

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 14 - N.º 54

ABRIL 1935

T. 14 - FASC. 2

EL METODO DE ARGUMENTACION EN EL PROBLEMA DE LOS ORIGENES CRISTIANOS (*)

“La Teología de estos últimos tiempos se ha señalado por blanco, y en esto merece todos nuestros elogios, el poner en claro y desenvolver lo que no estaba sino en germen o quedaba oscuro en los escritos de los antiguos” (1). Dionisio Petavio, cuya es esta observación, fundador él de la *Teología positiva*, la hace fecundamente verdadera con el impulso que dió a la Teología moderna en los estudios positivos.

El problema que tenemos a la vista sobre los orígenes cristianos, como todos los de la Teología fundamental, es eminentemente histórico y positivo. He ahí por qué, en los umbrales de su exposición, es menester que adelantemos algunos principios sobre el carácter de la Metodología a que debe ajustarse, y los pecados que contra ella cometen los racionalistas en la presente controversia (2).

* Lección tenida en el Curso de Estudios Eclesiásticos de ampliación, en la cátedra: *Jerarquía y Tradición en la primitiva Iglesia*, de la Universidad Católica de verano. Santander, agosto, 1934.

(1) “...Est theologiae recentioris indoles, eo certe nomine commendanda, quod ea diducit, et evolvit, quae apud antiquos compressa, et involuta latebant”. DIONYSII PETAVII *Dogmata Theologica, De Incarnatione*, I. VI, c. 3, § 6; edición L. Vives, t. VI, París, 1867, p. 17.

(2) Sobre el método histórico, en general, véase FEDER, A. *Lehrbuch der geschichtlichen Methode*, Regensburg, 1924. Sus aplicaciones a la Teología Fundamental en los orígenes cristianos se exponen con mucha precisión y acierto en varios artículos de STAN. V. DUNIN-BORKOWSKI, S. I., *Methodologische Vorfragen zur urchristlichen Verfassungsgeschichte*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 28 (1904) 217-249; 29 (1905) 28-52; también, brevemente en DIECKMANN, H., *De Ecclesia*, I, Friburgo de Br. 1925, n. 14-16. Las mútuas relaciones entre la Teología y la crítica las expone muy atinadamente LÉONCE DE GRANDMAISON, *Théologiens scholastiques et théologiens critiques*, en *Etudes*, 74 (1898) 26-43. Ultimamente A. EHRHARD define la posición del investigador católico en la primera de sus tres conferencias *Urchristentum und Katholicismus*, Lucerna, 1926, 16-25.

I.

Todo lo que sea aprovechar los resultados de la exégesis escriturística y estudios patristicos, reunir las conclusiones de la historia eclesiástica, en particular de la historia de los dogmas, precisar las prescripciones del magisterio eclesiástico, encuadrando su valor y midiendo su transcendencia, seguir las trayectorias de una doctrina a través de teólogos y escuelas para valorar con exactitud su alcance, todo esto, fusionado en un estudio de síntesis luminosa y presentado como base segura y materiales preciosos a la teología escolástica, es teología positiva (3).

En sus relaciones con la escolástica, puede la teología positiva describirse gráficamente, diciendo que ella hace el inventario del dogma en la historia de la revelación; mientras que la escolástica planea y realiza con esos materiales allegados un edificio armónico y acabado: el sistema teológico. Aquella avanza, ésta construye; la primera triunfa por la extensión y la crítica, la segunda domina en la

(3) Dicho sea de paso y a título de curiosidad. La primera expresión equivalente del término *Teología positiva*, que aparece en la historia, la señala el P. Fernando Cavallera en una de las prescripciones de San Ignacio de Loyola en el libro de los *Ejercicios Espirituales*. La II regla *para sentir con la Iglesia* dice así: "Alabar la *doctrina positiva* y escolástica; porque así como es más propio de los Doctores positivos, así como de San Hierónimo, San Agustín y de San Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Señor; así es más propio de los Escolásticos, así como de Santo Tomás, San Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna; y para más impugnar y declarar todos errores, y todas falacias; porque los Doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Escritura, y de los positivos y santos Doctores; más aún, siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los Concilios, Cánones y Constituciones de nuestra sancta Madre Iglesia." Con razón observa el sabio Profesor de Teología positiva del Instituto Católico de Toulouse, que esta precisión de términos induce a creer que tal era la doctrina corriente en los medios teológicos de la primera mitad del siglo XVI, principalmente en París, donde San Ignacio estudiaba. Véase el excelente estudio *La Théologie positive*, en *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, XXVI (1925) 20-42, así como el similar que le había precedido 15 años antes, del mismo autor, *La Théologie historique*, ib. II (1910) 426-434.

síntesis y en profundidad; la una sirve el dato nuevo y el descubrimiento del hecho; la otra lo ilumina e interpreta.

Ambos métodos son necesarios en el estudio del dogma cristiano. La revelación, punto de partida de toda teología, es un hecho histórico, realizado en la escritura o la tradición. Y el depósito revelado, entregado a la Iglesia, para su conservación activa, entra de lleno, por el mismo caso, en el cauce de la historia. Y he ahí al elemento histórico envolviendo y empapando a todo el caudal revelado; las enunciaciones divinas vaciadas en la pobreza de nuestros moldes humanos y encomendadas a los hombres como una caja de valores, que diría S. Ireneo (4), para ser transmitida de mano en mano, según la frase sagrada que había de canonizar el Tridentino (5). La historia, en su curso transecular tiene las llaves de ese tesoro.

En nuestros días la necesidad de estos estudios históricos es más urgente por mil razones de orden externo. Hoy se estudia con avidez el aspecto histórico y positivo de las cuestiones, para la investigación exacta y metódica de la génesis, del desarrollo y del encadenamiento de las doctrinas.

Tal vez se tilde este gusto de exagerado. Pero su corriente es arrolladora. Hay que pasar por él. Es una necesidad del saber moderno; un ambiente que se respira; una moda, si se quiere. Pero escapar a su servidumbre es imposible. Casi toda la investigación teológica moderna se reduce a la historia del dogma, en el vasto sentido de esta palabra; es a saber, el estudio crítico de las bases de la revelación y de las concepciones de los teólogos construídas sobre ese fundamento o el sentir de los fieles de todos los tiempos según sus normas.

No hay más que ver los programas de las universidades, lo que priva en su cuadros de estudio, las tesis que coronan al fin de sus cursos, los libros que se publican, las firmas que consagra su crítica. Y esto es solamente un manómetro de la vida latente que allí hierve. No seguir ese movimiento, aparte del perjuicio interno causado a la misma teología escolástica, por el divorcio entre la teología y la his-

(4) *Adversus haereses*, 3, 4, 1: "...quasi in depositarium dives."

(5) Sess. IV.

toria, acarrearía otros males de índole externa (6).

Los protestantes y racionalistas cultivan esos estudios con delirio; hay que ponerse al habla con los mismos, so pena de hacerse uno ininteligible, como quien usa lenguaje y método diversos. Y bien merece la Iglesia de Jesucristo que a su verdad se consagre esta novísima actualidad.

La Santa Sede, finalmente, acaba de consagrar este método en su Encíclica "Deus scientiarum Dominus". Al hablar sobre el método general de la enseñanza, dice en su art. 29:

In facultate theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scholastica tradenda est; ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur (7).

Los *ejercicios prácticos* y la *tesis* de investigación que ahora exige para el doctorado, son una prueba experimental de lo mismo. Y no podía ser de otra manera. Aun cuando no se trate de descubrimientos nuevos, de datos adquiridos por investigación, hasta ahora inexplorada, el mismo estudio integral del dogma cristiano ha de apoyarse en la doble base de la especulación y de la historia. Estudiar un dogma de espaldas a la historia, es estudiarlo en el aire y tratar de enseñarlo por el mismo método es mediatizar su conocimiento presentando uno solo de sus aspectos. Un dogma, dice de Grandmaison, no es un teorema matemático, deducido de la sola consideración de los términos. Es un hecho, enseñado por Dios en lenguaje humano, en forma concreta y casi siempre salpicada de imágenes, a veces oscura y metafórica. De la sola noción de Dios nadie podrá deducir que es trino en personas; esto ha de venir por autoridad extrínseca. La práctica de la historia viene a confirmar este modo de sentir. Desde el Damasceno a San Anselmo, desde Santo Tomás a Petavio no se ha seguido otro camino. Todo ello con mayor razón cuando se trata de dogmas que dependen de la libre determinación de la voluntad divi-

(6) Véase la ampliación y fundamento de estas ideas en las sensatas observaciones del P. P. GALTIER, S. I., *Dict. de Théol. Cath.*, "Petau", tomo XII, col. 1324.

