

EL PENSAMIENTO ECLESIOLOGICO DE PIERRE D'AILLY

ANTONIO GÓMEZ MORIANA

München (Alemania)

«No raras veces la definición solemne de un dogma ha sido espoleada por la aparición del error. Mientras la Iglesia tuvo en tranquila posesión la verdad revelada no fue necesaria la intervención de su magisterio extraordinario. Sólo al ser negada o mal interpretada se urgió la definición dogmática por medio de éste. Tal lucha ha contribuído poderosamente a la elaboración de la Teología, enriqueciéndola con puntales seguros e infalibles y abriendo el horizonte a cuestiones que de otro modo quizá nunca se hubieran planteado. Pero, indudablemente, una Teología que se nutriese sólo de estas definiciones y en su dimensión positiva, al hacer historia, no se propusiese otro objetivo que el *justificarlas* en las fuentes, en lugar de buscar el conocimiento de cuantas verdades y valores encierran la Sagrada Escritura y Tradición, sería más Apologética que Teología y olvidaría no pocos puntos de la Revelación, los que nadie negó jamás precisamente por su claridad y trascendencia. Tal vez deba buscarse aquí la raíz de esa diferencia que se critica entre el centro de interés del Evangelio y de los Padres, y el de los manuales de Teología y puntos de mayor insistencia en la predicación»¹.

¹ Ver: A. GÓMEZ MORIANA, *Statio Orbis. Sentido litúrgico del Congreso Eucarístico de Munich*, «Incunable», III, núm. 133 (junio de 1960), 1 ss.

Con estas palabras intentaba, hace tres años, poner de manifiesto el sentido litúrgico del Congreso Eucarístico de Munich, como fruto maduro del Movimiento Litúrgico y su labor realizada en orden a restablecer, prescindiendo de toda Apologética, cuantos valores de la Teología sacramental habían quedado en olvido, sobre todo de la Eucaristía, como efecto de la insistencia en puntos concretos impuesta por las negaciones de Berengario de Tours, utraquistas, protestantes².

Es indudable que también la Eclesiología quedó convertida en un tratado apologético polarizado, tras los golpes de los reformadores, en lo que con Congar pudiéramos llamar *l'appreil ecclésial*, de tal modo que casi sólo se reconocía derecho de ciudadanía en ella a los puntos de la constitución jerárquica de la Iglesia y sus prerrogativas traídos a discusión por la lucha protestante-católica, haciéndose necesaria una revisión global y un estudio histórico, sobre todo de las épocas anteriores a la Refor-

² En la lucha contra Berengario de Tours, que niega la presencia real, ha visto De Lubac en su obra *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge* (París, 1944) la desvinculación de la Eucaristía respecto a su efecto eclesial, al sustituirse el calificativo de *mysticum* por el de *verum* en tratándose de la presencia real, con lo que para exaltar la «verdad» de tal presencia se disminuye de contragolpe la «realidad» *Corpus Ecclesiae*, que queda como en sentido meramente metafórico. Cuando esta lucha haya de continuarse contra los utraquistas y de nuevo contra los protestantes, el Concilio de Trento, al tener que insistir en la presencia real y en que «totum et integrum Christum ac verum Sacramentum sub qualibet specie summitur», separa la Eucaristía como sacramento —que estudia en la sesión XIII de 11 de octubre de 1551 para volver a tratar en la sesión XXI de la «Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum» de un modo especial— de la Eucaristía como sacrificio, que estudia en la sesión XXII de 17 de septiembre de 1562 (once años más tarde!). Es la misma división que aún hoy sigue en su ordenación jurídica el C. J. C. dedicando en el Título III de la parte de los Sacramentos, tras el c. 801 sobre la presencia real eucarística, un capítulo primero a la Eucaristía como sacrificio (cc. 802 al 844) y un segundo capítulo a la Eucaristía como sacramento (cc. 845 al 869). Con ello, la misma presencia real pierde su sentido de *victima sacrificialis* y la comunión el de participación en el Sacrificio, realizándose ciertos actos eucarísticos sobre la misma celebración de éste. No se hace mención en el C. J. C. del pueblo, que forma con el sacerdote la comunidad reunida en la celebración y participación conjunta en el banquete eucarístico, a excepción de la prohibición hecha por el c. 813 de celebrar sin ministro. Ni siquiera el art. IV del capítulo primero mencionado, al tratar de los estipendios, lo hace en el sentido de una unión de los fieles en la constitución de una comunidad en la ofrenda. Lo mismo ocurre en el segundo capítulo, al tratar del ministro y del sujeto sin una alusión a la comunidad formada por los fieles con el sacerdote en el Banquete Eucarístico. Ver sobre esto MÖRSDORF, *Der träger der eucharistischen Feier*, en *Festschrift zum euch. Weltkongress*, Munich 1960.

ma, libre de todo prejuicio y de todo esquema preestablecido. El intento del presente trabajo es una aportación en este sentido. Para mejor entendimiento de su método he vuelto a traer aquí el comienzo de aquel artículo de *Incunabile*.

La misma bibliografía existente sobre la obra eclesiológica de Pierre d'Ailly es un ejemplo típico de ese grave error que apuntamos más arriba, cometido por los investigadores como consecuencia de situar sus frentes casi exclusivamente en los puntos discutibles. Ni el protestante alemán Paul Tschackert³ ni el católico francés Salembier⁴, por citar sólo quienes de un modo directo se propusieron esbozar el esquema de la Eclesiológica del Cardenal de Cambrei, ni quienes editaron sus obras en colecciones, si exceptuamos las realizadas antes de la Reforma⁵, seleccionaron otros textos eclesiológicos que los que tratan la necesidad de reforma o describen los poderes de la jerarquía de la Iglesia, especialmente la disputada supremacía del Papa o del Concilio como máxima autoridad de ella⁶. De aquí que el nom-

³ PAUL TSCHACKERT: *Petrus Alliaceus de Ecclesia quid docuerit et quid pro ea praestiterit*, Vratislaviae, 1875; *Peter von Ailli*, Gotha, 1877.

⁴ SALEMBIER: *Petrus de Alliaco*, Insulis, 1886.

⁵ *Tractatus et sermones*, Arg. 1490; *Quaestiones super primum, tertium et quartum sententiarum* (s. l. et a., sin paginar, en folio); *Liber sacramentalis vel sacramentale...*, París, 1488, 92 fol. got.; *Tractatus de anima*, París, 1494, in 4.º; *Conceptus et insolubilia*, París, 1495, 18 pág. 8.º; *Tractatus exponibilium*, París, 1494, 23 pág.; *Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia*, Venecia, 1494, 4.º; *Concordantia astronomiae cum historica narratione*, Venecia, 1494, 4.º; *Imago mundi seu eius imaginaria descriptio*, Lovaina, 1480; *Liber quaestionum in Hexaemeron*, Argent. 1490.

⁶ BALUZE, STEPH.: *Miscellanea*, 7 vol. en 8.º, París, 1678-1715. Ed. Mansi-Lucae, 4 vol. fol. 1761.

BARONIUS: *Annales Ecclesiastici*, ed. Mansi-Lucae, 38 vol. fol. 1738-1759.

BELLAGUET: *Chronique d. relig. de Saint-Denis* (en *Chronic. Caroli VI, Collection d. Documents inédits sur la H. de F.*, 1.ª serie, H.ª política), tomo II, París, 1840.

BELLARMINUS: *De scriptoribus ecclesiasticis*, 1678.

BUCK, R.: *Ulrich von Richental: Chronik des Konstanz. Konzils (1414-1418)*, Tübingen, 1882.

BROWN: *Orthuinus Gratius, Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, 2 vol. Londres, 1690.

CACCONIUS: *Vitae Pontif. rom. et Cardinalium*, tomo 2.º.

CHRISTOPHE: *Histoire de la papauté pendant le XIV^e siècle* (t. X y XI). Lyon y París, 1853.

CREVIER: *Histoire de l'Université de Paris*, t. III, París, 1761.

CONCILIORUM GENERALIUM MONUMENTA, Viena, 1857-1894.

CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM, 34 vol., 8.º, Viena, 1866-1894.

bre de Pierre d'Ailly como eclesiólogo quedase casi exclusivamente ligado al Conciliarismo y al Galicanismo, teorías en que hay que someter de nuevo a un serio examen su papel y, en el primer caso, la teoría toda, tras los estudios iniciados a finales del siglo pasado por Kneer⁷ y continuados en el actual por

CARLYLE, R. W. y A. J.: *A History of Medieval Political Theory in the West*, 5 vol., New York y Londres, 1903-1928.

CREIGHTON: *A history of papacy during the period of reformation*, t. I (El Cisma y Concilio de Constanza), Londres, 1882.

DU BULAY, C. E.: *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, París, 1668.

DENIFLE-CHATELAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. III y IV, París, 1894, 1897.

DU CHASTENET, B.: *Nouvelle histoire du Concile de Constance*, París, 1718.

DU PIN, E.: *Gersonii opera*, 5 vols., Anvers, 1706.

DU PLESSIS D'ARGENTRE, C.: *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, París, 1728.

EHRLE S. J., FRANZ: *Martin de Alpartils chronica actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII*, t. I, Paderborn, 1906.

EHRLE-DENIFLE: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I-VII, Berlín (después Friburgo), 1885-1893.

FINKE: *Acta Concilii Constantiensis*, 4 vol. Münster, 1896-1928.

HEFELE-LECLERCQ: *Historie des Conciles d'après les documents originaux*, t. VII, parte 1.^a, París, 1916.

LEIDINGER, G.: *Andreas von Regensburg*, t. I, München, 1903.

LAUNOY: *Opera omnia*, t. IV, París, 1732.

LEUFANT: *Histoire du Concile de Constance*, Amsterdam, 1714. *Histoire du Concile de Pisa*, Amsterdam, 1724.

MANSI: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXVII y XXVIII, Venecia, 1784.

MARTENE ET DURAND: *Thesaurus novus anecdotorum*, 5 vol. fol., París, 1717. *Veterum scriptorum amplissima collectio*, 9 vol. fol., t. VII, París, 1733.

MELLER, B.: *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Friburgo, 1954 (núm. 67 de Freiburger theologische Studien).

RICHER: *Gersonii opera*, t. I, París, 1606.

TSCHACKERT, P.: *Peter von Ailly*, Gotha, 1877 (Apéndices).

VON DER HARDT: *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium*, Franckfort y Leipzig, 1697-1700, 2 vol.

WOLFI, J.: *Lectioinum Memorabilium*, Londres, 1600.

⁷ KNEER: *Die Entstehung der konziliaren Theorie*, Roma, 1893.

Hirsch⁸, Víctor Martín⁹ y, sobre todo, por Hubert Jedin¹⁰, Brian Tierney¹¹ y De Vooght¹².

Así el mal no queda sólo en la ciencia eclesiológica. Se llega a ver también en los eclesiólogos. Ambos han de ser reivindicados al mismo tiempo, mediante un estudio completo libre de todo esquema preestablecido. De aquí que este estudio no se propusiese ver la respuesta de Ailly a las cuestiones tradicionalmente estudiadas por la Eclesiología, sino que se propuso como primer objeto de investigación cuáles son esas cuestiones en Pierre d'Ailly. Sólo después de tal examen se formó un esquema dado por Pierre d'Ailly mismo.

La primera realidad que salta a la vista en una lectura atenta de sus obras es que para el Cameracense la Iglesia no es pura estructura, montaje, aparato. Es también *vida*. Dentro de esa estructura viven los fieles en una unidad, en una *Communio*, dirigiéndose a un fin (eschaton). Incluso los tratados encaminados a la lucha contra el Cisma tienen siempre como fundamento de su argumentación y finalidad que le determina a escribirlos esa *communio* lesionada por él. Que sus sermones escatológicos son casi ignorados y su *Expositio super Cantica Canticorum* no es citada una vez siquiera por Tschackert, sino en el índice de obras de Pierre d'Ailly, mientras Salembier le dedica apenas cuatro páginas (318-321) fijándose sólo en su aspecto exegetico, como ejemplo del uso del sentido alegórico. La circunstancia, sin embargo, el modo, la misma fecha en que esta obra está escrita, son claro exponente de que encierra el pensamiento más genuino y auténtico de su autor, pensamiento que, al menos en sus líneas generales, se repite en su *Recomendatio Sacrae Scripturae* y en su *sermón de Septuagésima de 1388* en la triple consideración de la Iglesia: En su origen, en su etapa terrestre, en su consumación en la Gloria. Escrita en el año 1378, cuando aún

⁸ HIRSCH: *Die Ausbildung der konziliaren Theorie im 14. Jh.*, 1903.

⁹ VÍCTOR MARTÍN: *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le pape*, en «Revue des Sciences Religieuses», XVII (1937), 122 ss.

¹⁰ HUBERT JEDIN: *Geschichte des Konzils von Trient*, t. I, *Der Kampf um das Konzil*, Freiburg, 1949.

¹¹ BRIAN TIERNEY: *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, 1955.

¹² DE VOOGHT: *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, en: *Le concile et les conciles: Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (vol. extra de UNAM SANCTAM), Strasburg, 1960.

no ha comenzado su acción contra el Cisma, es más contemplativa que disputativa, pura especulación sobre la realidad histórico-soteriológica de la comunicación de Dios a la Humanidad por la palabra, comunicación que comienza en los Profetas y culmina en la Encarnación (así comenta las palabras de la Esposa «osculatur me osculo oris sui», que en esta primera parte es el pueblo de Israel, *pre-iglesia*), y de la economía y meta, medios y fin, de la comunidad eclesial que queda en la Tierra tras la Ascensión de Cristo esperando su glorificación en la segunda venida al fin de los tiempos (escatología), como comenta en su segunda y tercera parte las palabras «trahe me post te» y las palabras «introduxit me Rex in cellaria sua». Es además el punto de arranque de la obra teológica de Pierre d'Ailly, aún no doctor cuando la escribe. Por eso la he tomado como punto de partida y base de mi exposición. Estudiaremos, por tanto, tres puntos o tres momentos en la realización temporal del misterio de la Iglesia:

- 1.º La Revelación profética y la Encarnación del Verbo como origen de la Iglesia.
- 2.º La Iglesia en su etapa terrestre: Ecclesia militans.
- 3.º La consumación en la Gloria: Ecclesia triumfans.

I.º LA REVELACIÓN PROFÉTICA Y LA ENCARNACIÓN DEL VERBO COMO ORIGEN DE LA IGLESIA

Preámbulo: Teología natural y Teología sobranatural según Pierre d'Ailly.

El nombre de Pierre d'Ailly ha sido ligado al Nominalismo, como el de Ockam, Biel, Rimini, contra quien él mismo lucha. Admitido esto, no es difícil interpretar, como hace Tschackert, el valor de *fundamento de la Iglesia* que concede a la Sagrada Escritura como única solución al escepticismo nominalista¹³. Los estudios realizados últimamente por Meller¹⁴ nos dan abundante

¹³ TSCHACKERT: *Petrus Alliacenus de Ecclesia quid docuerit...* pág. 32: «Imbecillitate rationis, non desiderio cordis conmotus, Scripturam Sacram Ecclesiae fundamentum esse docuit, neque id quidem ex se ipso, sed a nominalium antegignano ipso didicit».

¹⁴ MELLER, B.: *Glauben und Wissen nach Peter von Ailly*, Friburgo, 1922. *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Friburgo, 1954.

luz sobre el grado de Nominalismo imputable a D'Ailly, según el cual hay que interpretar su biblicismo. De aquí que los recojamos, siquiera muy brevemente, antes de pasar a exponer el sentido de la Sagrada Escritura, de la Revelación y Encarnación como origen de la Iglesia y su fundamento.

