

# Notas, Textos y Comentarios

## El tratado «De Ecclesia» del Padre Zapelena

Al fin tenemos la segunda parte de la obra del Padre TIMOTEO ZAPELENA, *De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica*, Romae, Universitas Gregoriana, 1954, 620 pp. La estábamos esperando desde 1940, cuando publicó la *Pars apologetica*, en la que anunciaba para el segundo volumen los índices alfabéticos de toda la obra. Pero sobre todo la esperábamos desde 1946, en que apareció la nueva edición de la primera parte, prometiéndonos que «en breve se publicaría el segundo volumen».

El veterano y benemérito profesor de la Universidad Gregoriana nos ofrece en dos densos tomos el fruto maduro del estudio y enseñanza a que se dedicó casi exclusivamente como profesor de *Ecclesia* desde 1922, primero en la Facultad Teológica de Oña (Burgos) y después, a partir del 1928, en Roma. Dos considerables volúmenes de 522 y 620 páginas, respectivamente, brindan al autor un amplio margen para exponer sin molestas restricciones su pensamiento eclesiológico. Como no dudamos de que el valor de la obra es elevado, nos proponemos presentarla en un examen suficientemente detallado, pero sobrio, a fin de que nuestros lectores puedan formarse cabal idea de su contenido e importancia.

En 1930 publicó el autor, para uso privado de sus discípulos de la Gregoriana, un manual de 390 páginas, en el que se propuso no construir un tratado completo de *Ecclesia*, sino exponer ordenada y sobriamente las tesis del programa para el examen de fin de curso. De ahí que las tesis simplemente se sucedan en él sin intercalar entre ellas los títulos que pudieran indicar las distintas partes que forman la contextura del tratado. Sin embargo, ya entonces dividió sus tesis en dos grupos, el uno apologetico, de la primera a la undécima, y el otro dogmático, de la duodécima hasta la última. En la parte apologetica añadía a cada tesis un *Escolio dogmático*, excepto las tesis segunda y undécima que carecen de él, y en la parte dogmática determinaba la calificación teológica de cada tesis, a excepción de las tesis doce, quince y dieciséis. Después de formulada la tesis se sucedían constantemente una bibliografía sobria, las nociones y estado de la

cuestión, los adversarios, las pruebas y las objeciones. Eventualmente se añadan al fin algunos Escolios breves y oportunos.

Con estas características el manual de 1930 era un verdadero modelo de orden en la distribución de las tesis, de uniformidad en la contextura de cada una, de sobriedad en la exposición de la materia, de proporción en las partes integrantes, de claridad y solidez en la explicación de la doctrina, de penetración especulativa en los argumentos, de moderación en el trato de los demás autores católicos y de forma y nervio dialéctico en la solución de las objeciones. De ahí la aceptación que obtuvo para texto de Seminarios clericales.

De la obra definitiva tenemos a la vista la edición de 1950 del tomo primero, y del segundo la que acaba de salir en 1954. El mismo autor nos las ofrece como ediciones ampliadas de su manual del 1930. Haciendo la comparación con él observamos que el tomo primero corresponde a lo que en el manual consideraba el autor como parte apologética, y el segundo, a la parte en que al argumento histórico añadía la prueba también dogmática. Las tesis son en su formulación exactamente las mismas del manual, y se suceden también sin solución de continuidad en el texto, como las de su programa de examen. Si prescindimos de los numerosos segmentos que, más que incorporarse, se intercalan en las tesis o se les añaden en forma de Escolios, la concepción y doctrina eclesiológica del autor es la misma, pero completada, mejorada y ampliada en bastantes de sus tesis, aunque no faltan algunas, como, por ejemplo, la 22, que están en todo o en su mayor parte sencillamente transcritas a la letra del manual. Oportunamente añadió la tesis 20 y 21, sobre la Tradición y sus criterios, que sensiblemente faltaban en el manual; pero suprimió de su lugar, para tratarlas después, las tesis de Cuerpo Místico y sus miembros, que ahora se echan de menos antes de las tesis 22 y 23.

Prescindiendo, pues, de todos los aditamentos e interpolaciones, de que hablaremos después, se puede decir en general que las tesis y su desarrollo conservan en la obra definitiva las mismas características de orden, claridad, proporción y nervio que hemos alabado en las del manual, aunque con el quebranto, verdaderamente sensible, de haber suprimido en todas las tesis del segundo tomo, excepto en dos, las calificaciones dogmáticas y las objeciones, que normal y útilmente se hallaban en las correspondientes del manual.

*En cuanto a la forma*, hallamos bastantes diferencias entre los dos tomos de la obra definitiva. En primer lugar salta a la vista la falta de variedad de tipos de letra en el segundo tomo, que le da un tono de monotonía y carencia de distinción entre lo principal y lo más accesorio o discutible, variedad que con agrado se nos ofrece en el primer tomo. La división del primer tomo se hace en secciones, cuyos títulos, indicados por el autor en la introducción, aunque es lástima que no se intercalen en el texto, pero al menos van en cabeza de página, especifi-

cando el contenido de las subdivisiones dentro de cada sección, y así la parte apologética consta de cuatro secciones *De regno Dei*: 1.<sup>a</sup>, *annuntiatio*; 2.<sup>a</sup>, *instituto*; 3.<sup>a</sup>, *constituto*; 4.<sup>a</sup>, *realizato*. En cambio, en el segundo tomo, aunque pudo haber continuado la división, un tanto artificiosa, del *Regnum Dei* en secciones, vemos con sorpresa que introduce un nuevo tipo de división en *Tratados*, que son también cuatro: *De Episcopatu*, *De Magisterio*, *De Traditione*, *De Corpore Christi Mystico*, suprimiendo además totalmente los títulos de cabeza de página, con lo cual rompe visiblemente la unidad de concepción y la continuidad en la forma de la misma obra.