(7) *Acta Apostolicae Sedis*, XXIII (1931) 253.

na, como es la Encarnación, por ejemplo. Desatender la historia en tales casos, es, edificar sobre arena, es aplicar en cada verdad aquella consideración de las matemáticas: "supongamos el problema resuelto y veamos las consecuencias". Sino que lo que aquí se supone, y no se funda debidamente, es la base de la construcción toda, el hecho de la revelación (8).

La controversia sobre el origen de la jerarquía es toda ella de orden histórico: la jerarquía es un hecho establecido por la libérrima disposición de Jesucristo. Sus razones son los *testimonios* o fuentes, ya objetivos, como son los monumentos, pinturas, monedas, cuya sola existencia es un documento histórico; ya literarios como inscripciones, símbolos, obras literarias e históricas, cuyo enunciado atestigüe lo que se busca. La solícita inquisición de todos esos testimonios en su integridad, y la crítica avisada que tamizará y depurará su valor, separando lo auténtico de lo apócrifo, han de colocarnos en presencia del hecho mismo que deseamos estudiar.

Todos los testimonios, decimos, y en su *integridad*; la antigüedad venerable de tales monumentos, su rareza suma, tratándose de los orígenes cristianos, y lo sublime de su destino al contribuir a probar el contacto de Jesucristo con la tierra, consagra hasta los menores vestigios. La ciencia histórica, por otra parte, hace valer sus fueros al exigir una síntesis completa para sus deducciones; el lector moderno, además, impone su criterio, deseando ver cada afirmación del autor debidamente probada.

Claro está que no todos los testimonios históricos son del mismo valor. Hay documentos que lucen por sí mismos y aun abundan en fulgor para comunicarlo a los demás; otros, en cambio, no tienen luz propia, como los planetas, pero debidamente iluminados con el auxilio de los primeros, contribuyen a la mayor ilustración del todo. En el arte discreto del historiador está el señalar a cada uno su puesto, presentándolos lealmente por el aspecto de mayor rendimiento probativo. Este aspecto de valor ha de darlo el medio ambiente y el cúmulo de circunstancias hábilmente expuestos (9). El documento ha nacido

(8) Fragmentos de un trabajo inédito, que publica el P. JULIO LEBRETON en la biografía *Le Père Léonce de Grandmaison*, París, 1932, 84.

(9) Véase DIECKMANN, *De Ecclesia*, I, n. 14-16.

dentro de una riquísima y viviente realidad, con estilo, fisonomía y timbre de voz propios. Solamente presentado en esa plenitud de vida circunstancial, que le es exclusiva, podrá rendir el tesoro de su valor probativo.

La reproducción exacta de esa realidad viva, será una meta inasequible, pero ha de ser un ideal de continuas aspiraciones para el historiador. Es falta de lealtad histórica, nacida de prejuicios e ideas preconcebidas, desvirtuar lo más mínimo ese valor, cerrando los ojos al cuadro histórico circunstancial, o desoyendo las resonancias que lo refuerzan sintónicamente; y es un género de injusticia más grave todavía, desgajar como miembro vivo de su organismo propio, un documento que con el trasplante cambia a veces de valor y aun de sentido. Pronto veremos algunos ejemplos de ello.

Generalmente la argumentación histórica estriba en un conjunto armonizado de testimonios, por los cuales esa que se ha llamado segunda vista del historiador, sorprende el pasado y trata de reproducirlo ante los lectores, como reflejo de un trozo de vida con todos sus matices justamente jerarquizados. Unos pocos documentos o testimonios determinan el sentido y alcance de los demás; y en torno de ellos puéblase el cuadro de conjunto como un mosaico que ha brotado bajo la unidad de un pensamiento para reproducir la unidad de un ejemplar en el arte. El valor probativo de la gran mayoría de los elementos está en la convergencia mutua: cada piedrecilla del mosaico bien poco probaría de por sí, pero puede ser un incidente de un cuadro histórico cuya realidad contribuya a representar junto con otras piedrecillas en toda su compleja plenitud. En la primera vocación de Simón, hijo de Joná, al Apostolado, hácele el Maestro esta sencilla indicación: *Tú te llamarás Cefas*. Poco significaría el apodo, fuera del contexto escriturístico, en boca de Jesucristo, que, sin ulteriores consecuencias, llamó a los hijos del Zebedeo *hijos del trueno* y al otro lo llamó *zorra*. Pero veamos el cuadro total. Trátase de un apóstol que Jesús une a su persona por singular manera, en cuya casa se hospeda preferentemente, de cuya barca hace púlpito de su celestial doctrina, por quien paga tributo al César, bajo cuyos pies consolida las aguas que le sustenten, por quien especialmente ruega como sostén de los demás hermanos, que ocupa su primer pensamiento después de su resurrección, a quien exige un amor, tres veces profesado, por en-

cima de los demás discípulos. Es el apóstol que toma la palabra en nombre de los otros, a quien sus compañeros, aun los más afectos a Jesús, ceden el paso; cuyo valimiento ante el Maestro despierta no sé qué rencillas y enviduelas domésticas, cuyo nombre encabeza siempre los catálogos de los Apóstoles, a quien la redacción misma evangélica inviste de una jefatura para con el Colegio de *los doce*, semejante a la de David para con su reino: *David y los que con él estaban; Pedro y los que con él estaban*; cuyo nombre llena las páginas neotestamentarias. El Apóstol, finalmente, que en el centro del Evangelio, en Cesárea de Filipos, cuando Jesús, rechazado por los suyos, siente que no hace ya pie en el suelo de Palestina y solicita de sus íntimos la confesión suprema de su Divinidad, oye de los labios de Cristo la explicación auténtica de aquel nombre misterioso, corriente ya después en las primeras cristiandades y en la historia: *Tú eres Cefas —roca— y sobre esta roca he de levantar yo mi Iglesia*. Aquel apodo de la primera vocación era la piedrecilla de un mosaico...

Viniendo al caso concreto de los orígenes cristianos, tres grados de inquisición y, por lo mismo, de argumentación histórica documental exige la demostración si ha de ser plena: el testimonio de Cristo en los Evangelios; el de los Apóstoles en los escritos apostólicos; y el de la primera iglesia en la época subapostólica. Cristo propone en los Evangelios los elementos constitutivos y fundamentales de la Iglesia; los Apóstoles la describen en marcha entre los hombres, trazando de ella su primera historia: son los mejores intérpretes de la obra de Jesucristo. Pero todavía, las singulares credenciales de los Apóstoles llevaban consigo prerrogativas e instituciones eclesiásticas propias de aquel período de fundación y, por lo mismo, no destinadas a perpetuarse en la Iglesia. Nadie mejor que la Iglesia misma, en la prolongación de su historia en la época subapostólica, puede cerciorarnos de lo que conserva como institución constitutiva de su Fundador, y de lo que al entrar en su edad adulta, va descartando, como auxilios extraordinarios de su primera infancia.

Tres grados de una sola demostración, como se ve; no tres argumentos. Ya que el testimonio de la Iglesia subapostólica no es sino un reflejo y continuación del sentido e interpretación que los Apóstoles daban en su ministerio de la doctrina de Cristo; y los escritos y hechos apostólicos a su vez son un comentario auténtico de las pa-

labras y mente del mismo Cristo: De suerte que todos estos testimonios convergen en síntesis histórica en iluminar un solo punto o foco: la mente del Fundador de la Iglesia, Jesucristo (10).

Trato yo de probar, por ejemplo, la perennidad e indefectibilidad de la Iglesia. Las promesas de Jesucristo de asistir a los Apóstoles "hasta la consumación de los siglos", de enviar al Paráclito "para que con ellos permanezca eternamente", y su profecía de que después de la predicación del Evangelio, vendrá el fin, y de que el campo de trigo existirá juntamente con la cizaña hasta la siega, y de que las puertas del infierno no prevalecerán contra su Iglesia, son el ápice de un proceso profético que en el A. T. anuncia a la nueva alianza como definitiva. Los Apóstoles recogen la misma enseñanza y la reproducen en su vida y escritos: la antigua ley es, según ellos, el *estado de infancia*, la *mujer servil* y repudiable; la nueva ley es la *edad perfecta*, la *mujer libre* ligada con vínculo indisoluble; la antigua ley era *sombra* de los bienes futuros; la nueva es *imagen* de las cosas celestiales, después de la cual ya no resta sino la realidad misma. Tan firme e indefectible en su ser y doctrina es la nueva ley, que ni los mismos ángeles del cielo escaparían al anatema si enseñaran lo contrario. La época subapostólica subraya esta misma continuidad homogénea hasta Cristo; nada más arraigado en los Padres que el apego a la Tradición, la apostolicidad es el contraste decisivo en doctrinas e instituciones, el horror a las novedades, instintivo. La cadena que por los obispos asciende hasta los Apóstoles y Jesucristo es el argumento que informa como columna-eje toda la Tradición.