Aranguren, en su obra *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (pág. 38 ss.), muestra en el odio luterano a la razón teológica y su aprecio por la «deutsche Theologie» una triple raíz: «la germánica y la 'experiencial'... y además la de ser teología no filosófica. En ésta como en otras ocasiones, continúa Aranguren, Lutero sigue al occamismo propenso siempre a restringir la aplicación de la filosofía en teología. El empleo de las categorías filosóficas, el recurso a Aristóteles y a Porfirio, vedan, según Lutero, el recto entendimiento religioso de la palabra divina». Al intentar ver en el occamismo esa propensión a restringir la aplicación de la filosofía en teología, cita en la nota 3 a Pierre d'Ailly.

También para Paul Tschackert las teorías nominalistas de los siglos XIV y XV ocupan un lugar destacado en la prehistoria de la Reforma protestante, tanto en sentido negativo como en sentido positivo. En sentido negativo, por su teoría del conocimiento, según la cual todo lo sobrenatural, todo el contenido del dogma, deja de ser objeto de conocimiento racional. En sentido positivo, al considerar, con el fin de evitar el escepticismo, como único origen del dogma el positivo, no racional, de la Revelación divina. Del terreno del dogma pasan estos principios al de la moral y sus normas, que nacen del voluntarismo divino. Tanto Lutero como Melancton aprendieron en su formación filosófica el Nominalismo, que era entonces la filosofía «moderna», de tal modo que Lutero casi conocía de memoria literalmente las obras de Gabriel Biel y de Ailly. De aquí que coloque poco más adelante el occamismo como primero de los cuatro factores que determinan la evolución del pensamiento teológico de Lutero en sus comienzos hasta 1517: occamismo; augustinismo, tanto en la (neo)platónica tendencia de su metafísica como en sus enseñanzas antipelagianas sobre la libertad y la gracia; mística; biblicismo. Al comentar este factor enumera, juntamente con Occam

y Biel, a Pierre d'Ailly, *occamista manifiesto*, como maestro de Lutero¹⁵.

Salembier ha dedicado también varios estudios al problema. Partiendo de otros puntos de vista, llega a la misma conclusión que Tschackert. Si la escuela nominalista no sólo ha puesto en duda los conceptos universales, sino incluso la certeza y verdad de lo singular; si el objeto propio del entendimiento que determina inmediatamente el acto de entender, es sólo la «representatio rei interna, non vero res ipsa et sensibilis», no ha de maravillarnos el que Ailly dude de la realidad del objeto exterior y de la perfecta adecuación del objeto y del entendimiento. No hay, por tanto, lugar a una evidencia del mundo sensible y externo. El escepticismo es inevitable. Sobre esta base de incapacidad radical del entendimiento para conocer las criaturas y por tanto también para ascender al Creador resuelve Ailly, según Salembier, todas las cuestiones de la «theologia naturalis». Es la Revelación contra la razón la única fuente de conocimiento, que sólo se da en la fe¹⁶.

Meller no desconoce la dificultad del problema y la falta de claridad con que Ailly ha respondido a él. Concede también que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no tienen para Ailly la certeza absoluta que da la evidencia. Pero a la probabilidad natural concede tal grado de verosimilitud que ha de ser admitida por todo hombre inteligente como verdadera y necesaria. La relación entre filosofía y teología está formulada por Ailly, según Meller, casi en los mismos términos que en el Vaticano, afirmando categóricamente que el conocimiento y contemplación de la creación nos conduce al conocimiento de Dios Crea-

¹⁵ TSCHACKERT: *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, Göttingen, 1910, pág. 31 ss. En este mismo sentido se manifiesta ya en su obra *Peter von Ailli* (Gotha, 1877), en que coloca la puerta que da acceso al positivismo teológico de los siglos XIV y XV, en la diferenciación de la doble verdad», filosófica y teológica, del entendimiento y de la fe, natural y sobrenatural, entre sí opuestas e irreconciliables, doctrina que supone deducirse del comentario de Ailly a las Sentencias. En realidad, lo apoya en citas mal interpretadas o de argumentos del adversario que Ailly no hace suyos, como pone de manifiesto MELLER (o. c.).

¹⁶ Ver artículos de SALEMBIER en: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, I, col. 1154 ss. (Ailly); *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 642 ss. (Ailly) y sobre todo sus obras: *Le Cardinal Pierre d'Ailly*, Lille 1932, y *Petrus de Alliaco*, Insulis 1886.

dor, basado en la analogía. Para probarlo cita textos de claridad transparente del comentario de d'Ailly sobre el libro de Boecio «De consolatione philosophiae» y del Comentario a las Sentencias. Más aún en su «Compendium contemplationis» desarrolla Ailly acerca de la posibilidad y esencia de nuestro conocimiento de Dios una teoría semejante a la de Ricardo de San Víctor, distinguiendo claramente un triple conocimiento de Dios: Uno natural, por medio de la luz natural de la razón (lumen rationis, visio intelligentiae), otro sobrenatural, por medio de la luz sobrenatural de la fe (lumen fidei, visio fidei), un tercero beatífico, en la visión inmediata de Dios (lumen gloriae, visio beatifica). Comparando los dos primeros conocimientos no ve Ailly contradicción alguna, sino armonía. En su «Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia» llama al conocimiento natural de Dios «praeambula fidei», considerando la astronomía como «theologia naturalis» y «ancilla theologiae»¹⁷.

Revelación, Encarnación e Iglesia; Sagrada Escritura e Iglesia.

El símbolo de nuestra fe confiesa una serie de hechos históricos. No como puros hechos históricos, sino como manifestaciones en el tiempo, en la historia humana, del amor de Dios que se ha revelado al hombre en la realización de una historia santa y santificadora al mismo tiempo. Confesamos la creación del cielo y de la tierra por Dios Padre, la concepción de su Hijo Unigénito Jesucristo y su nacimiento en nuestra carne, de María Virgen por obra del Espíritu Santo. Su pasión, muerte, resurrección y

¹⁷ MELLER: *Glauben und Wissen nach Peter von Ailly*, Friburgo 1922, y *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Friburgo 1954.

Ver también sobre el valor de la probabilidad en Pierre d'Ailly:

PATRONNIER DE GANDILLAC: *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M.-A.*, VIII (1933), pág. 44 ss.

GEORGE LINDBECK: *Nominalism and the problem of meaning as illustrated by Pierre d'Ailly on predestination and justification*, en *The Harvard Theological Review*, LII (1959), págs. 43-60.

GILSON: *La philosophie au Moyen Age*, París 1947; *Le Thomisme*, 5.^a ed., París 1948; *Jean Duns Scot*, París 1952.

BOEHNER: *Medieval Logic*, Chicago 1952; *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*, en *Franziskanische Studien*, XXIII (1950), págs. 50-69.

MOODY: *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam, 1953.

segunda venida que esperamos. Una Iglesia fundada por El y una gloria futura, de la que tal iglesia es un anticipo en la tierra.

Esta concepción de la Historia como revelación del amor de Dios al hombre que se realiza en una triple etapa —naturaleza, gracia, gloria— como despliegue triple de una comunicación de Dios al hombre con tres momentos de aproximación que determinan tres grados de claridad en la captación por parte de éste, correspondientes a la luz recibida en cada caso, como vimos más arriba, es según Ailly el origen de la Iglesia y, en el último grado, su consumación escatológica.

En el primer capítulo de su comentario al Cantar de los Cantares nos habla Ailly de una *pre-iglesia*, de una Iglesia-en-espera, integrada a Cristo en la Iglesia-total, pero dada en el tiempo con anterioridad, como preparación. Ailly la llama «Ecclesia in persona antiquorum Christi adventum in carnem desiderantium», atribuyéndole las palabras con que comienza el Cantar: *Osculetur me osculo oris sui*. Es una Iglesia consciente de su imperfección e insuficiencia, caracterizada por la virtud de la esperanza, en que se incorpora a Cristo perfeccionándose.