No acertamos a ver por qué deja para el segundo tomo el tratado *de Episcopatu*, siendo así que lo desarrolla con método casi exclusivamente apologético. Lo natural y lógico hubiera sido incorporarlo a la sección de *Regno constituto* del primer tomo, porque así como en esa sección incluye el Primado del sucesor de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles, por la misma razón debiera incluirse también en ella el Episcopado de los sucesores de los Apóstoles, que son parte integral y esencial de la Constitución de la Iglesia o del «Regno constituto».

Otra diferencia notable entre el primero y el segundo tomo consiste en que en el primero añade al fin de cada tesis, excepto en la 9 y 13, su correspondiente, interesante e instructiva *Nota bibliográfica*, mientras que en el segundo la omite. Lo cual, en una obra destinada directamente para el uso de los alumnos universitarios, nos parece una deficiencia muy sensible. Al estudiante de esa categoría se le debe hacer viable lo más posible el acceso a las fuentes y a los instrumentos de trabajo que emplea su profesor a fin de que se forme científicamente, aprendiendo a controlar y comprobar por sí mismo los asertos más importantes de las enseñanzas que recibe.

Otra variedad de forma entre los dos tomos está en que la referencia dentro del mismo texto a los autores y fuentes de que el autor se vale, es normal y bastante uniforme en el primero. En cambio, en el segundo, esa referencia nos parece muy escasa en cuanto a los autores y desagradablemente varía e imprecisa respecto a las fuentes. Por ejemplo, los Enquiridios de Denzinger y Rouët los cita de varias formas, y a los Padres y Pontífices los hallamos aducidos unas veces por solos sus nombres, otras por el nombre y el título de la obra, otras por el nombre, la obra, el libro y el capítulo de ella y otras, finalmente, añade además el tomo y la columna de Migne o Mansi. (Cf. t. II, pp. 14-17, 37, 45, 110 s., 127-131, 143, 163, 190, 198, 208, 210-216, 220, 271 s., etcétera.) Hay bastantes erratas en algunos textos griegos (t. I, pp. 227-29, 234; II, p. 559).

En cuanto a la forma, el tomo segundo tiene bastantes deficiencias y resulta bastante inferior al primero, respecto al cual nos hace la impresión de una obra a la que el autor no ha tenido tiempo de poner su última mano. Tal impresión la comprueban además los dos índices alfabéticos tan incompletos, la falta sensible de un índice escriturístico

y el que al fin del tomo, después de todos los índices, nos da una bibliografía sobre el Cuerpo Místico enteramente fuera de su lugar.

Las indicaciones que hemos hecho relativas a la forma responden al deseo de cooperar de nuestra parte al mejoramiento de la obra. Con el mismo propósito nos vamos a permitir indicar algunas cosillas que nos han ido ocurriendo respecto al contenido, por si el autor juzga conveniente tenerlas en cuenta para ediciones sucesivas que esperamos ha de tener su tratado.

En la tesis 4, el argumento, tomado de Mat 16, 18-19, y Jo 10, 16 (pp. 73-74), parece necesitar una más profunda elaboración en este lugar, para que aparezca claramente que ése es, efectivamente, el sentido de las dos comparaciones en la mente de Cristo.

En la tesis 6, los argumentos tercero y quinto (p. 150) parecen suponer metódicamente probadas, respectivamente, las tesis del Primado y de la necesidad de la Iglesia, que el autor trata después en las tesis 8 y 23. Y la razón teológica (p. 164) supone probado el fin de la Iglesia, de que trata la tesis 22 del autor.

En las tesis 7 y 8 prueba muy bien el autor que Cristo confió a los Apóstoles y a Pedro el Gobierno supremo de la Iglesia; pero que esa potestad sea *propiamente de jurisdicción*, ¿no supone probado el Escolio tercero de la tesis 22, en el que deduce que la Iglesia es sociedad *perfecta*? Además, las tesis, tan fundamentales en su Eclesiología, cuales son la divina institución del *Colegio* apostólico en cuanto tal y la perpetuidad de la Jerarquía, las reduce a dos exiguos Escolios, el tercero y el quinto (pp. 119 y 203), que nos parecen insuficientes. En particular respecto a la Jerarquía, una cosa es la garantía divina de perpetuidad para el ejercicio del Magisterio, del Sacerdocio y del Régimen y otra el modo de designar a las personas que los han de ejercer; si por institución divina esa designación ha de ser perpetuamente jerárquica y no comunitaria, es necesario probarlo; de lo contrario, queda sin demostrar *la perpetuidad de la Jerarquía* en cuanto tal, como nos parece que ocurre en la obra del Padre Zapelena.

En la tesis 10 le hubiéramos agradecido que desarrollara en forma de tesis el importante Escolio 2 (p. 387) sobre la naturaleza y amplitud del Primado. Tanto más cuanto que el mismo autor advierte oportunamente que puede muy bien demostrarse con método puramente apologetico.