Una sola demostración convergente, que hace en el orden lógico a Jesucristo, como ya lo es en el orden histórico, centro de todas las cosas.

Este método y proceso de inquisición y demostración positiva, exige una doble investigación previa en los documentos: la filológica y la histórica.

La filológica, la más elemental. Hay que saber deletrear el contenido documental. El conocimiento de las lenguas originales, la técnica léxicográfica, el dominio de los usos, del lenguaje y estilo indivi-

(10) Véase DIECKMANN, ib. n. 243.

dual de cada autor y de cada escrito, de la gramática y retórica de la época, todos estos auxilios previos, y otros que ocurrirán a cualquiera, facilitan este primer paso. Y no me detengo más en este punto, porque, aunque necesario, toca solamente a la corteza y al cuerpo de la investigación positiva.

La otra investigación, la histórica, propiamente tal, es la que penetra en la médula y en el alma del contenido documental y es la que hace no solo deletrear sino leer y beber el pensamiento mismo de un autor. Esta hace ver los textos en su contexto y en su medio vital: tiene la vista fija en el fin personal de un escrito, en las doctrinas del adversario contra quien tal vez se escribió, en las preocupaciones, en una palabra, bajo cuyo influjo se ideó su plan; examina la psicología y el carácter y el estado de ánimo del autor, y si le fuera posible sorprendería el gesto y el timbre mismo de voz en sus expresiones; traza la línea genética de su pensamiento y asciende a sus maestros, e interroga a sus discípulos y escucha el eco que despertó entre los contemporáneos. Son pormenores de la fisonomía misma de la expresión que la reproducen en lo posible, resucitándola a la vida que tuvo y valoran todo su alcance y contenido, que es lo que intentaba el historiador. De otra suerte se juzga de una misma expresión en un escrito polémico y panfletario que en la redacción mesurada y tranquila de un jurista (II).

Quien escrupulosamente observe estas leyes, excluirá por el mismo caso dos vicios capitales que vician y desfiguran la interpretación histórica de los documentos; uno por carta de más y otro por carta de menos.

Hay quienes en la perquisición de los testimonios están más solícitos por el número que por su valor depurado; todo su afán es amontonar autoridades y sentencias al servicio de una idea preconcebida, agrupándolos en promiscuidad gregaria y atribuyéndoles por igual a todos un alcance uniforme e idéntica significación. Era el procedimiento de aquellos recopiladores medievales, agavilladores de "sumas" y "Sentencias", sin discreción, que entregadas en haces, sin la trilla y criba que les eran tan necesarias, a los primeros escolásticos,

(II) Véanse las oportunas observaciones a este propósito, del P. P. GALTIER, S. I., *L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles*, París, 1932, p. 22-23.

les permitieron elaborar las teorías y opiniones más extravagantes. Con ese prurito de erudición barata y de abrumar al lector con esa cosecha de referencias, despójense los autores sin leerlos, arráncanse de su contexto los textos individuales y las fórmulas así reunidas se catalogan en fichas o papeletas considerándoselas ya como textos jurídicos de valor sacramental. Diríase que es una interpretación descabellada del conocido aforismo: "divisio dat unicuique parti totalitatem". La sentencia escrita en papeleta aparte adquiere ya no sé qué personalidad *sui iuris*; toman las palabras un sentido absoluto, olvidadas del contexto de donde se extrajeron; bastaría a veces contrastarlas con otros escritos de la época para notar que su sentido actual reñía con el suyo primitivo. Pero no se procede por comparación y estudio, sino por adición y violencia. Los textos se amontonan y se ajustan, quieras que no, a encasillados previos, violentando la verdad, con ajustarla al lecho de Procusto. Parecerá que trazo una caricatura; pero, responde demasiado a casos históricos. Y tratándose de los orígenes y constitución de la Iglesia es un género de impiedad torcer y violentar en cualquier sentido los testimonios históricos (12).

El otro defecto peca por carta de menos. Es el de los puristas e hipercríticos en la investigación histórica, a él son especialmente proclives los ingenios matemáticos y metafísicos. Dotados de entendimiento claro y de aristas finas, quieren que la verdad, a la cual han de rendirlo, se ofrezca definida y recortada con la misma precisión. Buscan en los documentos históricos enunciados de rigidez tética, y se desalientan al hallar en ellos lo que son, fragmentos de vida de una complejidad a veces exuberante. El nuevo testamento, por lo que a nosotros toca, y los monumentos de la tradición, no son, ni mucho menos, construcciones sistemáticas, levantadas a compás y escuadra, según los cánones de nuestra dialéctica. Se engañará quien busque en ellos explicación refleja de términos, delimitación del estado de la cuestión, ponderación calculada de argumentos, al modo escolástico. Son escritos de circunstancias, dictados por la espontaneidad, nacidos en medio de preocupaciones muy diversas de las que puede tener un apologista moderno, embellecidos a veces con la exuberancia y simbolismo de un estilo oriental. El arte está en saber leer en las

(12) Véase GALTIER, *ib.* Avant-propos, p. XI-XII.

frases rápidas, alegóricas y entrecortadas de un lenguaje alegórico y animado, lo que nosotros expresamos con fórmulas medidas y directas de atavíos jurídicos, apurando debidamente la plenitud de sentido que aquéllos encierran (13).

Es menester a veces hacer visera de la mano ante los fulgores de una retórica oriental y adaptar la vista si se quiere leer algo entre tanta luz; y, sobre todo, es menester adaptar el oído a un lenguaje extraño para quien le tiene formado en las categorías aristotélicas.

Nadie se acerque a tales documentos pidiéndoles una evidencia matemática ni enunciados de teorema. No los tienen. Hay que saber leerlos sintonizando con su estilo y lenguaje, y rindiéndose a la verdad y certeza que imponen: la certeza histórica.

II.

¿Qué método observan los racionalistas en la controversia sobre los orígenes cristianos? Si hubiéramos de fallar por sus palabras, el rigurosamente histórico-científico. No se les cae la palabra *ciencia* de la boca. El apelativo *científico* se ha apropiado en su lenguaje a la sola teología *histórica*. Pero no basta su recomendación propia.

Un pecado de origen vicia y corroe su método aun en sus brotes más generosos: es la negación apriorística del orden sobrenatural. En la fundación de la Iglesia por Jesucristo se siente su contacto a cada paso. Para el racionalista lo sobrenatural no entra en el mundo de la historia, ni puede ser aprehendido por las mallas de las leyes históricas. Es una consideración *metahistórica* de la cual no tiene por qué cuidarse, poco ni mucho, la ciencia de la historia.

De ahí la ligereza con que se descartan todos los testimonios, aunque por otra parte se ofrezcan como históricamente fidedignos, sobre la fundación de la Iglesia por Jesucristo. Los textos escriturísticos de esa índole, son en frase despectiva de Harnack, "materiales del antiguo arsenal de la exégesis"; las autoridades de los Padres apóstólicos y subapóstólicos que atribuyen a Cristo las instituciones eclesiásticas y las estampan con el sello de *Sucesión apostólica*, son,

(13) Muy acertado y sensato está el P. SEGARRA, F., al exponer esta materia en su artículo, *San Roberto Belarmino y el Primado del Romano Pontífice*, en *Razón y Fe*, 92 (1930) 7-8.

como dice Erico Caspar, actual profesor de filología e historia de los dogmas en la Universidad de Berlín, una proyección subjetiva de los autores posteriores que atribuye al pasado la opinión corriente de su tiempo (14).