Ailly ve en su sermón de septuagésima de 1388 esta incorporación en el clamor del profeta: *Deus virtutum convertere, respice de coelo et vide et visita vineam istam et perfice eam quam plantavit dextera tua*. Y esta conciencia de imperfección y esperanza en Cristo es lo que expresa la Esposa del Cantar de los Cantares en su primer canto:

Osculetur me osculo oris sui. Osculetur me, id est Deus Pater, osculo oris, id est unione Filii Dei. Vel osculetur me osculo oris sui, id est non loquatur me Moyses vel Isaias vel alius prophetarum, sed ore suo Filius Dei me erudiat. Vel osculetur me osculo oris sui, id est blandum et bylarem se mihi exhibeat, non asperum vel terribilem sicut in vetere testamento... Quia igitur osculum oris signum est dilectionis, federis et reconciliatonis homagii et matrimonii, ideo Ecclesia haec omnia per incarnationem Christi et unionem Verbi Divini se adepturam sperans eum per osculum petit dicens: Osculetur me osculo oris sui. Et causam subdit: Quia meliora sunt ubera tua vino, id est refectio praesentiae tuae vel evangelicae doctrinae melior est fervore legis vel quibuslibet aliis documentis. Sunt enim fragrantia ungentis optimi, id est redolentia donis Spiritus Sancti.

Así, Cristo es el punto de división histórica entre Antiguo y Nuevo Testamento en el sentido de cumplimiento de la promesa

y presencia de lo anunciado, de realización de lo esperado por los profetas de la Antigua Ley. Como Mesías de Israel funda la Iglesia y como cabeza de la Iglesia salva a Israel. En su *Epistola ad novos hebraeos* expone esta relación aún más expresamente, al escribir Ailly:

Multipharie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime locutus est in Filio... Vos igitur, o Hebraei, attendite et videte qualiter olim Deus vobis locutus est in prophetis, et qualiter novissime vobis locutus est in Filio. In prophetis enim locutus est futura veraciter promittendo, in Filio vero locutus est promissa fideliter adimplendo. In prophetis locutus est Christum futurum praedicens.

En su sermón de Navidad de 1385, comentando las palabras del salmo 84, «Veritas de terra orta est», considera Ailly no sólo ya la unión del Antiguo con el Nuevo Testamento, sino también la unión de lo creado y de lo divino en el surgir *de la tierra* la Verdad, que cristaliza en el Verbo Encarnado, si bien anunciado ya proféticamente. Creación, pueblo de Israel, Iglesia dicen una relación entre sí en cuanto comunicaciones, donaciones de Dios que significan sus «operationes ad extra», por cuanto encierra de elección por parte de Dios y de fuerza cognoscitiva en el hombre. Pero hay una diferencia abismal entre el orden de la creación y el de la gracia que hace que aquél no sea otra cosa que el marco, coro y fondo en que Dios planta su viña elegida, que es la Iglesia.

Ailly pone en su *Recomendatio Sacrae Scripturae* una doble capitalidad en la Iglesia: una celeste y otra terrestre. La terrestre es Cristo Jesús, fundamento principal de la Iglesia, el cual coloca sobre sí mismo otros fundamentos secundarios, subalternados: Pedro y también en sentido *espiritual* la Sagrada Escritura y sagrada doctrina de Cristo, tan sólida y de tal firmeza que pueda afirmarse que sobre ella está fundada la Iglesia de Cristo. Dos metáforas usa en la aclaración del sentido, según el cual la Sagrada Escritura es fundamento de la Iglesia. La primera está tomada del Salmo 84, v. 1.º: «Fundamentum eius in montibus sanctis». La segunda, del Libro de los Proverbios, 9, 1: «sapientia aedificavit sibi domum». Estas figuras de la Iglesia unidas a la empleada en el comienzo, al plantear el problema, que toma del Apocalipsis, 21, 14: «Murus civitatis illius,

per quam intelligitur Ecclesia, duodecim dicitur habere fundamenta», y las empleadas en otros tratados en que ve en la Iglesia la viña plantada por las manos del Señor, la casa de Israel, que según el nombre significa «videns Deum», nos muestran una concepción constante de la Iglesia definida *por conocimiento de Dios*, existiendo una diversidad de objetos comprendidos bajo la denominación «Iglesia», por darse una diversidad en los grados de intensidad y certeza en tal conocimiento: Desde la ciencia puramente intelectual del filósofo que asciende al conocimiento de Dios a través de la contemplación de sus obras en la creación hasta la visión de Dios cara a cara en la Gloria, pasando por la *umbra tenebrosa* por la que ascendían al monte los antiguos *Patres Veteris Testamenti* en que considera a los Patriarcas y Profetas y por todos los hombres *in mortali corpore naturaliter viventibus et aenigmaticice cognoscentibus catholicae veritates*, concepto por el que contrapone la Iglesia Militante a la Triunfante en su «*Quaestio un Vesperiiis*». Estas metáforas nos muestran asimismo su concepto de «Iglesia» por elección del Padre que, según dice en el citado sermón de Septuagésima, siguiendo a San Gregorio:

habet in terris vineam suam vel eam scilicet fidelium Ecclesiam, quam sic semper speciali amoris prerrogativa dilexit quod ad eam diligenter excolendam dignos omni tempore operarios destinavit... quam ipse de aegyptiaca servitute id est de diabolica subiectine in christianam transtulit libertatem... per Christum visitanda et nova radicum plantatione perficienda... ad (quam) erudiendam... nullo tempore Dominus operarios mittere destitit, quia ut in homilia Gregorius ait: Prius per Patres et postmodum per legis doctores et Prophetas, ad extremum vero per Apostolos dum plebis sui mores excoluit quasi per operarios in vineae cultura laboravit...

La primera etapa en la elección, a la que responde el grado ínfimo de conocimiento, es la Creación, con cuyo conocimiento se asciende al de Dios mediante la teología natural, según vimos, llegando con Meller a la conclusión del valor para Ailly del conocimiento natural de Dios como «preambula fidei». Ailly lo considera aquí como el *pie del monte* sobre el que se levanta la Iglesia. Esta relación que la creación dice a la Iglesia ha de entenderse en un doble sentido: Por parte de Dios, como primer acto de amor, primera «opera ad extra» por la que ha manifestado sus perfecciones. Por parte del hombre, como primera posibilidad

de conocimiento, que de un modo secundario y dispositivo se ordena a esa contemplación de Dios que se nos promete como fin de todas nuestras acciones, como gozo pleno y eterno, según será nuestra beatitud en la vida futura. En su «*Expositio super Cantica Canticorum*» compara Ailly este grado incipiente de visión de Dios a la aurora de la Iglesia al comentar el texto: «*Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol?*», diciendo:

aurora propter lumen scientiae, lunae propter splendorem gratiae, solem propter lucem gloriae.

Pero, en realidad, ni esta elección ni este conocimiento entrañan aún el concepto de Iglesia en sentido propio. Esta corresponde al segundo orden de conocimiento, al de la fe, a la manifestación de Dios mediante la palabra que se nos da en la Sagrada Escritura, vehículo de la Revelación, como doctrina «nueva»¹⁸. Esta nueva Revelación que abre al hombre a la posibilidad de un nuevo conocimiento de Dios, de los misterios de su vida íntima, es lo que da origen a la comunidad de los que «ven a Dios», de los elegidos para su pueblo. La Sagrada Escritura dice relación a la Iglesia en cuanto vehículo de tal Revelación en sentido estricto. Y en este sentido la llama puerta y fundamento de la Iglesia en la *Recomendatio Sacrae Scripturae*:

*Christus namque Dei virtus et sapientia, Ecclesiae suae domum, quam aeterna mente concepit, super Sacrae Scripturae fundamentum temporali aedificatione complevit, implevitque illud quod dictum erat per sapientiam: "Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem (Prov. 9, 1). Habet siquidem domus ista, catholica scilicet Ecclesia, non solum septem columnas sed et singulas partes suas super Sacrae Scripturae veritatem fundatas... habet ostium, divinae eloquii veritatem, quae dum in sensus varios vertitur, coelestis secreti cognitio et occulti consilii nobis illustratio aperitur"*¹⁹.