Antes de la tesis 11, de la Unidad y Catolicidad, creemos necesario probar expresamente la *Unicidad* de la verdadera Iglesia; no sólo en contra del error básico y primordial del actual movimiento Ecu-menista, sino también porque no pocas sectas cristianas poseen o pretenden poseer en nuestros días cierta unidad y cierta catolicidad, y por eso, si no se supone probada la *unicidad*, resulta difícil demostrar eficazmente contra ellos que de ninguna manera son la verdadera Igle-

sia de Cristo. Del argumento del V. T. para probar la Catolicidad (p. 412), sin duda convincente si se desarrolla dogmáticamente, cabe dudar si lo será también apologéticamente.

En la tesis 12, la prueba indirecta, como corolario de la tesis 6.<sup>a</sup> (p. 430) (el autor pone 5.<sup>a</sup>: olvida que en la edición cuarta del primer tomo intercaló una nueva tesis después de la 4.<sup>a</sup>), sería eficaz en el caso de que hubiera probado, como hemos advertido, la perpetuidad de la Jerarquía en cuanto tal, que no hace más que enunciarla (p. 203). El Escolio 4, con la prueba según la llamada *Via empirica*, hubiéramos preferido que lo desarrollara en forma de tesis.

*El tomo segundo* necesita al principio una introducción, aunque no fuera más que para dar razón de la nueva división en tratados. Nos habla de que los Obispos suceden a los Apóstoles en la potestad de Orden plena y perfectamente, y no así en las de Magisterio y Régimen (p. 9 s.). ¿No sería oportuno fundamentar adecuadamente esta verdad? Su importancia es grande y merece mayor atención.

La tesis 14 de los Obispos basa sus pruebas en dos como pilares imprescindibles, que son: la institución divina del Colegio apostólico como Colegio y la perpetuidad de la Jerarquía en cuanto tal, verdades ambas que, a nuestro entender, el autor no ha demostrado suficientemente. Además, en toda la tesis nos parece que no queda bastante asegurada la prueba de la institución divina del *Episcopado*, en cuanto distinto del simple *Sacerdocio*. Y en particular los pasajes del Florentino y Tridentino en que se funda (p. 17 s.), no parece que valgan para probar que los Obispos sean sucesores de los Apóstoles en las potestades de Magisterio y Régimen, pues hablan tan sólo del poder sacerdotal, en el que también los Presbíteros son sucesores de los Apóstoles, según el Tridentino (Denz. 957, 958). Sobre el carácter *monárquico* del Episcopado, se muestra demasiado pesimista, diciendo que «históricamente sólo hay indicios que sugieren su origen divino, y dogmáticamente son pocos y no muy claros los documentos que de algún modo rozan el tema» (pp. 42, 45). Entre esa afirmación minimista y la demasiado optimista de 1930 (p. 239) nos parece que se puede hallar un término medio. Ya hemos dicho que esta tesis 14 debiera incluirse en la sección tercera del tomo primero; en cambio, la tesis 15 pudo muy bien dejarse a los canonistas, por su carácter eminentemente jurista en sí y en el modo como la expone el autor. Bastaba un breve Escolio que informara al lector del problema y de su solución, para atender a otros temas más urgentes en Ecclesiología.

En la tesis 16, refiriéndose en el argumento segundo al texto de San Juan 20, 21 (p. 125), dice el autor que Cristo comunicó al Colegio apostólico una misión *semejante* (*missionem similem*) a la que El había recibido del Padre. No creemos que eso baste para dar el verdadero sentido de las palabras de Cristo, sino el que reiteradamente inculca León XIII en la Encíclica «*Satis cognitum*» (*idem munus*

idemque mandatum). Los poderes *mesiánicos* no pertenecen a aquella *potestas auctoritatis* que Cristo tenía en cuanto Dios, y que, por tanto, era incomunicable a los hombres, como enseña Santo Tomás, sino son las potestades que poseía en cuanto hombre, las cuales podía comunicárnoslas para que las ejerciésemos por ministerial participación (3 q. 64 a. 4). El argumento derivado de Mac 16, 15 s. para probar la infalibilidad (p. 135) necesita que se pruebe la mayor, o sea la exigencia del asentimiento, no sólo obligatorio *sub gravi*, sino además absoluto e irrevocable. El otro argumento, deducido de Mat 28, 18 s. (p. 136), no nos dice el autor si lo propone suponiendo probada la divinidad de Cristo o no, pues de ello puede depender su eficacia. Finalmente, el argumento de razón, tomado de la indefectibilidad de la Iglesia en la doctrina apostólica, tal vez por sí solo no baste para inferir que haya de haber un Magisterio externo infalible, dado que Dios puede obtener ese efecto de otro modo; por ejemplo, mediante el auxilio con que asiste a todos los miembros de su Iglesia.

Después de la tesis 18 echamos de menos otra, muy importante, sobre la autoridad de las decisiones del Magisterio *auténtico no infalible*, y sobre el asentimiento mental que les es debido. Anteriormente (p. 136) había prometido tratar de esto, pero no vemos que haya cumplido su promesa. Esto es tanto más sensible cuanto que las necesidades del presente han obligado a insistir sobre el particular en la Encíclica «*Humani generis*» y en otros documentos pontificios posteriores.

En el *tratado de la Tradición* creemos que falta al principio la tesis sobre el término de la revelación pública con los Apóstoles. El mismo autor advirtió anteriormente (t. I, p. 425) que la apostolicidad de la doctrina supone que la revelación ha sido cerrada con los Apóstoles. Pues la tesis de la Tradición presupone la misma verdad ya demostrada, que a principios de siglo la negaron los «modernistas» y en nuestros días la ponen en duda con varios pretextos algunos de los autores a que alude la «*Humani generis*».