Todo ese método, prosigue más ampliamente Harnack, es un conjunto de especulaciones metahistóricas, que no tienen cuenta con la cronología de los sucesos... El foso que separa a Jesús de los Apóstoles no ha sido franqueado ni podrá serlo jamás... En lo tocante a la conformidad de los apóstoles con Jesús, el antiguo arsenal de la exégesis basta siempre en apariencia. Por consiguiente es posible establecer con pruebas impresionantes que el concepto católico de la Iglesia naciente es históricamente el verdadero o, lo que es igual, que cristianismo, catolicismo y romanismo forman una continuidad histórica perfecta (15). Y en su última publicación de 1929, unos meses antes de su muerte, en su *Comentario a la Carta de Clemente Romano a los Corintios*, vuelve sobre esa idea que le obsesionó toda su vida; y juzgando a un moderno historiador italiano, que citaba el conocido verso del Dante: "Di quella Roma onde Cristo è Romano" (16), dice: "Jesús y Roma se presentan aquí, gracias a un método hyperhistórico, asociados en un maridaje que el mismo Jesús se dice haber establecido y que ha encauzado y dominado a la historia de la Iglesia... Pero el maridaje Jesús y Roma cae fuera de la posibilidad científica de un método histórico-crítico... Jesús y Roma no pueden en manera alguna verse unidos sin la mediación del helenismo y de la iglesia griega" (17).

Y como un pecado llama a otro, supuesto ese original, otros fluyen con la necesidad psicológica del prejuicio naturalista: afirmada la imposibilidad de una institución divino-positiva se establece el fa-

(14) Es uno de los puntos capitales de su teoría acerca de la primera lista episcopal romana, que expone en su obra *Die älteste römische Bischofsliste*, Berlín, 1926, y en el primer capítulo de su *Geschichte des Papsttums*, I, Tübinga, 1930, 1-16.

(15) *Theologische Literaturzeitung*, 34 (1909) 51-53.

(16) CHIAPPELLI, *Gesù e Roma*, ("Nuova Antologia", I, Nov. 1928).

(17) *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians. (I. Clemensbrief)*, Leipzig, 1929, p. 8-9.

talismo de una férrea evolución natural. Y al punto este principio se erige en criterio para dictaminar sobre la autenticidad o genuinidad de los documentos antiguos: admítase como auténtico lo que no contradiga a tal punto de vista; recházase inexorablemente sin más razón cuanto le sea adverso. Reducido por este arbitrio caprichosamente el número de las fuentes, concluyen fallando *pro tribunali* que “según las fuentes genuinas” tal o cual institución no se prueba históricamente. Este círculo vicioso en toda su deformidad metodológica figura en la portada de la obra de Ritschl *El Origen de la Iglesia Católica*, cuando en la página primera dice: “el juicio general que debería probarse según el análisis de cada uno de los escritos, es menester tomarlo ya previamente como base de su investigación” (18).

El argumento de silencio, de difícil aplicación en una época en que la escasez de documentos es proverbial, y la distancia en usos y estilos impide una conclusión rápida por analogía, nunca se vió tan honrado, por más que se formule con la mayor ligereza. Las grandes epístolas de S. Pablo no hablan del episcopado unitario, ni de superiores investidos de cargo ordinario de régimen? Luego —se concluye— cuando ellas se escribieron, no existían tales cargos; sin que se repare lo más mínimo en las razones que pudo haber para tal silencio y que los autores católicos fundan en las especiales prerrogativas del ministerio apostólico (18 bis). Al leer Holtzmann en el saludo de la epístola de S. Pablo a los de Filipos las palabras “cum episcopis et diaconibus”, observa viendo en ellas un estadio intermedio de evolución: “Aquí ya se habla de estos cargos jerárquicos; pero nada se dice todavía de su examen, institución, ordenación de estos dignatarios, todo lo cual aparecerá ya en las epístolas pastorales” (19). Como si en todas partes en que se habla de algún cargo, se hubieran de exponer sus derechos, obligaciones y carácter.

Por poco que favorezcan ciertas frases al concepto de democracia que colorea sus teorías, al punto se les da todo el valor jurídico y

(18) *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bona, 1857, p. 1.

(18 bis) Cf. S. v. DUNIN-BORKOWSKI, *Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche*, en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 27 (1923) 64-65.

(19) *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt*, Leipzig, 1880 ad v. Phil. 1, 1.

sacramental que tendrían en obras de derecho moderno. Los que achacan a los Santos Padres el defecto de proyectar en el pasado sus propias ideas, ven las obras antiguas con el prisma vicioso y anacrónico de los conceptos modernos. Leen en el cap. 18 de S. Mateo "si non audierit eos dic Ecclesiae"; he ahí, concluyen a la sociedad misma, a la reunión *ecclesia*, constituida como tribunal de apelación. Y no reparan que en la mentalidad judía, imbuída de teocracia y refractaria en grado sumo a las ideas democráticas modernas, la frase "dic Ecclesiae" forzosamente ha de significar "acude a la autoridad de la Iglesia"; y no lo que pudiera un demócrata de nuestros días expresar al decir: acude al pueblo (19 bis).

Léase en el cap. 15 de la *Didajé* un texto muy sonado: "*Constituente igitur vobis episcopos et diaconos dignos domino*" en un contexto en que se manda la celebración eucarística. Luego, concluyen, el pueblo era quien exclusivamente entendía en la consagración y ordenación de obispos y diáconos. Pero la *Didajé* no es el *Pontifical Romano*, sino un *manual de la vida práctica para uso de los fieles*, y sólo amonesta aquí sobre la buena selección de personas para tales cargos. Además no debían olvidarse tan pronto las prescripciones netamente jerárquicas sobre la constitución de autoridades, de las epístolas pastorales de S. Pablo.

La sola semejanza de vocablos, más aún, el sonsonete de palabras, sirve de base para construcciones de derivación de ritos en que abunda la moderna escuela comparatista. Describe Estrabón en las *Antigüedades* de Flavio Josefo (20) a un prefecto de la colonia judía de Alejandría que gozaba de ciertos derechos de juez y de notario, con las palabras *συμβολαίων ἐπιμελείται*. Aquí tenemos, dice el comparatista Rendel Harris a un prefecto que cuida de los contratos. Luego había un *ἐπιμελητής*. Ahora bien, en la I ad Tim. 3, 5 S. Pablo dice del obispo: *ἐπιμελήσεται ecclesiae Dei*. Luego el cargo episcopal se deriva del cargo civil de la prefectura en Alejandría (21).

En cambio su criterio se encoge y llena de escrúpulos al apreciar

(19 bis) Cf. SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes II* Leipzig 1907, 434-436.

(20) Autiq. XIV, 7, 2.

(21) HARRIS, J. RENDEL, *Dr. Sanday on the Christian Ministry*, en *Expositor*, 3 Ser. v. 5 (1883) 230.

el alcance de documentos y de hechos cuyo valor jerárquico no pueden negar. Vibra con la conciencia de su autoridad la *Carta de Clemente Romano a los de Corinto*. Muy bien; pero no es una persona quien escribe —dice Lightfoot— sino la iglesia de Roma (22). Saltando por los testimonios de Dionisio de Corinto y de Ireneo de Lyon, de mediados del siglo II, de Eusebio de Cesarea y de Clemente de Alejandría más tarde, de la tradición unánime de todas las iglesias que, unas leían el documento en las solemnidades litúrgicas, otras lo hacían traducir al latín por raro privilegio ya en el s. II, y todas lo ponían bajo el busto de Clemente, el sucesor de Pedro en la sede romana. Pero no cita en su favor el texto evangélico del primado (23). Como si entonces existiera el rigor probativo y la hyperestesia de la moderna crítica que no acepta nada sin sus credenciales y documentos. Al menos —observa Shom— es el primer monumento cronológico del poder de Roma: la epifanía del Primado; antes de él el Primado no existe (24); con un abuso del argumento de silencio que está a la vista de todos.

Por vía de ejemplos destacados, vamos a exponer, sólo en sus líneas generales, algunas de las teorías más recientes para explicar el origen de la jerarquía. Su sola exposición descubre a veces lo caprichoso y endeble de su andamiaje metodológico.

Desde hace unos 50 años reina en las escuelas protestantes y racionalistas una sentencia general en cuanto a las grandes líneas respecto del origen de la jerarquía. Con vanidad demasiado confiada la expone uno de sus historiadores Rodolfo Seyerlen (25) en 1887.

(22) LIGHTFOOT, J. B., *S. Clement of Rome*, Londres, 1890, p. 352.

(23) SCHNITZER, J., *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?*, Augsburg, 1910, página 58.

(24) SOHM, R., *Kirchenrecht*, I Bd., *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892, p. 160 ss.