¹⁸ Ailly llama a este conocimiento «nuevo» en su prólogo a la *Lectura de las Sentencias*, contraponiéndolo al conocimiento de cada una de las facultades universitarias de su época. Sólo la Teología, como ciencia divina, puede conocerla por ser de índole sobrenatural. Las demás facultades han de responder: «*Scimus de natura quidquid humana potest ratio naturaliter perscrutari. Sed nimirum de ea quam proponis quaestione nihil utique scimus quia in eius solutione natura silet et ei canones succumbunt et fides sola de naturali ratione triumphat*».

¹⁹ *Recomendatio Sacrae Scripturae*, en *Quaestiones super primum, tertium et quartum sententiarum* (s. l. et a., sin paginar, en folio).

La participación por conocimiento de los secretos íntimos de la vida divina que nos abre la Sagrada Escritura es, por tanto, para Ailly el fundamento temporal de la Iglesia, contra la concepción de Tschackert que, como vimos, sólo atiende a la firmeza de ésta, contrapuesta a la debilidad de la razón humana o a la debilidad de Pedro, lo que ha hecho que muy recientemente Suárez Fernández, en su obra *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar*, llame a esta obra «escrito virulento contra el Papado».

La comunidad eclesiológica, nuevo pueblo de Dios y cuerpo místico de Cristo.

La primera nota que caracteriza a la Iglesia en sentido estricto es el ser la comunidad objeto de una predilección especial del Padre y depositaria de sus promesas, el ser «Pueblo de Dios». Así diferencia Ailly, en el comentario al Canto de Zacarías, Dios en cuanto creador y el Dios de Israel, que visita a su pueblo y lo hace objeto de su predilección. De aquí el gozo de Zacarías, porque el Señor visita a este pueblo, con lo que puede llamarse «suyo», como se llamó también de Abraham, de Isaac, de Jacob. Con ello crea Dios, sobre su dominio universal «per dominationis potentiam», una relación especial con este pueblo «per electionis gratiam», entendiéndose aquí el pueblo de Israel «non utique solius Israel secundum carnem litteraliter dicto, sed ipsius Israel spiritualiter intellectu, quia non solius plebis illius iudaicae, sed totius plebis catholicae, id est Universalis Ecclesiae, qui ex iudaeis et gentibus per fidem ad Christum conversi unum eius Corpus Mysticum efficitur et verissime Israel nominatur».

La predestinación de Jesucristo como *primogénito entre muchos hermanos* (Rom. 8, 29), punto de unión entre Antiguo y Nuevo Testamento, es la formación de la cabeza de una comunidad que primero se da en Israel y después en la actual Iglesia, comunidad que en El y por El se va realizando en el espacio y en el tiempo como su «complemento» hasta llegar a la plenitud de Cristo (Efesios, 4, 1-16). Mediante la existencia histórica y espacial de una Iglesia son integrados a Cristo los hombres y los tiempos, las naciones y las cosas todas. En la predestinación eterna de Cristo está encerrada también la predestinación de la Iglesia, pero en una realización temporal y espacial concreta de cada hombre que es llamado a la fe y al bautismo.

La vocación del hombre a la fe es vocación a la comunidad eclesial, al Cuerpo de Cristo, pero al propio tiempo reviste un carácter especial, personal en cada hombre, lo que pasa a hacer resaltar Ailly ahora en su *Recomendatio Sacrae Scripturae*. Después de haber considerado el fundamento de la Iglesia, según acabamos de ver, al considerar el edificio establece una clara distinción sobre los diversos elementos que lo integran como piedras unidas entre sí por el cemento —la unidad de la fe— y en que cada uno ha de cumplir su misión específica propia, como coedificadores con Cristo, unidos en caridad de tal modo, que cada uno ha de recibir su recompensa según la labor propia realizada, de modo que los santos, cada uno en su estado, edifican la Iglesia juntamente con Cristo y sólo en cuanto unidos a El, ya que según la sentencia del Profeta («misi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam»). Este mismo esquema repite en su sermón de Santo Domingo buscando el lugar que este Santo ha ocupado en la historia de la Iglesia.

También en su comentario al Cantar de los Cantares ha visto Ailly en la Esposa no sólo el conjunto de la Iglesia, sino además «qualibet anima sancta vel specialiter Virgo Beata, de qua totus liber iste pene legitur vel cantatur», y esto de un modo constante, porque el mismo proceso eclesial se repite en la santificación concreta de cada alma y de un modo especial en María, como veremos de seguida.

La conjunción entre individuo y comunidad queda patente en la figura empleada por San Pablo del Cuerpo de Cristo, por significar la diversidad de miembros una diversidad de funciones ordenadas al fin de la comunidad, como expone en su sermón *De Trinitate*:

Omnes unum corpus sumus in Christo. Alter autem alterius membra. Nam sicut ait Hieronimus: alius in Ecclesia oculus est, alius lingua, alius manus, alius lingua, pes, venter. Et ut cetera brevius transeam lege Pauli epistolam primam ad Cor. quomodo diversa membra unum corpus efficiunt... O quam pulchra est et decora haec mystici corporis, id est Ecclesiae Christi, compositio huiusmodi membrorum ac statuum varietate distincta, si tamen in ea fuerit illa Spiritus Sancti communicatio id est communis unio, quam nobis in verbis propositis optavit Apostolus dicens: "Communicatio Spiritus Sancti sit semper cum omnibus vobis".

María en la Iglesia.

Con razón ha visto Karl Barth en el dogma mariano el dogma central del Catolicismo. El lo llama «la herejía católica». Y esto no precisamente porque eclipse la Encarnación del Verbo, sino, como interpreta De Lubac, por encerrar en síntesis el dogma mismo de la Iglesia, al resumir de un modo simbólico la cooperación humana a la Redención²⁰. En la misión de María, ejemplo de la Iglesia, está sintetizada la realidad de una misión distinta de cada individuo dentro de la comunidad eclesial, Cuerpo de Cristo precisamente por contener una diversidad de miembros con distintas funciones, como hemos visto. En la realización de tal misión se condensa nuestra respuesta a la elección de Dios, no sólo por la *fe*, sino también por la *fidelidad*, de tal modo que el hombre no sólo ha de creer, ha de aceptar la elección y colaborar libremente en la realización. Esto es lo que imprime una nota característica especial en cada individuo. Lo que podríamos llamar su *singularidad*.

Ailly ha estudiado esta singularidad en María en su «Devota meditatio super Ave María» y en su «Tractatus super Cantico Beatae Mariae», ambos publicados en sus *Tractatus et Sermones*.

María es el lugar en que se realiza el misterio de la Iglesia en la Encarnación temporal del Verbo. El «Dios con nosotros» dice relación a toda la Iglesia, pero a María de un modo singular por haberse encarnado precisamente en su seno virginal (*Dominus tecum*). De aquí también su especial relación a la Trinidad Divina, con una triple singularidad: en su perfección, en su elección, en su generación. Si todos hemos recibido de la plenitud de Cristo, María ha recibido de un modo especial. Pero toda esta riqueza de dones y privilegios la recibe María en orden a la Iglesia-total, que en el orden de la gracia se distingue del orden de la creación, de la naturaleza, por haber sido objeto de una salvación especial comenzada en Israel, pero consumada en la Encarnación en María.

²⁰ DE LUBAC: *Méditation sur l'Eglise*, París 1953, pág. 242.

2.º LA IGLESIA EN SU ETAPA TERRESTRE : ECCLESIA MILITANS

Pertenencia a la Iglesia.

La Iglesia es una sociedad de institución divina positiva, fruto del amor de Dios al hombre. Este amor se ha dado a conocer en la Revelación, por la que Dios elige una comunidad humana, «su pueblo», al que se manifiesta en su vida íntima y ofrece medios para participar en ella. La Sagrada Escritura, como realización en el tiempo de esa manifestación divina sobrenatural de la sabiduría eterna de Dios, origina y es en cierto sentido para Ailly el fundamento de la Iglesia. Pero el fundamento real y cabeza de la Iglesia es Cristo, sin cuya gracia capital ningún miembro puede edificar, si bien con ella ha de edificar cada uno según su modo y medida, completando así espacial y temporalmente su cuerpo, según la expresión de San Pablo en su epístola a los de Efeso.