Las tesis 22 y 23, sobre el fin y la necesidad de la Iglesia, no acertamos a ver por qué el autor las incluye en el tratado *De Traditione*. Con las tesis del Cuerpo Místico y de sus miembros, que las precedían en el manual de 1930 y de las que intrínsecamente dependen, podían formar un nuevo tratado. Dado que el autor desarrolló en un amplio tratado del Cuerpo Místico las dos tesis omitidas, mejor tal vez sería incorporar también a ese tratado las tesis 22 y 23. En cambio, después de la tesis 21, en que trata de la autoridad de los Santos Padres y de los Teólogos, creemos que hubiera estado muy bien un escolio sobre la autoridad doctrinal en la Iglesia del Doctor Común Santo Tomás de Aquino. Finalmente, el Escolio sobre *la Iglesia, sociedad perfecta* (p. 307) debiera desarrollarse en una tesis.

Refiriéndonos taxativamente, como lo hemos hecho hasta ahora, a las tesis nucleares del tratado y su contenido, el Padre Zapelena nos ofrece sustancialmente las mismas de 1930. De la Eclesiología del movimiento Ecumenista, tan en boga y tan fecundo en producciones sobre la materia, se contenta con unas breves referencias a las Asambleas de 1925 y 1927; de las ideas eclesiológicas de la Teología dialéctica de Barth y Brunner, de tanta actualidad y tan influyentes en el mundo protestante, nada dice; de la monumental Eclesiología de Journet no se fija más que en dos puntos de menor importancia y para refutarle; de las estadísticas relativas a las diversas confesiones cristianas y a las Misiones católicas, reproduce en 1950 las de 1930 y 1934. Nada le ocurre decir del problema del progreso dogmático ni de la legitimidad y valor de las conclusiones teológicas, temas tan candentes desde 1938, en que se planteó el llamado «Problema teológico» y surgió la «Nueva Teología», poniendo en contingencia el valor absoluto de las enseñanzas magisteriales de la misma Iglesia.

Anotamos un desliz en las tesis de los Santos Padres, cuando dice: «Concilium Ephesinum actione I statuit: «Divinitus placuit...». Si el autor hubiera verificado la cita que aduce de Mansi IV, 1183, vería que esas palabras no se hallan en las Actas del Efesino. Tal vez sean de Vicente de Lerins, como parece haberlo demostrado, hace diez años, una nota de la revista «Estud. Ecles.» 19 (1945) 381-386.

Sobre el método, de que tanto se habla en Eclesiología, nos dice en el Prefacio (t. I, p. III) que su tratado consta de dos partes, la una Apologética, que procede *via critica* o histórico-filosófica, la otra Dogmática, que procede *via auctoritatis*. Sin embargo, de hecho, nos ofrece un tratado dividido en tres partes: la una *Apologética* (t. I), la otra *Apologético-dogmática* (t. II, de Episcopatu, de Magisterio, de Traditione) y la tercera *Dogmática* (de Corpore Christi Mystico, t. II, p. 329-604). Al comienzo del tomo segundo falta la introducción que nos explicara el motivo de la parte *mixta*, como vemos que la pone al comienzo de la parte dogmática (p. 331-340).

Esa mezcla de métodos de la parte *mixta* nos parece metódica y pedagógicamente desaconsejable. Además, en la primera introducción de la obra observa rectamente que la demostración dogmática procede *via auctoritatis* tanto de Dios, que revela, como de la Iglesia, que enseña infaliblemente. Siendo esto así, ¿cómo deja para la parte *mixta* el tratado *de Magisterio*? En buen método parece que no se puede argüir dogmáticamente antes de haber probado la divina institución del Magisterio infalible. Esta dificultad no se la plantea el autor hasta después de haber probado dogmáticamente la institución divina del Magisterio (t. II, p. 145). Responde, que la infalibilidad ya la dedujo en la parte apologética como secuela de la indefectibilidad de la Iglesia (t. I, p. 167). No dudamos de que se pudiera haber demostrado la infalibilidad después de la indefectibilidad de la Iglesia; pero el

autor se limita a insinuar la deducción de verdad tan importante en un exiguo Escolio. Pero además, de la indefectibilidad de la Iglesia, antes de haber probado la institución del Magisterio, no se deduce propiamente más que la indefectibilidad en la doctrina, la cual puede ser garantizada por Dios, lo mismo que la de la Iglesia, por su asistencia directa a la comunidad de los fieles, sin necesidad de otra garantía vinculada a un magisterio externo. La institución divina del Magisterio jerárquico, al cual quiso Dios vincular la indefectibilidad en la doctrina, depende de su voluntad libérrima y creemos que es necesario probarla positivamente. Finalmente, aun supuesta la prueba apologética de la infalibilidad de la Iglesia a base de su indefectibilidad, para argumentar dogmáticamente, el Padre Zapelena aduce documentos concretos de Papas y de Concilios infalibles; lo cual supone haber probado, no sólo la infalibilidad de la Iglesia en general, sino además que los órganos de esa infalibilidad son los Papas y los Concilios. La demostración dogmática supone ya probadas las tesis principales del tratado de *Magisterio*.

Por otra parte, en el Prefacio del primer tomo advierte rectamente que el método dogmático procede *via auctoritatis* tanto de Dios, que revela, como de la Iglesia, que enseña infaliblemente. Sin embargo, en la parte mixta la prueba dogmática la reduce a transcribir algunos testimonios de Papas y de Concilios que tratan de la materia: como si la prueba dogmática *ex Scriptura et Traditione* no fuera distinta de la prueba apologética deducida de los libros canónicos y de los monumentos de la Tradición como de fuentes históricas. Creemos que el oficio propio del teólogo dogmático es hacer ver cómo la doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes de la divina revelación, conforme a la advertencia que con Pío IX nos hace Pío XII en la «*Humani generis*».