(25) SEYERLEN, RUDOLF, *Die Entstehung des Episcopats in der christlichen Kirche mit besonderer Beziehung auf die Hatch-Harnack'sche Hypothese*, en *Zeitschrift für praktische Theologie*, 9 (1887) 98. Véase la cita en LINTON, OLOF, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala, 1932, p. 3-4; obra esta última útil que, además de dar a conocer sintéticamente el movimiento científico heterodoxo en torno al problema de la Iglesia primitiva, descubre la inconsistencia de las novísimas teorías protestantes y racionalistas, que mutuamente se destruyen: de ella tomamos diversos datos para este estudio.

“La ciencia protestante —dice— después de profundas investigaciones históricas, llega a los siguientes resultados, en lo que toca al origen del episcopado:

1. El episcopado no es continuación del Apostolado... ni la constitución de la Iglesia es en manera alguna de institución divina, sino más bien... obra de la comunidad autónoma y soberana. 2. En particular el llamado episcopado monárquico o unitario, no es originario de la primitiva iglesia”.

La divisa de la escuela de Tubinga, principal representante de esta época, con Christian Baur a la cabeza (26), era: “Autonomía e independencia de las iglesias primitivas”. La enseñanza estaba a cargo de los carismáticos; pero la comunidad era autónoma y se administraba a sí misma por medio de delegados nombrados por ella y dependientes de ella. Y al principio cualquier otro cargo de orden espiritual o religioso quedaba en la penumbra o desaparecía enteramente ante las funciones administrativas. Estos dignatarios eran los presbíteros u obispos, que por un convenio tácito de la comunidad, gracias a su edad, o a otras dotes de consideración, eran los designados para presidir el culto y la administración externa. La constitución de la iglesia apostólica y aun subapostólica no fué jerárquica: el episcopado era idéntico al presbiterado. La comunidad se eligió un colegio de presbíteros y eso con el fin, no de imponerse una autoridad sino de asegurarse un servicio. La función en él era de orden más bien administrativo. La iniciativa de una organización vino pues de abajo arriba. Diversas tendencias unitarias transforman más tarde el presbiterado colegial en episcopado monárquico. La función creaba el órgano: el que de ordinario se sentaba en la cabecera para presidir al círculo de los presbíteros vióse investido, de la noche a la mañana, de la dignidad de un cargo permanente, el episcopado unitario. O, como con frase precisa dijo Lightfoot, el episcopado brotó, no del elemento apostólico, por localización, sino del presbiteral, por elevación (27).

En el campo católico le había precedido Sr. v. DUNIN BORKOWSKI, S. I., *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats*, Friburgo de Br. 1900.

(26) BAUR, CH., *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tubinga, 1860, p. 264.

(27) LIGHTFOOT, J. B., *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Londres 1903, p. 196.

Por cierta ley de evolución natural en las agrupaciones, las iglesias locales fueron juntándose en una confederación. La idea de la Iglesia, posterior a las iglesias, es atomística; la parte es anterior al todo. También aquí se siguió la construcción de abajo arriba.

El procedimiento científico para justificar esta teoría era por demás expeditivo (28). 1. Tomábanse como única base científica de documentación las grandes epístolas de S. Pablo. Las Pastorales, los Hechos de los Apóstoles, y cuanto presentaba alguna organización no tan rudimentaria cuanto la teoría lo exigía, se rechazaba implacablemente como apócrifo. A la misma epístola *ad Philippenses* la perdió la mención que hace de pasada, en su salutación, de *obispos* y *diáconos*. 2. Las epístolas paulinas, admitidas como auténticas, se proponían como criterio inapelable y exclusivo, pero interpretadas con suma arbitrariedad. Llevábase hasta el extremo el argumento *e silentio*: cuanto no se hallaba en ellas expresamente consignado se tenía por no existente. 3. Una crítica descaradamente parcial abultaba unos hechos, y esfumaba otros, según las exigencias de la idea democrática preconcebida. De esta suerte se amplificaba el caso en que intervenía la iglesia como tal, por ejemplo en la colecta a favor de la iglesia de Jerusalén, en la II Cor. 8, 18, o en el castigo del incestuoso de Corinto, I Cor. 5, 1 ss.; por el contrario se disimulaban o se relegaban a segundo plano los casos, más numerosos, en que el apóstol hacía ostentación de su autoridad suprema, v. g.: en las prescripciones de la I Cor. c. 7; o las de la II Cor. cc. 10-13. Con el mismo fin, las fases de una organización embrionaria cual era la de una iglesia que contaba solamente dos o tres años de vida, se generalizaban y se tenían por definitivas en las iglesias, hasta rechazar *a priori* cualesquiera testimonios en contrario por verídicos y decisivos que fueran.

Algo de esto ocurrió con las epístolas de S. Ignacio de Antioquía. Para el paso evolutivo del primitivo estado democrático al jerárquico y aun a la monarquía episcopal se necesitaba el transcurso de muchos años. No era negocio de una o dos generaciones. Mas he aquí que en los primeros años del s. II, un anciano, obispo unitario él de una de las primeras iglesias del oriente, que aparecía discípulo de los após-

(28) Las referencias en LINTON, *Das Problem der Urkirche...*, p. 3-5; 12-14.

toles y reflejaba por su edad el estado tradicional de las generaciones anteriores, se presenta como el testimonio más explícito y decisivo sobre el episcopado monárquico como estado normal en todas las iglesias. En sus cartas se ignora el régimen presbiteral; el obispo, rodeado sí del colegio de presbíteros y diáconos, pero el obispo unitario, es el centro del culto, de la enseñanza, del gobierno, de toda la vida intensamente activa de la Iglesia, cual se espejea en el alma privilegiada del extático mártir. ¿Qué hacer? La autenticidad de estas cartas forma por sí sola uno de los episodios más salientes de la contienda. Baur la negaba a carga cerrada. Para él son evidentemente una falsificación anacrónica (29).

Pero es negar la luz del día. Tal vez en vida aún del obispo de Antioquía, o, por lo menos, pocos meses después de su muerte, hacía el catálogo de sus cartas su discípulo S. Policarpo de Esmirna, es decir uno de sus destinatarios. Testimonio éste de mayor excepción reforzado si cabe por la legítima tradición transmitida por Eusebio de Cesarea. Un protestante, Lightfoot, el célebre autor de la edición de Padres Apostólicos, hacía valer esos argumentos colaborando como el que más, en 1885, en pro de la autenticidad (30).

Por eso otros recurrían a diversas hipótesis de interpolación y falsificaciones parciales de las cartas. Su solidez se echa de ver por estos dos ejemplos: "Sólo la carta a los Romanos es auténtica entre

(29) BAUR, CH., *Ueber der Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche*, Tubinga, 1838, p. 61-73; 148-185. También JUAN RÉVILLE dice (*Les origines de l'episcopat*, París, 1894, p. 478) que la única razón por la que se ha negado la autenticidad de esas cartas, desde los orígenes de la crítica histórica hasta nuestros días, es el episcopalismo ardiente que las inspira desde la la cruz a la fecha.

(30) LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers, II., S. Ignatius, S. Polycarp*, I-II, Londres, 1885, principalmente, p. 135-232. O. PFLIEDERER en la primera edición de su obra *Das Urchristenthum* (Berlín, 1887, p. 825-835), declaraba a las cartas de Ignacio tan poco auténticas como las pastorales; en la segunda edición de la misma obra (Berlín, 1902, II, 226-232), reconoce su autenticidad; LOOFS, FR., declara muerta la hipótesis contraria, (*Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924, p. 312); HARNACK, finalmente, hace pocos años, tiene la cuestión ya por resuelta "con toda la evidencia y certeza deseables" (*Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen*, Leipzig, 1926, 28-35); véase también O. BARDENHEWER, *Die altkirchlichen Literatur*, I^o Friburgo de Br. 1913, p. 131-158.

las de Ignacio de Antioquía, —decía Renán— ya que en ella faltan las recomendaciones a la sumisión episcopal”. “Nada de eso —replacada Völter— la única apócrifa es cabalmente la carta a los Romanos, por el elogio desmesurado que contiene para la Iglesia romana”. Otros rechazaban la carta a los de Esmirna, porque, decían no cabe en un escritor de principios del s. II la idea y el término de ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (31).

