas que más directamente afectan a ésta. Para su lectura correcta, además del contexto socio-político que representaba el franquismo, conviene tener en cuenta también la discutida «Asamblea conjunta de Obispos y sacerdotes», acaecida en Madrid en septiembre del año anterior y verdadero *hapax* en la vida de la Iglesia española.

El horizonte de esta obra es completamente diferente del anterior. En ella palpamos en seguida la crisis y el desencanto postconciliares. El hombre unidimensional ha sido el producto del desarrollismo de los años sesenta, años también de optimismo, debido éste en no pequeña parte al mismo Concilio. En los años setenta todo esto se sabe y se

más, verdaderos acontecimientos nacionales en la segunda mitad de la década de los sesenta y tuvieron lugar durante cinco años consecutivos.

⁹⁴ El libro figura como editado por la «Facultad de Teología de la Universidad de Deusto», Bilbao 1966.

⁹⁵ AA. VV., *La Iglesia Sacramento de libertad*, Bilbao 1972.

padece. Iglesia y Sociedad, aun sin identificarse, no pueden ser distinguidas tampoco con claridad. Hay un mutuo entramado. La respuesta a cualquiera de las preguntas de un sector repercuten en el otro.

La libertad trascendente debe tener su traducción frente a las esclavitudes temporales. La Iglesia, la comunidad o grupo social de creyentes, sólo puede predicar esa libertad si ella misma es modelo eficaz de las relaciones humanas. No puede ni debe aprovechar sus púlpitos para predicar aquello que ella no cumple en sí misma. Mucho menos debe esrvirse para ello *siempre* de la Eucaristía. Los medios de comunicación sociales a su alcance son varios y diversos. Debe utilizarlos en toda su variedad y según las ocasiones. Acudir al recurso fácil de la homilía *siempre* que hay que denunciar situaciones humanas de injusticia sería reducir el mensaje cristiano. Cuando los textos bíblicos de las lecturas lo exijan, deberá entonces hacerse. Pero no tiene sentido leer unos fragmentos bíblicos y después orientar la homilía por otro rumbo. Esta debe ser siempre la actualización del mensaje y del encuentro con el Resucitado.

En la Iglesia, como en toda sociedad, hay una tensión entre el bien común y el bien personal-individual, entre autoridad y libertad. Hoy reina unanimidad, al menos teóricamente, sobre el origen de la autoridad civil. Pero la Iglesia presenta unas características muy distintas. El problema del Derecho en la Iglesia sigue siendo desde los días de la Reforma el gran problema eclesial, sobre todo en una Iglesia que quiere presentarse como sacramento de libertad. Asimismo los años de debates conciliares dejaron claro en la conciencia de la Iglesia el principio de libertad religiosa. Según la Declaración del Vaticano II *Dignitatis humanae*, la libertad religiosa o de conciencia es un derecho de la persona humana. Y esta dignidad de la persona humana es por eso la raíz de toda libertad en la Iglesia.

Este libro, se nos había dicho en la introducción, no era una toma de postura colectiva de un grupo de profesores sobre el tema. Cada uno era responsable de su artículo. Sólo se pretendía contribuir al diálogo. Pero quien compare las afirmaciones hechas ahora con las paralelas o correspondientes de la «moderada» eclesiología del P. J. Mendive (finales del siglo pasado, en la primera época eclesiológica de la Facultad) podrá ver el camino recorrido. Asimismo podrá comprobar también con sus propios ojos si hay o no «evolución del dogma» y en qué sentido se da ésta. Las afirmaciones hechas ahora y las de entonces no son sino la traducción de la conciencia eclesial expresada ahora en la *Dignitatis humanae* del Vaticano II y antes en el *Syllabus* de Pío IX.

Las dos obras en colaboración, la de 1965 y la de 1972, son altamente significativas de esta época eclesiológica, dentro de su aspecto abierto. Incluso reflejan el paso del optimismo y paneclesiologismo conciliar al desencanto y nubarrones de la Iglesia postconciliar. La Eclesiología de los años setenta, en lo que tiene conciencia refleja de la vida eclesial, es una eclesiología más bien desmoralizada. Había entendido y asimilado el concilio, había creído que tenía la verdadera solución de todo y sin embargo el mundo no cambiaba. Los problemas de la *escatología consecuente*, siempre inherentes al cristianismo, volvían a hacer su aparición una vez más, aunque ésta fuese de forma distinta. La función crítica frente a la sociedad, la denuncia profética por la falta de libertades y derechos humanos, no eran al fin y al cabo sino la traducción solapada de la clerical *potestas indirecta* de siempre ⁹⁶.