En su etapa terrestre la Iglesia va cumpliendo históricamente este desarrollo de Cristo en sus miembros, no siendo aún, por tanto, tampoco definitiva en sí misma, sino un período intermedio entre ambas venidas de Cristo: la primera, en la Encarnación, y la segunda, al final de los tiempos. La Iglesia Militante es esencialmente, por necesidad interna, una Iglesia Misionera, una Iglesia en el despliegue de su universalidad siempre incompleta hasta que haya llegado a todos los elegidos y haya desarrollado en cada uno de ellos la vida de Cristo de que es portadora hasta la *edad adulta* en ese mutuo completarse de Cristo y la Iglesia que describe San Pablo.

Sólo una falsa intelección de la incorporación e inclusión en el radio vital de Cristo que signifique el pertenecer a la Iglesia puede llevar a una concepción de la Justificación como mera imputación externa sin renovación interior del hombre, o a una concepción de ésta en sentido meramente ético-jurídico, como hace el pelagianismo movido por la mentalidad jurídica del gentilismo greco-romano, manifiesto en el estoicismo y en los estatutos legales romanos que regían también las relaciones entre el hombre y Dios con criterio jurídico-penal, y por la mentalidad legalista del fariseísmo judaico que llevó los preceptos ceremoniales y legales al primer plano de su vida religiosa. Tan lejos de

un extremo como del otro se encuentra la doctrina católica de la justificación formulada en la sesión VI del Concilio de Trento.

En su *Sermo de Trinitate* del año 1405, al comentar las palabras de San Pablo «*communicatio Sancti Spiritus sit semper cum omnibus vobis*», expone Ailly, en su segunda parte —*communicatio gratifica*—, una doctrina netamente católica sobre esta participación de la vida divina en el miembro de la Iglesia. Comentando la caridad «*diffussa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*», afirma con San Agustín: «*Veniunt ad nos Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Veniunt amando, venimus imitando. Ergo per caritatis dilectionem ad nos veniunt, et nos mutua et reciproca ad eos dilectione venimus*». La eficacia de tal comunicación es tal, que renueva interiormente a los hombres haciéndolos «dioses» y convirtiéndolos a una nueva vida, la del «hombre nuevo». Después de considerar esta eficacia en David, Daniel, Amos; Pedro, Pablo, Mateo (Antiguo y Nuevo Testamento), dice con palabras de San Gregorio: «*Implet namque Spiritus ille homines superbos... et hos humiles, liberales et continentis facit... imo vero de huiusmodi hominibus deos facit, dicente Scriptura: Quicumque Spiritu Dei aguntur, hii filii Dei sunt. Et iterum: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Et rursus: Ego dixi dñi estis et filii excelsi omnes. Ne autem nos terreat deos pluraliter nominari, audite quid dicat Boetius: Natura, inquit, unus est Deus, participatione vero nihil prohibet esse quamplurimos. Homines ergo deos facit participatio Dei, quae est communicatio Spiritus Sancti...*»

En este contexto ha de entenderse la segunda parte del comentario al Cantar de los Cantares, sobre las palabras «*Trahe me post te*» :

Trahe me post te. Hucusque fuit vox Ecclesiae in persona praecedentium adventum Christi, haec autem est vox eius post Ascensionem. Unde quia nemo venit ad Deum nisi tractus, iuxta illud: Nemo potest venire ad me nisi Pater meus etc. ideo Ecclesia post Ascensionem Christi alloquitur Christum dicens: Trahe me post te, quasi diceret: trahe me quodammodo invitam ut reddas voluntariam, trahe me turpentem ut reddas currentem, trahe me quia retinet propria ponderositas, trahe me quia retinet mundi suavitas... Trahe me igitur. Curremus. Scilicet ego et adulescentulae meo exemplo excitatae. In odorem unguentorum tuorum, id est in virtute donorum tuorum, non in vigore meritorum nostrorum... Sequitur: Introduxit. Dixerat enim in quo currendum, scilicet in odore unguentorum tuo-

rum; nunc dicit ad quid currendum, scilicet ad cellaria sponsi... Introduxit scilicet nunc in spe tandem in re. Sequitur: Exultabimus...

En las últimas palabras de su comentario nos da Ailly una segunda nota o característica de la etapa terrestre de la Iglesia, de la Iglesia Militante. Hemos dicho que es esencialmente misionera. Ahora hemos de añadir que, incluso después de la Encarnación y Ascensión de Cristo, la Iglesia que queda en la tierra continúa siendo una Iglesia-en-espera. Porque la fe que responde a la iluminación por la Escritura o por la predicación de la palabra es aún oscura. Y porque la unión con Cristo mediante el Sacramento no es aún la beatífica, si bien se da *nunc in spe tandem in re*. Esta es la nota que distingue en su *Quaestio in Vesperis* y en su sermón de Septuagésima de 1388 la Iglesia Militante de la Triunfante :

Quaestio in Vesperis: Multipliciter potest summi Ecclesia: Uno modo pro omnibus cognoscentibus clare vel beatifice catholicas veritates, et sic vocatur Ecclesia Triumphans... Alio modo pro omnibus cognoscentibus enigmatische huiusmodi veritates, et sic non solum sanctos ut Ecclesia Triumphans sed etiam cum bonis malos et cum hominibus demones apprehendit... Et sic vocatur Ecclesia Militans (en Gersonii opera, ed. Du Pin).

Sermo de septuagesima (en Tractatus et Sermones) : *Vinea Domini exercituum domus Israel est. Israel quippe videns Deum interpretatur. Unde per domum Israel nihil aliud convenientius intelligitur quam ipsa Ecclesia fidelium nunc per fidem Deum obscure videntium tandem vero per speciem videre sperantium... Haec igitur est vinea illa cuius vitis est Christus... cuius palmites sunt fideles, cuius fructus fidelium sunt virtutes.*

De aquí que el gozo actual de la Iglesia tampoco sea pleno, pero sí incoado y con la esperanza de un gozo pleno futuro que se dará *in Patria*, razón por la que dice la Esposa del Cantar de los Cantares : «Exultabimus inquam in futuro ad plenum, sed non modo». Y en el sermón hecho en Constanza durante el Concilio, en la dominica *Letare* (en Tractatus et Sermones), comenta Ailly : «Haec igitur Hierusalem quae aedificatur ut civitas sicut dicit psalmista, haec utique est sancta et immaculata mater nostra Ecclesia, quae sursum est quantum ad illam partem sui quae triumphans exultat in coelis, sed adhuc deorsum manet quantum ad illam quae militans laborat in terris. Sed haec mili-

tans Ecclesia ad illam triumphantem aspirans eidem uniri ac copulari desiderat et spiritualem huius desiderii letitiam in hac quadragesimali dominica repraesentans, introitum misseae a verbo prophético iubilans inchoat dicens: Letare Hierusalem». De aquí que en sus *Quaestiones super Libros Sententiarum* nos habla Ailly de una doble «fruitio Dei»: «Quaedam est de bono praesente et iam habito, qui quietat simpliciter voluntatem, qualis est fruitio Patriae. Alia est de bono absente et non sic habito, quae non simpliciter quietat, qualis est fruitio viae» (Art. 1.º, dist. 2.ª).

Encontramos, pues, en Ailly un doble sentido de la escatología del Reino de Cristo. En sentido absoluto es el reino de Cristo *último* sólo en su estado definitivo y perfecto en la otra vida; pero en sentido relativo es ya *último* en cuanto que no le ha de suceder estado alguno más perfecto en la tierra y por ser el estado actual de la Iglesia el cumplimiento y perfección de la sinagoga, que lo prefiguraba y preparaba.

Para que el hombre pueda lograr el estado último absoluto ha de comenzar por incorporarse a Cristo, ha de comenzar ya en la tierra por incorporarse a Cristo, pues al cumplirse al final de los tiempos la unión total no se da salto, sino realización plena de lo incoado ya en la tierra. De aquí que no pueda darse salvación fuera de la Iglesia (*Quaestio in Vesperiiis*).