Pero la autenticidad se consolidaba de día en día. Había que buscar otros arbitrios para sacudir el peso de su autoridad en pro de la jerarquía. Y se buscaron inauditos. “El cargo episcopal que describe Ignacio —se decía— no es cargo jerárquico o eclesiástico, sino democrático, de la comunidad”. Es la salida de Ritschl, en 1857, de Falconer, en 1900, y hasta de Seeberg, en 1920. Sin cuidarse de que tal observación riñe con cada línea de Ignacio, en quien el obispo es el enviado por Dios, padre de familias, a su heredad; es el lugarteniente del Padre celestial, que rodeado del presbiterio, como del senado apostólico, reproduce en cada iglesia local las solemnidades litúrgicas de la iglesia celeste, descrita por su maestro el autor del Apocalipsis (32).

Otros daban en la flor de afirmar que Ignacio no refleja un hecho histórico, existente, sino que proyecta un programa por realizar (33). Los tales no habían leído seguramente los nombres de los obispos asiáticos que en embajadas de carne y hueso salían al paso del Sauto Mártir; ni habían apreciado el realismo rudo e histórico que forja todas las recomendaciones de estas cartas nada soñadoras.

Hubo que rendirse al fin al hecho histórico de las tartas, y buscar la manera de regatearle su alcance y significación. Las cartas de Ignacio de Antioquía, se dijo al fin, sólo valen para la Siria y el Asia Menor; las demás iglesias se hallaban en un estadio paleontológico más primitivo (34). Pero, ¿y la afirmación de Ignacio que “sin obispo,

(31) Las referencias en LINTON, p. 15-17.

(32) Véase LINTON, p. 17.

(33) Por ejemplo FALCONER, JAMES, W., *From Apostle to Priest*, Edinburg, 1900, p. 217.

(34) Véase RITSCHL, ALBRECHT, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bona, 1857, p. 439, s.: LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Londres, 1903, Dissertation I: The Christian Ministry, p. 181-269.

presbiterio y diáconos no se concibe iglesia?" ¿Y su concepción enteramente moderna de *iglesia católica*, que fusiona a todas las iglesias del cristianismo en un concepto homogéneo, el que describe de sus iglesias vecinas enteramente jerarquizadas? ¿Y los horizontes que abren sus palabras cuando habla de "los obispos constituídos por los términos del universo?" Y nada digamos de la cuestión que a los racionalistas los persigue vibrando sin respuesta: ¿De dónde pudo tomar Ignacio una eclesiología tan perfecta, y de dónde las iglesias del Asia Menor una jerarquía tan normal y estable, en su estado de perfección tradicional?

Parecida suerte corrieron ante esta crítica negativa otros monumentos de aquella remota antigüedad. Las cartas *Pastorales* de San Pablo se rechazaron inexorablemente por los *presbíteros* que aparecen en el peldaño superior de una jerarquía establecida por el Apóstol. La *Carta* de Clemente Romano a los *Corintios* se reconocía en toda su venerable antigüedad, pero su episcopalismo y, sobre todo, la idea de *sucesión apostólica*, tan férreamente eslabonada en favor de los prepositos eclesiásticos, son dos elementos tendenciosos: Clemente —se decía— proyectaba en el pasado apostólico, una concepción que sólo existía en su cabeza (35).

De esta suerte se forjaban cándidamente la ilusión de que toda la literatura de las fuentes antiguas estaba a su favor. Claro está que, así y todo, había de tragar ciertos escrúpulos. Santiago, el hermano del Señor fué innegablemente obispo de la primera iglesia de Jerusalén; gobernó como un monarca, y hasta el nombre de *episcopos* se lo dieron las seudoclementinas. No se negaba el hecho pero... fué un caso aislado, se decía, sin consecuencias (36).

Más interés ha despertado últimamente una cuestión genética fundamental: ¿según qué cánones se modelaron las primeras comunidades cristianas? ¿Fueron una ulterior evolución de la Sinagoga? ¿O eran una copia de las asociaciones helenísticas del imperio romano? Hubo para todos los gustos: el título de *presbíteros* dado a los pre-

(35) Es el cargo que le hace ROTHE, RICHARD, *Die Anfänge der christlicher Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg, 1837, p. 383, n. 85.

(36) Véase LINTON, p. 19-20.

pósitos sonaba a elementos judíos; pero otros reconocían en las comunidades locales los mismos rasgos de las *factiones licitae* o agrupaciones jurídicas toleradas por el estado. Juegos de espejismo muy propios de las escuelas comparatistas, que merecieron el severo fallo de Gaston Boissier: "Son semejanzas que sorprenden a primera vista, y que, vistas a distancia fascinan; pero apenas uno se acerca, se esfuman y desaparecen ante las diferencias definitivas" (37).

Cuán endeble sea su fundamento se ve, sin salir de sus aulas, por estas palabras que para ellos llevan toda la autoridad de un Harnack: "Cuanto más conocidas nos presenta la historia las comunidades judías de Roma... tanto más firme es la conclusión de que no sirvieron de modelo a la comunidad cristiana; más bien se admira uno en gran manera de lo diversa que era su constitución" (38). La documentación riquísima que en estos últimos años 1931-1934, está publicando Monseñor Juan Bautista Frey (39), actual Rector del Seminario francés en Roma, y uno de los más afortunados investigadores sobre el judaísmo en los días del imperio, parece que va a decir la última palabra en este punto de la contienda. Jorge la Piana (40), actual profesor de la Universidad de Harvard, y el último patrocinador de esta filiación cristiano-judía de la Iglesia, no puede resistir el embate de los nuevos descubrimientos en las excavaciones e inscripciones romanas favorables al abate francés.

Típica es en punto a explicaciones del Cristianismo por derivación la que le hace provenir por evolución de la Sinagoga: teoría clásica entre los antiguos protestantes, con Grocio a la cabeza, de nuevo remozada por algunos modernos como Sabatier y Schürer. Vale la pena de trazar sus principales líneas, porque en ella tienen aplicación algunos de los procedimientos expuestos (41):

(37) *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, París, 1874, II, p. 339.

(38) *Zur Geschichte der Anfänge der inneren Organisation der stadtrömischen Kirche*, SAB 1918, p. 960, n. 2.

(39) *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Eglise*, en *Recherches de Science Religieuse* 1930, pp. 269-297; 1931, pp. 129-168, y en otras publicaciones posteriores.

(40) *La successione episcopale in Roma e gli albori del Primato*, Roma, 1922.

(41) Véase SABATIER, A. *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, París, 1904, 47-83.

La idea de la Iglesia no entra en las perspectivas de Jesús. Este era un judío cuya mirada no traspasó los horizontes de Palestina. Las primeras comunidades cristianas, presa de una expectación febril de la segunda venida de Cristo, no se cuidaban de una organización estable. Bien es verdad que, tampoco habían menester de disciplina de ningún género. Los carismas del Espíritu Santo lo suplían todo. El Espíritu Santo era quien actuaba en cada fiel determinando vocaciones y distribuyendo ministerios y oficios provisionales al parecer. Por debajo y al lado de los Apóstoles, profetas y doctores, que habían recibido directamente su vocación de Dios sólo, y que eran esencialmente itinerantes, cada comunidad elige a sus presbíteros o ancianos, obispos y diáconos — derivación de los presbíteros de la sinagoga— así nació paralelamente al apostolado nómada, el funcionamiento sedentario que poco a poco había de reemplazarle y absorberle.

Es de suponer que sinagogas íntegras se adherirían a Cristo. ¿Qué cosa más natural que retuvieran su propia organización? Por otra parte, la sociedad romana colmaba de favores a la sinagoga; los apóstoles, por la cuenta que les tenía, tratarían de retener y consolidar en la nueva secta un régimen de organización que les abría ese trato de favor en el mundo grecorromano.

La evolución de todo organismo se rige por una idea directriz que es como su alma ideal y latente. Es el concepto paulino de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Con él se adquiere la conciencia de su unidad espiritual en todas las comunidades locales. El éxito asombroso de la predicación de Pablo, que incubaba esa idea por todas partes y la sacudida tremenda que el cristianismo sufrió el año 70 con la destrucción de Jerusalén y con el traslado del centro de gravedad a Roma que asociaba el Cristianismo a la universalidad y unidad del Imperio, fueron pasos decisivos. La capital del imperio estaba predestinada para capital de la cristiandad. Las mismas vías romanas conducirán hasta los más remotos confines a los predicadores del evangelio. Muy pronto los límites del imperio serán los límites del cristianismo. En la formación de la iglesia católica la acción del genio romano fué decisiva.