Hasta aquí nos hemos limitado a las observaciones que nos ha sugerido la lectura de lo que constituye la contextura sustancial del tratado, prescindiendo de lo que al principio hemos llamado *interpolaciones* o *aditamentos*.

Como *aditamentos* consideramos sobre todo la tesis quinta, sobre el tiempo en que Cristo instituyó la Iglesia (t. I, p. 86-141), y el tratado del Cuerpo Místico (t. II, p. 331-598). La tesis quinta nos parece que está enteramente fuera de su lugar en la parte apologética, tanto por su constitución interna como por su índole eminentemente dogmática. Dada la íntima conexión que su contenido tiene con las cuestiones que el autor desarrolla en el tratado del Cuerpo Místico, creemos que debiera incorporarse a él como a su propio lugar.

Llamamos *interpolaciones*, en el tomo I: *a*) las objeciones a la tesis del Escatologismo (p. 11-30), *b*) el Escolio primero de la tesis 7 sobre el orden jerárquico y carismático en la primitiva Iglesia, *c*) la polémica con Wilmers y Lercher en la tesis 10 (p. 276-278), *d*) las

prolijas disquisiciones sobre los testimonios a favor del Primado Romano, de Clemente, Ignacio, Ireneo, Cipriano y el Calcedonense (p. 279-308, 313-343, 360-367), e) las polémicas con católicos sobre la eficacia de la demostración ex Notis (p. 471-506); en el tomo II: a) en la tesis de los Obispos el minucioso análisis del testimonio de Clemente, b) la elucubración sobre la valoración del Act 20-28 en el Tridentino y Vaticano (p. 55-71), c) la difusa ponderación del sentir de San Jerónimo sobre los Obispos (p. 71-94), d) la polémica de la tesis 16 sobre la distinción de las potestades de Magisterio y Régimen (p. 151-171), e) la controversia en la tesis 20 sobre las relaciones entre la Tradición y el Magisterio (p. 275-283). En conjunto, resulta la considerable cantidad de unas 530 páginas de aditamentos e interpolaciones.

En general, estos enclaves, por su extensión desmesurada, por su minuciosidad excesiva y por su tono muchas veces exageradamente polémico, rompen la unidad y proporción del tratado, turban la serenidad de la exposición objetiva, y en lugar de favorecerla, perjudican bastante a la obra tanto metódica como pedagógicamente. La desproporción salta a la vista. Por ejemplo: la tesis sobre el Escatologismo se reduce a ocho páginas de letra corriente, mientras que las objeciones ocupan 18 páginas de letra menuda, que equivalen a unas 30 de letra ordinaria. Al lado de la tesis cuarta, en la que se expone la cuestión trascendental de la institución de la Iglesia en 12 páginas, vienen las 55 páginas de la tesis quinta sobre la cuestión discutible y adjetiva del momento en que Cristo instituyó la Iglesia. La tesis del Primado Romano, ya demasiado extensa con sus 45 páginas sin los enclaves, con ellos alcanza la extensión desmesurada de 120 páginas. Algo semejante ocurre en otras tesis, como por ejemplo en la del Episcopado.

Estos estudios están sin duda hechos por el autor, no para sus clases ordinarias de Ecclesia, sino para los cursillos de especialización de los Doctorandos en la Facultad teológica. Son trabajos, muchos de ellos, de verdadero valor y suponen un esfuerzo personal considerable; por eso creemos que estarían bien para publicados en artículos de revistas o en un volumen aparte de *Cuestiones selectas o disputadas*. Desde luego, el tratadito del Cuerpo Místico debiera publicarse aparte, incorporando a él la tesis quinta. De los enclaves restantes, en el tratado *De Ecclesia* sólo cabría admitir, como breves Escolios, los resúmenes o resultados, incorporados accidentalmente a las tesis respectivas, pero depurados del tono polémico exagerado.

En las disquisiciones de índole positiva, el autor, de temperamento prevalentemente especulativo y polémico no acierta a guardar aquella sobria moderación necesaria para hacer que los textos hablen por sí mismos. Antes al contrario les somete a un examen dialéctico excesivo, y obsesionado por su *status quaestionis*, no advierte que el de los

autores que analiza es a veces distinto; y así hace tal vez callar, decir o negar a los autores lo que a él le conviene.

En las polémicas, no es el P. Zapelena de esos investigadores que, ávidos de hallar solución a sus problemas, saben buscarla en diálogo amigable con sus colegas. Sus controversias tienen algo de aquella *Crisis et obiurgatio* con que califica su refutación de Morel (t. 2, p. 359). Su ideal es dar al interlocutor, que no piensa como él, una respuesta que no tenga réplica, demostrándole que en nada de lo que dice tiene razón. Olvida que entre hombres nada hay que no tenga réplica y que las polémicas de esa índole *inter domesticos fidei* arrastran siglos de existencia infecunda y poco edificante.

Algunos ejemplos de polémica frustrada. Supone que Lercher funda la prueba del Primado Romano sobre el hecho del martirio y del Episcopado de Pedro en Roma, y en tal supuesto procede la crítica de Zapelena (t. I, p. 276). Pero no advierte que Lercher no pretende probar el Primado Romano en la tesis 32, como parece suponer Zapelena, sino lo prueba en la tesis 31 con entera independencia del martirio y Episcopado romanos de Pedro, y así lo advierte expresamente al comienzo de la tesis 32, n. 367. Una vez demostrado ya el Primado en la tesis anterior, prueba en la tesis 32 históricamente los hechos del Episcopado y martirio romanos de Pedro; de lo cual deduce rectamente, no la prueba, sino una mera confirmación del Primado de los sucesores de Pedro en Roma.