III. CONCLUSIONES FINALES

La Eclesiología de estos cien años de vida académica, al menos en sus momentos más interesantes, produce la impresión de una Eclesiología siempre en la oposición. La «confrontación» o la «situación» es ciertamente inevitable. La Iglesia es una Iglesia-en-el-mundo. Pero la Eclesiología que hemos ido detectando en nuestro trabajo da la impresión también de ser incapaz de descubrir las riquezas del «en-sí» de aquélla.

La Eclesiología que brotó del Vaticano II debe recuperarse cuanto antes de este bache, que en el fondo no es sino una crisis de madurez. La Iglesia, en cuanto Pueblo de Dios, sigue siendo «la Encarnación continuada», el único *Christus praesens*. La reflexión sobre su naturaleza y misión sigue siendo inevitable. La Eclesiología ha recibido su espaldarazo como tratado plenamente dogmático. Debe conocer asimismo sus propios límites dentro de ese saber integral e integrador que denominamos Teología. Frente a todo *paneclesiologismo* consciente o inconsciente, superficial o profundo, demagógico o calculado, la reflexión sobre la Iglesia deberá una vez más encontrar su objeto formal o específico. Y sobre todo, y de forma paralela a la reflexión sobre

⁹⁶ T. JIMÉNEZ URRESTI, *Crítica teológica a la teología crítico-política de Metz* en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo* (Hom. a K. Rahner), Madrid 1975, 515-544.

Liturgia y Sacramentos, deberá fijar también y exigir su estatuto epistemológico.

1.º) La búsqueda de su objeto formal viene exigida, al menos dentro de la carrera teológica, por la coexistencia con otros tratados. Dios (Padre), Cristo, la Iglesia, el Hombre, son otros tantos puntos de arranque desde los cuales puede construirse toda una visión teológica. La Iglesia vendría a ser entonces, dentro de los estudios de Teología, como una especie *sui generis* de «sociología» teológica⁹⁷. Su tarea propia sería la de reflexionar sobre el grupo de creyentes *en cuanto grupo*. La *solidaridad humana* del nuevo Pueblo de Dios queda (o debería quedar) potenciada al máximo por la acción del Espíritu Santo. Este, al hacernos hijos en el Hijo, nos hace miembros del Cuerpo de Cristo y miembros unos de otros.

2.º) Al mismo tiempo la reflexión teológica debe ubicar la Iglesia dentro de la Historia Salutis. La Iglesia es el *acontecimiento salvífico* del tiempo intermedio entre la muerte y resurrección de Cristo y su venida definitiva⁹⁸. La Iglesia o nuevo Pueblo de Dios en la historia, aunque «compuesta de pecadores y necesitada continuamente de purificación»⁹⁹, es el Cuerpo de Cristo y su presencia histórica radical. Tal fue la experiencia profunda de lo que se llamó el «Siglo de la Iglesia». Este, según hemos dicho antes, fue un movimiento minoritario en la Iglesia. En este sentido el Vaticano II fue más bien el fogonazo con que iluminó a toda la comunidad creyente. «La Iglesia —se decía por los años veinte— nace en las almas.» El verdadero problema de una *eclesiología* actual debe ser ayudarle a nacer hoy en las «comunidades». Por eso creemos que la *Eclesiología*, a diferencia de la «Theologia»¹⁰⁰, la Cris-

⁹⁷ Creemos que es lícita esta expresión, de forma parecida a como se habla también de una «antropología teológica», la cual naturalmente debe mantener la dimensión social y eclesial del hombre. La *Eclesiología* sería el desarrollo cristiano y teológico de esta dimensión social. Cf. a este respecto H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del Dogma*, Barcelona 1963; «Si se tratase, según nosotros (observadores ortodoxos en el Concilio) de hacer un *De Ecclesia*, se habría escrito un capítulo sobre el Espíritu Santo, un capítulo de antropología cristiana, y esto probablemente hubiera bastado»: Y. M. CONGAR, *A modo de conclusión* en G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 1302-3. La «antropología» que presuponen los ortodoxos no coincide con el concepto que sobre lo mismo existe en Occidente, que ha permitido y fomentado el nacimiento de una Facultad de Sociología.

⁹⁸ *Acontecimiento salvífico*: es decir, encuentro con el Dios vivo. Las mediaciones que posibilitan este encuentro son los *aspectos institucionales* de la Iglesia, siempre indispensables en la condición humana.

⁹⁹ LG 8.

¹⁰⁰ En cuanto tratado específico sobre Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

tología o la Antropología teológica, es un saber *especulativo-práctico*. Desde ella y para ella, y siempre en conexión metodológica, deberán estudiarse la Pneumatología y el Derecho canónico, la Liturgia y la Sacramentología, la Evangelización y la acción misionera.

JOSÉ MARÍA LERA, S.J.

Universidad de Deusto
Bilbao