Sólo faltaban dos polos que condicionaran el movimiento determinado de esa masa todavía amorfa: una regla de fe obligatoria aceptada por todas las iglesias como expresión de la tradición apostólica y un gobierno episcopal bastante poderoso para reducirlo todo a la uni-

dad jerarquizada. El doble conflicto con el gnosticismo y el montanismo, que cabalmente sobrevino entre los años 130 y 150, y durará cerca de un siglo, producirá ambos elementos.

Roma, en efecto, vió el peligro que a la cristiandad creaba, a la izquierda, el gnosticismo —una invasión del espíritu especulativo de los griegos en el cristianismo y una tentativa de absorción del cristianismo en la filosofía general de aquellos tiempos— y, por otra parte, a la derecha, el montanismo, un despertar del espíritu profético con sus carismas, con su rigorismo moral, con la predicación de la próxima venida de Cristo. Y Roma conjuró el peligro de la izquierda creando el *símbolo* o regla de fe, con la adición de algunas proposiciones escuetas y decisivas a la fórmula del bautismo. Y oponiendo al peligro de la derecha la barrera de los obispos, que poco a poco llegaron a acabar con los profetas y la inspiración individual de los fieles. En adelante la jerarquía sola sería el órgano auténtico del Espíritu Santo, inventándose al efecto la teoría de la sucesión apostólica, que fué el fundamento de la autoridad de los obispos.

El régimen persbiteral de la sinagoga había evolucionado hasta el episcopado católico.

—Es ésta una de esas teorías de gabinete, fruto, en parte, de una síntesis de la imaginación creadora, y en parte de una hábil disposición de elementos históricos, artificiosamente vistos y combinados.

Acentúanse las semejanzas con la sinagoga, y se callan las desemejanzas que hacían de los judíos los primeros y más encarnizados perseguidores de los cristianos; cabalmente por ver en la nueva secta la condenación de su propio ser, es decir, la dignidad mesiánica de Jesús, y la abolición de la ley mosaica. Tertuliano llama a las sinagogas *fontes persecutionum* (42). Al afirmar que la mirada de Jesús se encerraba en el horizonte de la Palestina y que sus primeros discípulos no pensaban sino en el problema escatológico, se borra de un plumazo el universalismo cierto del programa de Jesús, y se hace centro de la creencia primitiva lo que no fué más que una dificultad particular y pasajera.

Por obra y gracia del autor, las sinagogas lo son todo en los primeros años, tanto en Palestina como en el resto del Imperio, sin que la historia respalde semejantes afirmaciones interesadas.

(42) "*Synagogae iudaeorum, fontes persecutionum*" *Scorpiace*, 10.

Y de pronto, como por arte de encantamiento, decae el elemento judío y entra el étnico-cristiano absorbiéndolo todo. La idea unificadora de Pablo derivaba directamente de las promesas de Jesús sobre su Iglesia, y su único rebaño bajo un solo pastor. Pero, claro está, estos textos no cabían en la mente de Jesucristo y sí en la de sus discípulos Pablo y Juan...

La catástrofe del año 70 hubiera barrido de Palestina a la nueva secta, sin dejar memoria de sí, a no tener ella raíces más hondas que las asignadas por Sabatier. ¿Cómo había de juntar sus suertes a las del imperio?

Y si, a pesar de esto, hubiera sobrevivido todavía algún recuerdo de la misma, ciertamente se hubiera disipado con las acometidas del montanismo y del gnosticismo, sobre todo con la de este último, la más temible que ha sufrido la Iglesia en los 20 siglos que lleva de existencia.

Hay que invertir aquí, con la historia eclesiástica en la mano, los valores aducidos por Sabatier. La regla de fe no fué un sedimento después de la inundación gnóstica, sino el dique más poderoso, el único que pudo impedir aquel desbordamiento de gnosis y filosofías arrollador. Y la jerarquía episcopal, con su conciencia de la sucesión apostólica, era cabalmente la que desde sus primeras apariciones discernía y censuraba los sueños de Montano y las quimeras históricas de las Priscilas y Maximilas.

Pero el revolucionario más radical entre los tratadistas de este problema en el campo heterodoxo fué *Rodolfo Sohm*, político y jurisconsulto alemán, profesor de derecho en las Universidades de Gotinga, Friburgo y Leipzig (+ en 1917). Su explicación, no por más fundada y duradera que las otras, sino por su originalidad y aun por lo paradójico de sus ideas, merece capítulo aparte.

El mundo científico conocerá a Rodolfo Sohm por ser el propugrador de esta paradoja, que sin embargo, es la divisa de toda su eclesiología: Iglesia y derecho son dos términos contradictorios (43).

La Iglesia ideal en la pureza intacta de su estado primigenio es

(43) *Kirchenrecht*, I. Bd. *Die geschichtlichen Grundlagen*, 2. Bd. *Katholisches Kirchenrecht*. System., Leipzig, 1892; Munich y Leipzig, 1893; *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Munich y Leipzig, 1918, etc.

ajurídica, y exclusivamente carismática; no se regía por derecho sino por los carismas del espíritu. La primera y la última proposición de toda su obra eclesiológica es esta su tesis que impregna toda su exposición: "La esencia del derecho eclesiástico está en contradicción con la esencia de la Iglesia". Y esto ¿por qué? Porque la iglesia no es susceptible de una organización jurídica. Y ¿por qué esto último? Porque la Iglesia es espiritual y el derecho temporal; porque la Iglesia es el reino de Dios y el cuerpo de Cristo; y es imposible admitir que el reino de Dios y el cuerpo de Cristo sean erigidos por un gobierno humano, visible y terrestre. Y en toda su obra, de 2.000 páginas, no logra salir de este parallogismo: la iglesia es un ser espiritual, luego no puede tener relación alguna con las cosas de este mundo.

Claro está que también quiere fundar su concepción, por fantástica que parezca, en las fuentes. El ideal de la Iglesia, tal como salió de las manos de Cristo, es el que describe S. Pablo: un organismo vivificado por el secreto influjo del espíritu que es su alma, y mediante la unión con su cabeza viva que es el mismo Cristo. Es el cuerpo místico de Cristo. Esta acción se realiza en la lluvia de carismas que en los primeros días se derramaba en los Apóstoles, Profetas, Doctores y demás favorecidos que describe S. Pablo. Los carismáticos exigían obediencia a su dirección; pero no una obediencia basada en derecho, sino fruto de un reconocimiento y sumisión libres.

Y así fué posible que una iglesia que por su concepto reñía con toda organización jurídica, fuera sin embargo admirablemente organizada.

Arco toral en esta edificación carismática, fué el carisma doctrinal. El Maestro carismático, dotado por vocación divina, no creado por elección popular, hablaba al pueblo, absolvía a los fieles y regía la cristiandad en nombre de Dios. Los Apóstoles, Profetas y Doctores, trinidad evuelta en esa aureola privilegiada, eran los sucesores en línea recta de los Doce, y del mismo Cristo en su altísima misión, jefes espirituales y sacerdotes natos en un reino de espíritu y de libertad.

Había sí cierta elección por manos de hombres; pero que se tenía como ratificada al punto por el mismo Dios. Tales fueron los casos de la elección de Matías, de Pablo, de Bernabé, de Timoteo. La elección, por lo menos, no es un acto corporativo; se apoya en el testi-

monio de Dios; el pueblo sólo da su consentimiento a la voz del Espíritu.

Dos veces se ha realizado en la tierra este ideal eclesiástico: una en los días del Cristianismo primitivo, otra en los días de la Reforma. Y otras dos veces se frustró lastimosamente su acción: una por el Catolicismo que nació a fines del siglo I y otra, por el régimen eclesiástico de los Príncipes que sucedió a la nueva Pentecostés del siglo XVI. Lutero entendió la idea de la Iglesia mejor que los primeros cristianos.

El Catolicismo no es, según esto, la continuación de la primera Iglesia: el catolicismo brotó con los primeros brotes jurídico-eclesiásticos, que se contienen en la *Carta de Clemente a los de Corinto*.