La entrada en la Iglesia se efectúa por la fe y por el bautismo, por los que el hombre se incorpora a la comunidad eclesial y somete a la jerarquía, nexos de su unidad comunitaria, según veremos muy pronto.

El carácter bautismal en sus notas de *assimilativum*, *distinctivum*, *configurativum*, *dispositivum*, *rememorativum* et *obligativum* significa para las *Quaestiones super libros Sententiarum* de d'Ailly (libro 4.º, dist. 4.ª, art. 1) el sello por el cual «ascribitur quis familiae Christi». Ailly admite, sin embargo, la posibilidad «de potentia absoluta» de salvar Dios a cualquier no bautizado y la existencia de otros medios —baptismum sanguinis, circuncisión— suficientes para la salvación «de lege ordinata». Con ello abre una posibilidad esperanzadora de salvación de los no bautizados, pero también quedará abierta la puerta a la teoría protestante de la justificación externa, al poner el perdón de la culpa original y la infusión de la gracia como dos cosas distintas, factibles por distintos caminos, unidas sólo de *potentia ordi-*

nata. Con razón ha visto Aranguren, en su obra *El protestantismo y la moral* (Madrid, 1954, págs. 50-73: Libre albedrío, aceptación y potencia absoluta en la teología occamista), realizado por los reformadores *de facto*, lo que los occamistas admiten aquí *de posse*.

Los cristianos no católicos.

Sobre la necesidad de la verdadera fe y unión con la jerarquía, además del bautismo según acabamos de ver, para pertenecer de un modo pleno a la Iglesia, habla Ailly en su *Abbreuiatio Dialogorum Ockam* (Códice latino n.º 14579, de la Biblioteca Nacional de París, fol. 88 al 101 vto.), escrita entre los años 1372 y 1395, al enumerar las penas de los herejes y cismáticos, incluso si se trata del Papa. Estos no pierden el carácter bautismal —en la terminología moderna consagrada por Mörsdorf diríamos que siguen perteneciendo a la Iglesia *constitucionalmente*²¹—, pero sí pierden todas sus dignidades y beneficios, sus derechos —con Mörsdorf, su pertenencia al orden efectivo, activo de la Iglesia—:

Prima poena haereticorum, sive sit Papa sive alius, est privatio omnis ecclesiasticae praelationis licet non characteris (fol. 93).

En concreto, tratándose del Papa, queda privado «*ipso facto*» de la sede apostólica, teniendo que proceder la Iglesia como en caso de «sede vacante», pudiendo ser congregado un concilio contra su voluntad. Los mismos efectos de la herejía tiene el cisma o «*illicitus ab unitate seu universitate discessus*», que a veces es más grave pecado que la infidelidad, idolatría y herejía (*Apolo-gía Consilii Pisaní*, en Tschackert, *Peter von Ailli*, ap. XII, págs. (31)-(41). Esta condición de hereje o cismático y este César «*ipso facto*» es lo que determina, en el terreno de los hechos, sin romper con el principio «Papa a nemine iudicatur», la sustracción de obediencia o declaración del Concilio de Constanza contra Juan XXIII.

²¹ MÖRSDORF: *Der Codex Juris Canonici und die nichtkatholische Christen*, Munique 1960 (Kan. Institut, X, Mdf. 3, Inv. núm. 8921); *Erwägungen zur Anpassung des Codex Juris Canonici*, Munich 1960 (Kan. Institut, X, Mdf. 4, Inv. núm. 8922); EICHMANN-MÖRSDORF: *Lehrbuch des Kirchenrechts*, t. 1.º, Paderborn 1959.

La herejía es el error del entendimiento «*pertinaciter obstinatus contra disciplinam fidei catholicae religionis electus*». Esta fe o verdad católica, contra la que va la herejía es para Ailly «*illa quae a quolibet viatore de necessitate salutis actu vel habitu explicite vel implicite firmiter est credenda, quae sunt veritates quae in canone Bibliae continentur vel ex hiis inmediate se sequuntur vel mediate auctoritate Ecclesiae deducuntur*», como la unidad contra la que va el cisma reside en el Papa, ya que «*in eo tanquam in primo capite sub Christo est Ecclesiae unio*». No obstante, esto ha de admitirse sólo como situación normal que hace que «*sola... pertinatia contra Ecclesiae caritatem et unitatem, scilicet quantum ad oboedientiam papae, facit proprie et formaliter schismaticum*». Como situación anormal hay que admitir una instancia superior, la capitalidad de Cristo, para salvar modo existente Papa semper Ecclesia remanet una», y esto tanto la unidad de la Iglesia en el caso en que el papa falte «*quia nullo in el caso de «sede vacante» por muerte del papa como en el caso de cisma provocado por los mismos que se llaman papas, o en la duda en que para Ailly puede darse una unión a la verdadera Iglesia por encima del hecho de la unión con el verdadero papa, de modo que «illi qui in Pisano concilio fuerunt congregati non possunt proprie dici schismatici vel ab Ecclesiae unitate praecisi, si eorum intentio erat schismam excludere et Ecclesiae unionem inducere; imo stat quod iste qui oppositum tan pertinaciter affirmat etiam adhaerendo vero papae esset vere schismaticus et e contra alius adhaerens intruso non esset schismaticus sed vere Ecclesiae unitus, ex quo paratus est verae informationi et determinationi Ecclesiae oboedire*».

Así ha dejado Pierre d'Ailly formulado su principio de pertenencia a la Iglesia en el cristiano bautizado, pero separado de la verdadera fe o de la verdadera obediencia. En el caso de que esta ruptura sea pertinaz, se da la pérdida total de los derechos—no del carácter bautismal—, incluso si se trata del Papa, que deja de serlo. En el caso de que no haya tal pertinacia, incluso en un caso de cisma, es posible que no haya ningún cismático propiamente tal, con culpabilidad dividido de la verdadera unidad de la Iglesia²².

²² Lo que en realidad denuncia aquí Ailly no es otra cosa que el conflicto entre el foro interno y el externo, ya que una medida punitiva de la Iglesia puede quedar inefi-

Economía de la salvación.

Al tratar del significado de la etapa terrestre de la Iglesia, pone Ailly de manifiesto su misión de llevar a todos los hombres en universalidad espacial y temporal a Cristo, incluyéndolos en el radio de su acción vital, completándolos en su ser de cristianos, en lo que también Cristo encuentra el complemento de su cuerpo hasta que alcance su plenitud.

La vida, la muerte, la resurrección de Cristo, en que ha de tomar parte el cristiano en la Iglesia, como nueva forma del vivir humano, tienen el carácter de acción única e irrepetible. Por esto fueron *historia* y no *mito*. Sin embargo, de la participación en tal vida depende la salud de la Humanidad toda. De aquí que constituya un problema de vida o muerte para el hombre el conocimiento del medio que, trascendiendo las categorías de espacio y tiempo, le una a la vida de Cristo. En su *Recomendatio Sacrae Scripturae* ve Ailly en la palabra y en el sacramento las dos fuentes de la vida eclesial que desarrollan, hasta que Cristo vuelva de nuevo, el dinamismo que arranca de su muerte y resurrección. De aquí parte también la distinción entre jerarquía y pueblo en la Iglesia y la ordenación de la primera a la segunda en una funcionalidad doctrinal y santificadora. Así, dice en el citado tratado, al hablar del edificio eclesial :

Habet ostium, divini eloquii veritatem, quae dum in sensus varios vertitur, coelestis secreti cognitio et occulti consilii nobis illustratio aperitur... et per septem Christi sacramenta stabiliter roboratur.