Otro ejemplo semejante se halla en la polémica sobre la distinción entre la Tradición y el Magisterio (t. 2, p. 275). A base de la noción más *genérica* de fuente de la revelación, multiplica los argumentos para probar que el Magisterio se puede llamar y es también verdadera fuente de Revelación. No advierte que eso nadie se lo pone en duda, y que de lo que se trata propiamente es de explicar el sentido de la neta distinción que el Tridentino, el Vaticano y la «*Humani generis*» hacen entre el Magisterio y las fuentes de la Revelación. Muy bien vió esta distinción su colega el P. Filograssi, y certeramente la expresó en la introducción a su tratado *De Eucharistia* (ed. 1953, p. 18). De paso nos permitimos indicar que en esta tesis de la Tradición hallamos algunas inexactitudes. Parece que el autor ha pasado por alto los problemas que encierra la noción misma de Tradición, problemas que, como recentísimamente lo ha puesto de relieve O. Mueller, vienen siendo la tortura de los mejores teólogos desde mediados del siglo pasado, y que de nuevo han puesto de actualidad la «*Humani generis*» y la «*Munificentissimus*».

Dejamos para otra ocasión el valorar en lo que se merece el Escolio sobre la distinción de las potestades eclesiásticas (t. 2, p. 151-171). Nos limitamos a observar ahora que su adversario no *impugna* la división bipartita, como falsamente le achaca Zapelena. Una misma materia se puede considerar desde distintos puntos de vista, y así se

pueden hacer divisiones sistemáticas distintas de ella. Tal ocurre con las potestades de la Iglesia, que se clasifican rectamente en dos divisiones sistemáticas, la bipartita y la tripartita. Pero de los libros neotestamentarios brota tan directa y espontáneamente la tripartita, que por eso es *teológicamente* la preferible, la que prefieren las Encíclicas dogmáticas «Satis cognitum» y «Mystici Corporis», y la que hasta el mismo Zapelena, que tan raras veces usa la bipartita, espontáneamente emplea con mucha frecuencia, cuando sin prevenciones sistemáticas escribe bajo la impresión de las mismas fuentes (véase t. 2, pp. 9, 10, 11, 21, 32, 125, 285, 301, 317, 376, 399, 522, 523, 532, 589). Lo que sorprende es que al fin reconoce: «Retinenda quoque est tripartita divisio hoc sensu intellecta, quod adsunt in Ecclesia tres potestates specifice diversae; potestas nempe ordinis, magisterii, regiminis» (p. 170), que es precisamente la tesis de su presunto adversario. Tal vez su labor de crítica negativa no obedezca más que al falso supuesto de creer que *su* estado de la cuestión es *el* estado de la cuestión.

En el tratado *del Cuerpo Místico* (t. 2, p. 331-598) se contiene un trabajo considerable de análisis y crítica, que significa una aportación muy digna de tenerse en cuenta. Sin ser un tratado completo sobre la materia, en él se estudian algunos de los puntos cardinales del Cuerpo Místico, cuales son: su sentido único en la revelación, sus miembros, su coextensión con la Iglesia Romana Católica, su salvador, cabeza y vivificador, que es Cristo; su alma, que es el Espíritu Santo, y nuestra solidaridad con Cristo en el Cuerpo Místico. El último capítulo (p. 553-597) es de polémica con los PP. Sauras, O. P., y Bover, S. I., en que aparece poco «pronto a salvar la proposición del prójimo».

Se trata manifiestamente de un cursillo de especialización. Aunque lo llama dogmático, sin embargo, por el método y por la finalidad principal de reproducir el pensamiento de San Pablo, que repetidas veces inculca el autor, nos parece más bien un estudio de Teología bíblica, mezclado de teología polémica, que lo invade casi por completo. En la forma difiere radicalmente de todo el resto de la obra, por no haberlo compuesto en forma de tesis. Por todas estas razones debiera haberlo publicado aparte, incorporando a él la tesis quinta, como otro capítulo con el título correspondiente, que pudiera ser *De natiuitate Corporis Mystici*, por la íntima relación del contenido de esa tesis a este tratado, como indicamos anteriormente.

Dice el autor que la obra de su colega el P. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, «contiene la preparación próxima, casi diría el pre-nuncio de la gran Encíclica Mystici Corporis» (p. 340). Efectivamente, la coincidencia de la doctrina del P. Tromp con la de la Encíclica es manifiesta, y la ponen aún más de relieve las notas, a modo de comentario, con que el P. Tromp editó la Encíclica (*Textus et Documenta*, Series theologica, 26). Por eso sorprende tanto más la diversidad de

opiniones entre los dos colegas, que se advierte a lo largo de casi todo el tratado, aunque el P. Zapelena evita en lo posible nombrar a su adversario y se esfuerza por interpretar a su favor la «*Mystici Corporis*».