Ese espiritualismo o pneumatismo, como él lo llama, no traspasó los límites del primer siglo. En efecto, al congregarse los fieles para la celebración eucarística, no podía encomendarse el curso de la liturgia a esta anarquía carismática en la que cada cual era libre de hablar y profetizar según le soplabla el espíritu. Fué necesaria una legislación y con ella entró en las comunidades el *orden jurídico*. Al punto se impuso un presidente con sus auxiliares y ministros, los diáconos. El rito que los constituía, la imposición de manos, túvose poco a poco como una ceremonia por la cual se les comunicaba el Espíritu. Y he ahí cómo a la dirección puramente espiritual y carismática de la dulzura de los primeros días, sucedió al cabo de un siglo la fijeza austera de la autoridad jurídica, erizada de leyes y obligaciones. Había nacido el Catolicismo, la iglesia jurídica, no espiritual, enteramente extraña a la mente de Jesucristo. Y la oficina donde se fraguó la jerarquía fué el ágape eucarístico. Un capítulo culminante en la obra de Sohm lleva por título esta tesis: *De la liturgia en las solemnidades eucarísticas brotó la organización jerárquica* (44).

Nada aquí de funciones administrativas para el origen de los obispos y diáconos. La dirección y presidencia en la liturgia eucarística creó al *obispo* que fué tenido desde su origen como Pastor y maestro de las almas, aunque su cargo no era estable.

La pluralidad de obispos al principio no provenía de que formarían un Colegio o corporación, sino de que no siendo estable su oficio,

(44) *Kirchenrecht*, I, p. 68.

mañana podía ser director de liturgia el que hoy era solamente laico. Y por toda prueba de este rito singular aduce Sohm una autoridad de Tertuliano, como si fuera un vestigio de la primitiva iglesia lo que solamente es un sarcasmo con que el acre doctor africano fustiga las liturgias de los gnósticos: "Itaque—dice Tertuliano en su *De Praescriptione*, c. 41— alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt". Y añade Sohm: "Según esto, se conservaban entre los gnósticos los ritos primitivos" (45).

Los presbíteros, que Sohm coloca después de los diáconos, no tenían oficio alguno, formaban solamente un estado de honor. Y en el caso de pluralidad de obispos, ellos elegían al que había de presidir.

Este estado de cosas era naturalmente débil e inestable; Sohm lo reconoce; pero esto se debía a que la Iglesia iba evolucionando hacia la organización jurídica del Catolicismo.

El nervio de la Carta de Clemente Romano es cabalmente un elemento decisivo en esta evolución: los obispos no pueden ser depuestos. Con ello se creaba no solamente la estabilidad del cargo, sino el mismo episcopado unitario, que Sohm ve nacer, no en el Asia Menor, como los demás racionalistas afirman basados en las cartas de S. Ignacio, sino en Roma.

—He ahí la tesis radical del jurista alemán. Dió un puntapié a los valores que en su tiempo circulaban como moneda corriente: democracia primitiva, autonomía de la plebe, cargos administrativos, ideas de corporación. En cambio creó categorías nuevas en el mundo científico racionalista: como origen, la idea del cuerpo místico; como foco de evolución, la eucaristía (46).

¿Cómo fué recibida esta teoría por la crítica? En su primera aparición en 1892 y 1909, con manifiesto desvío y frialdad. No se escatimaban los elogios a la erudición de que hacía alarde en sus obras el jurista de Leipzig, a la independencia y decisión de criterio, a las dotes de exposición, al cálido fervor y misticismo de lenguaje y estilo. Pero en su síntesis y construcción total se notó la falta de fundamento objetivo. Su sistema adolecía de un pecado de origen, el falso concepto de derecho de que partía. Ni católicos ni protestantes le

(45) *Ib.* p. 119, n. 80.

(46) Véase LINTON, p. 58-66.

perdonaron el principio fundamental, que él ponía como axioma eje de toda su obra, la repugnancia de un derecho divino. Y contra la tesis novísima y radical: “la esencia de la Iglesia está en contradicción con la esencia del derecho”, se alzaban publicaciones en uno y otro bando con estos lemas: “la Iglesia de Cristo sujeto de derechos”. “Existe un derecho eclesiástico desde que existe la iglesia” (47).

Además, ¡crimen de lesa crítica en la moderna investigación! su construcción sintética, no respondía a las fuentes. Fué el fallo general de los primeros veinte años de este siglo, que no sin su punta de ironía condensaba Reinhold Seeberg uno de los más sensatos racionalistas modernos en este juicio: “Con mucha erudición y sutileza de ingenio, se esfuerza Sohm por hallar en las fuentes sus propias especulaciones” (48). Método diametralmente opuesto a la sana crítica.

Es curioso el anacronismo con que se atribuye a los primeros cristianos, a los apóstoles, las ideas religiosas de los modernos racionalistas. “Repugna absolutamente —dice Sohm— un derecho según el cual se imponga a otros un mandato como mandato de Dios. La Iglesia y el derecho están en pugna.” Y ese aforismo que está respirando una mentalidad moderna, democrática y naturalista, se atribuye a los primeros días de la Iglesia, es decir, a una época saturada de teocracia y de legaciones divinas por sus cuatro costados. Y, como los textos claman en sentido contrario, aquí del trabajo de los críticos en torturarlos hasta hacerles perder su significación jerárquica o aun encajarlos violentamente en moldes preconcebidos.

El Cristianismo no debe a esos errores, como a ningún otro de los que ha encontrado en su camino, sino el agradecimiento por haber contrastado con rudos golpes la solidez de su organización garantizada por promesas divinas.

He ahí la metodología al uso en las escuelas racionalistas cuando se trata de los orígenes cristianos. En nuestro siglo en que la crítica histórica ha hecho tales progresos sería increíble la extensión de esta

(47) Por ejemplo BENDIX, LUDWIG, *Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten*, Mainz, 1895; véase la página II.

(48) *Theologischer Literaturblatt*, 1893, p. 287. Véase también DUNIN BORKOWSKI en el artículo citado de *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 27 (1903) 181-193.

plaga si la experiencia y la autoridad de hombres de ciencia no la atestiguan. Voy a terminar con dos testimonios de éstos últimos de fama mundial como críticos y metodólogos.

El P. De Smedt en sus *Principios de crítica histórica*, dice:

“No es ciertamente la sumisión a las exigencias de la crítica, la nota característica de los escritores anticristianos. Su punto de partida para sus investigaciones históricas es tomar como indubitables ciertos principios filosóficos que están muy lejos de serlo” (49).

Y en nuestros mismos días, el eminente Profesor, ya jubilado, de la Universidad de Bona, Alberto Ehrhard, en su bellísima obra *Die Kirche der Märtyrer*, sedimento precioso de una larga vida de Profesorado, se lamenta del mismo vicio, por desgracia imperante entre los heterodoxos:

“El estado en que se hallan las fuentes no es la única causa, ni la más importante siquiera, del conflicto de opiniones y sentencias que reina al presente en la investigación del segundo y del tercer siglo de la Iglesia. Más eficaces son las ideas previas filosóficas de orden religioso y confesional, de las cuales ningún historiador se ve libre y que en ningún otro campo de la investigación histórica son tan intensas y decisivas como en el de la historia de la primitiva Iglesia. Todavía son más fatales aquellos principios, conscientes o inconscientes, de tantos historiadores de la Iglesia contemporáneos, los cuales, por su origen o por su educación o por su ideología confesional o también por su posición general irreligiosa, no tienen relación alguna con la vida religiosa de la Iglesia del segundo o tercer siglo, la cual no cabe duda de que en lo esencial era idéntica a la Iglesia Católica de nuestros días, y en manera alguna se identificaba con ninguna iglesia de la reforma del siglo XVI, mucho menos con el liberalismo protestante de nuestro tiempo, que rechaza los dogmas y el culto. Así como el moderno investigador católico no halla dificultad alguna en ponerse a tono para percibir y llegar a comprender la naturaleza específica de la Iglesia de los mártires, así se deja entender fácilmente qué difícil ha de ser para el historiador no católico adquirir conocimiento recto de una vida que le es extraña y frecuentemente menospreciada. El que quiera formarse un juicio acertado sobre la Iglesia de los mártires no ha de fiarse a ciegas de cualquier exposición que se le ofrezca al acaso; es menester que antes se informe sobre la ideología fundamental del autor del libro que toma en sus manos. Por su parte el que acomete la empresa de introducir a otros en el conocimiento de aquel tiempo, tiene el deber de mantenerse libre de prejuicios, de contrastar escrupulosamente sus ideas y de tomar por norma, no sus convicciones subjetivas, sino las fuentes críticamente tamizadas e interpretadas con objetividad” (50).

JOSÉ MADDOZ

Marneffe

(49) DE SMEDT, C., S. I., *Principes de la critique historique*, Lieja, 1883, página 35.

(50) EHRRARD, ALBERTO, *Die Kirche der Märtyrer*, Munich, 1932, p. 7.