El punto de arranque del disidio se halla ya en la tesis quinta, en la que el autor no admite plenamente, sin sus distingos y subdistingos, la afirmación de la Encíclica que dice: «El divino Redentor comenzó la edificación del templo místico de la Iglesia cuando con su predicación expuso sus enseñanzas; la consumó cuando pendió de la cruz glorificado, y finalmente la manifestó y promulgó cuando de manera visible envió el Espíritu paráclito sobre sus discípulos» (Ed. de Tromp, n. 25). El P. Zapelena defiende que *la consumación* no fué antes de conferir el Primado a Pedro, ni antes de ser instituidos todos y cada uno de los Sacramentos, ni antes de enviar el Espíritu vivificador; cosas todas que no ocurrieron, según él, sino después de la resurrección del Señor; luego no en la Cruz, sino el día de Pentecostés, quedó al fin *consumada* la edificación de la Iglesia (t. I, p. 125). Y se esfuerza por hacer ver que no va contra Pío XII.

Intimamente relacionado con la misma tesis está el capítulo 2 del tratado del C. M., en donde se ve el empeño de destacar e inculcar la virtud justificante y santificadora de la resurrección y glorificación de Cristo a la diestra del Padre. Según Zapelena, de tal manera son causa eficiente e inmediata de nuestra justificación, que «la muerte de Cristo no basta para la plena vivificación del género humano, sino que se requiere la resurrección y subsiguiente glorificación de Cristo cabeza» (t. 2, p. 417). A ser verdad este sentido exclusivo, cabría preguntar si los Apóstoles en la comunión de la noche de la última cena y el buen ladrón el día de la crucifixión no fueron plenamente vivificados por Cristo.

Al mismo fin va dirigido el capítulo tercero en que trata de *Cristo glorificado Cabeza del Cuerpo Místico*. Sobre este punto el P. Zapelena menciona como opiniones libres tres principales (p. 426). La primera dice que *el título próximo* de la Capitalidad de Cristo es la Encarnación; la segunda enseña que es en parte la Encarnación y en parte la pasión y muerte en la Cruz; la tercera, «familiar a los tratadistas de Teología bíblica», defiende que es la resurrección y glorificación de Cristo en el cielo. En consonancia con la índole teológico-bíblica que, como hemos dicho, prevalece en este tratado, el autor adopta como única aceptable la tercera. Pero lo más grave es que de la segunda confiesa que es la sentencia de la «*Mystici Corporis*», aduciendo varios pasajes de la Encíclica que lo comprueban. Entre ellos cita también aquel que dice: «Con su muerte, nuestro Salvador fué hecho, *en el pleno e íntegro sentido de la palabra*, Cabeza de la Iglesia» (n. 30 cf., n. 29); pasaje que nos parece muy difícil de interpretar para aquellos que, como Zapelena, adoptan en sentido *exclu-*

sivo la tercera opinión. No podemos ocultar nuestra sorpresa al ver que el autor propone como doctrina meramente opinable y menos probable que la suya, la que *data opera* enseña el Magisterio en una Encíclica dogmática. Parece creerse eximido de seguir aquella recomendación hecha en la «*Humani generis*» y renovada recientemente en la Alocución «*Si diligis*», que dice: «*sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet*» (AAS 42, p. 567; 46, p. 316). Sin duda olvida que «cuando los Sumos Pontífices, en una materia hasta entonces controvertida *data opera sententiam ferunt*, manifiestan a todos que aquello ya no se puede considerar como una cuestión libremente discutible entre los teólogos» (AAS 52, 568). Si procediera como teólogo dogmático, preferiría sin duda la sentencia de la Encíclica, que no excluye nada de lo que hay de verdad en su sentencia, y que concuerda con la enseñada anteriormente por Pío XI (D 2194). Y la razón de esta preferencia para un teólogo dogmático está en que las enseñanzas del Magisterio auténtico recogen el contenido de *las dos fuentes* de la revelación, que constituyen la base total, más plena que la de los teólogos bíblicos, para conocer con toda perfección la verdad revelada.

Una finalidad semejante a la del capítulo tercero persigue el capítulo cuarto, en el que trata de demostrar que el dador del Espíritu al C. M. es *el Cristo glorificado y celeste* (p. 455). Sobre aquellas palabras de la «*Mystici Corporis*»: «La Iglesia ha sido enriquecida con aquella abundantísima comunicación del Espíritu, por la cual desde que «el Hijo del hombre» fué elevado y glorificado en su patíbulo de dolor, es divinamente ilustrada» (n. 30), el P. Tromp, admitiendo dos clarificaciones de Cristo, la de la Cruz y la de la resurrección, comenta: «La Encíclica distingue dos comunicaciones del Espíritu. La primera es aquella comunicación de gracia ubérrima, propia del Nuevo Testamento, cuyo punto de partida es la misma hora de la muerte de Cristo», y la segunda la del día de Pentecostés (§ 30 c). Zapelena, por el contrario, no admite más glorificación de Cristo que la que corresponde a su resurrección, ascensión y entronización celeste, y, apoyándose en numerosos pasajes de la Escritura y en citas de León XIII, concluye: «abiertamente queda *excluida* la sentencia contraria a la nuestra que afirma dos comunicaciones del Espíritu Santo, la una visible a los Apóstoles el día de Pentecostés, la otra invisible y copiosa, la propia del N. T., cuyo punto de arranque fué *la misma hora de la muerte de Cristo*» (p. 488 b). Aunque no le nombra, pero, por la coincidencia de las palabras que usa y por las últimas que subraya, se ve que a quien combate es al P. Tromp. ¿No contradice también a la «*Mystici Corporis*» el sentido *exclusivo* con que el P. Zapelena interpreta las fuentes? Nos duele sinceramente tener que decir que creemos que sí, y que el gran fallo de las disquisiciones suyas en esta materia es ese *exclusivismo*.

Sobre los miembros del C. M. enumera Zapelena nada menos que 18 distintas maneras de clasificarlos. Sentimos que haya omitido la mención de los principales patrocinadores de esas 18 sentencias. Atribuye esas diferencias a la noción de miembro «más o menos arbitraria que establecen los autores» (p. 341-344). El da también su noción de miembro un poco *a priori*. ¿No será la décimanona? El miembro de la Iglesia para él, en definitiva, es exclusivamente el bautizado, sometido al triple vínculo correspondiente a la triple potestad de la Iglesia. Defiende rectamente con la «*Mystici Corporis*» la coextensión del Cuerpo Místico con la Iglesia romano-católica, y polemiza implacablemente con Morel, aduciendo hasta once argumentos para demostrar que es del todo absurda, a su juicio, la opinión moreliana. Recoge a continuación los resultados del libro de Mitterrer, que cree ser irreconciliable la doctrina de Sto. Tomás con la de la «*Mystici Corporis*», añadiendo por su parte el P. Zapelena que además es opuesta a la doctrina de S. Pablo.

En todas estas polémicas da por supuesta el autor la doctrina que expone en un Escolio de *unicitate sensus C. M.* (p. 383-388); y de ahí que tenga por inadmisibile la distinción entre un concepto de Iglesia *sensu latiori* y otro *sensu strictiori*, que, sin peligro alguno de distinguir dos Iglesias, no dudan en admitir, con muchos otros autores, Sto. Tomás, Suárez, Tromp, Journet, Sauras, etc. Desde su posición exclusivista Zapelena los combate a todos (p. 372-378, 553-574). A nuestro entender, la doctrina de S. Pablo y de la «*Mystici Corporis*» no creemos que se hayan de entender en sentido tan exclusivo como las interpreta Zapelena, de modo que nada de verdad contenga la idea de la Iglesia *sensu latiori*, tan profundamente arraigada y extendida en la tradición de Padres y Teólogos, y tan oportunamente recogida en el Catecismo del Concilio de Trento (*Symboli art. 9 n. 14*).

Precisamente por ese su exclusivismo en este punto, incurre el autor en la audacia de censurar a la «*Mystici Corporis*» en el título del Escolio 2 (p. 381): «*De quodam loco difficili in Encyclica M. C.*» En otros pasajes de su obra llamar difícil a una doctrina equivale a calificarla eufemísticamente de equivocada. Pero en este caso llega hasta formular la insinuación de censura diciendo que «un pequeño defecto de coherencia lógica en un amplio y no perentorio documento no es absoluta y metafísicamente imposible». Su espíritu polémico le hace ver oposición de doctrina entre el n. 21 y los nn. 99 y 100 de la Encíclica. Si con Tromp, Journet y otros muchos teólogos reconociera el autor que la doctrina de S. Pablo y de la «*Mystici Corporis*» no excluye la idea de Iglesia *sensu latiori*, o de Iglesia *universal*, como la llama S. Gregorio M., advertiría a la luz del contexto que el Papa habla en el n. 21 de la Iglesia en sentido estricto, mientras que en los nn. 99 y 100 tiene en su mente aquella idea amplia de Iglesia en

la que se pueden considerar comprendidos los justos del A. T., las almas del purgatorio y todos aquellos que sólo pertenecen *voto* a la Iglesia; y así no había para qué insinuar esta solución como mera «sospecha» y en el último lugar.

Por análogas razones nos desagrada también el título del Escolio I (p. 378): «*De novitate formulae in Encyclica «Mystici Corporis»*. No vemos ni la novedad ni la fórmula. Al contrario, creemos que el Papa, siguiendo el ejemplo de los Padres del Vaticano, ha querido evitar la fórmula escolástica para expresar con otras palabras la doctrina común de la Iglesia sobre la necesidad de pertenecer a ella. Cuando dice: «*in Ecclesiae membris reapse ii soli annumerandi sunt*» (n. 21), el *reapse* se entiende naturalmente como lo explica el P. Tromp: «*id est re in oppositione ad voto*». Y más adelante (n. 101), hablando de los que pertenecen sólo en *voto* a la Iglesia, dice: «*in scio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinantur*». En donde en sentido obvio el *voto* es lo que los teólogos suelen llamar con otro nombre la *res vicaria*, por ejemplo, el acto de caridad, y el *in scio desiderio* es el deseo de pertenecer a la Iglesia Católico-Romana inconsciente o implícito en el mismo acto de caridad o en la *res vicaria*. El P. Zapelela junta el *in scio* con el *voto*, mientras que la Encíclica, con más exactitud, lo junta con el *desiderio*. Dice «*ordinantur ad mysticum Corpus*», porque con el *voto* junto con el deseo implícito no llegan a ser *re* de la Iglesia, pero se orientan para llegar a serlo. De esta suerte, sin violentar en lo más mínimo el texto, se ve que la Encíclica no hace más que expresar la doctrina común de la Iglesia.

Omitimos otras observaciones, que de buena gana hubiéramos hecho de palabra al autor. Su obra tiene ciertamente muchas cosas muy buenas, que sinceramente reconocemos y apreciamos. Pero con la misma sinceridad, si nos lo permite, nos atreveríamos a sugerir al estimado colega, que separe y publique aparte del tratado la materia de los cursillos de investigación, y sobre todo que, con espíritu más comprensivo, piense en el modo de revisar y corregir el exclusivismo polémico que, a nuestro entender, tanto desdora y perjudica su excelente obra.

JOAQUÍN SALAVERRI, S. J.