El año 1385 escribe Ailly un doble tratado contra el Canciller de la Universidad de París, probando que le es ilícito exigir una remuneración al conceder el grado de Licenciatura en Sa-

caz en el foro interno si toca a un inocente. Este es el caso del óbice que el c. 87 coloca juntamente con la censura como causa de la privación de derechos en el cristiano bautizado, dejándolo como miembro meramente pasivo en la Iglesia. Ailly no admite en el foro interno esta exclusión sin culpabilidad, declarando en sus conclusiones propuestas en Génova tras las dudas suscitadas por la elección de Clemente VII: «Quia praesens schisma magnam habuit pro utraque parte probabilitatem... non obstantibus quibuscunque processibus aut sententiis hinc inde ab utraque partium factis, nulli qumcunque oboedientiam sequentes possunt proprie dici aut esse schismatici si sint parati de sua veritate alios informare et etiam ab aliis viceversa informari et verae informationi et specialiter Ecclesiae determinationi adhaerere et... unionem Ecclesiae debite procurare».

grada Teología. Lo prueba considerando simoníaca tal remuneración por ser de índole espiritual la potestad conferida, ya que existe un doble don de Dios, correspondiente a dos modos de comunicación del Espíritu Santo: «ut inflamans affectum» y «ut illuminans intellectum». Al primer modo corresponden la virtud y el sacramento. Al segundo, la ciencia sea cual fuere su naturaleza, pero de un modo especial la teología, su grado supremo²³.

Ailly no sólo ve una comunicación del Espíritu Santo en la predicación sacerdotal propiamente dicha, sino también en toda enseñanza de la disciplina teológica, sea ésta enseñada por el sacerdote o por el seglar, si bien distingue claramente uno y otro campo. Este sentido de toda enseñanza de la Ciencia sagrada es lo que da el carácter de espiritual a la licencia en Teología, cuya naturaleza precisa Ailly en la segunda parte de este tratado, al refutar las razones del adversario. La licencia para enseñar es conferida por el Canciller de la Universidad en nombre del Papa y es una participación en la realización de la misión conferida por Cristo a Pedro de apacentar su grey y recolectar la mies. La imposibilidad de cumplir esta misión por sí solo personalmente, es lo que determina que el Papa tenga que hacerse ayudar por otros. De aquí el celo con que ha de elegirlos y el que no sólo no deba exigirles remuneración por ello, sino que, por el contrario, debe hacerles participar en los bienes de la Iglesia, ya que trabajan por ella.

Para el ejercicio del ministerio de la palabra se requieren dos condiciones: ciencia y misión, sin que baste ninguna de las dos por sí sola. Acerca de la primera condición habla Ailly ampliamente en los sermones, en que describe la ignorancia de los sacerdotes y prelados de su época que «non legem Dei, sed legem mundi studiose scrutantur, nec in lege Christi, sed magis in lege Justiniani nocte ac die meditantur»²⁴. Sobre la segunda condición, la misión, distingue Ailly una doble misión: la que viene directamente de Dios y la que se hace por medio de la Iglesia. Los primeros deben probar tal misión por medio del milagro,

²³ *Tractatus adversus Cancellarium Parisiensem: Quod nihil liceat exigere pro gradu licentiae*, en DU PIN: *Gersonii opera*, Anveres 1706, t. 1.º, col. 723 ss.

²⁴ *Sermo de beato Bernardo*, en TSCHACKERT: *Peter von Ailly*, Apéndice, juntamente con *Sermo in synodo Ambianis*, *Invectiva Ezechielis* y *Epistola diaboli Leviathan*, sobre el mismo tema.

como en el caso de Moisés. En los segundos hay que distinguir los enviados de un modo *ordinario* —Obispos y presbíteros— de los enviados de un modo *extraordinario*, donde se cuentan los licenciados en Teología. La misión extraordinaria puede conferirse no sólo al sacerdote, sino también al seglar, que por el bautismo recibió la aptitud para todo sacramento y misión en la Iglesia. Estos, clérigos o seglares, son quienes deben determinar «scholastice et doctrinaliter» las definiciones de fe, si bien la determinación autoritativa y judicial compete sólo a la Sede Apostólica y a los Obispos. Su doctrina, tal como la expone en su *Apología Facultatis Theologicae Parisiensis*²⁵, puede resumirse en este esquema :

Definitio circa ea quae sunt fidei (pertinet):	}	Scholastice et doctrinaliter :	
			ad Doctores Theologos.—
		Auctoritative et judicialiter :	auctoritate simpliciter suprema : ad S. Sedem Apostolicam.—
		auctoritate inferiori et subordinata :	ad Episcopos Catholicos.—

Lo que la palabra enseña, ilustrando el entendimiento, es realizado de un modo sensible por el sacramento. La economía de la salud toma en el sacramento, exteriorizándose en el símbolo tomado del orden natural y determinado por Cristo como verdadero portador de su gracia. Así define Ailly el sacramento, siguiendo a Escoto, como él mismo declara, en su respuesta al artículo 3.º de la primera cuestión de su comentario al libro 4.º de las Sentencias :

Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter signans ordinatum ad salutem hominis viatoris.

²⁵ *Apologia Facultatis Theologicae Parisiensis circa damnationem Joannis de Montesonno*, en D'ARGENTRÉ: *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, 2.ª parte del t. 1.º, pág. 75 ss.

Ailly trata aquí de los sacramentos en general y de la diferencia entre los de Cristo y Moisés, desarrollando una doctrina sobre su eficacia que está dentro de la línea católica, si bien teniendo en cuenta su concepción sobre la causalidad. Esta queda estudiada en el primer artículo, respondiendo a la cuestión: «Utrum sacramenta legis novae habeant causalitatem effectivam respectu gratiae».

Responde mediante tres conclusiones. La primera, en que se declara contra Sto. Tomás, es negativa: Ningún sacramento puede decirse que sea causa de la gracia en el sentido de que exista en él una virtud espiritual que sea para él principio de operación, en la que haya un instrumento de la misericordia divina y mediante la cual el sacramento sea causa del carácter u ornato o de cualquier otra disposición previa a la gracia en el alma. Lo mismo la segunda conclusión en que se manifiesta contra Enrique Gandanense: Ningún sacramento ha de ser llamado causa de la gracia porque asista en él «per modum spiritualis potentiae». En la tercera conclusión, después de distinguir una causalidad eficiente *propia* que se da cuando «ad potentiam esse unius sequitur esse alterius virtute eius et ex natura rei», como el calor se sigue del fuego, de una causalidad eficiente impropia que se da cuando «ad potentiaesse unius sequitur esse alterius, non tamen virtute eius nec ex natura rei, sed ex sola voluntate alterius», como ocurre entre el mérito y el premio; dice: Los sacramentos de la Nueva Ley no son causa en el primer sentido, pero sí en el segundo. Prueba esta conclusión porque la gracia no se sigue a la potencia de los sacramentos por virtud de ellos, sino sólo por virtud de Dios que obra en ellos, procediendo éste seguirse la gracia no «ex natura rei», sino por ordenación divina «quia solum ex eo sequitur gratia ad praesentiam sacramentorum quia Deus sic instituit quod non conferatur gratia nisi positus sacramentis et ipsis positus conferatur».

Razonemos estos puntos. El P. Aldama, S. J., en su *Theoria generalis sacramentorum* enumera entre los adversarios de una causalidad sacramental propiamente dicha a d'Ailly entre otros autores de los siglos XIII, XIV y XV, interpretando su teoría como si pareciese significar que no admiten otra fuerza en el sacramento que la de la condición, no de la verdadera causa. Confiesa, sin embargo, Aldama: «Res tamen non est certa» y ofrece como posible otra interpretación que vería en estos autores la

afirmación de una verdadera causalidad moral «quatenus posito sacramento sit vera ratio propter quam solus Deus producat gratiam»²⁶. Esta nos parece la interpretación auténtica del pensamiento de Ailly. Ciertamente no admite una causalidad física instrumental como Sto. Tomás, lo que confirma aún en los corolarios que deduce al final del artículo contra Sto. Tomás y en toda la exposición de su doctrina. Pero por la explicación de la segunda conclusión contra Enrique Gandanense y por la limitación que hace en la explicación de su propia sentencia de esta clase de causalidad a los actos de voluntad, no siendo posible en el orden natural, se ve que no se trata de mera condición, sino de auténtica causalidad moral, en cuanto que la colación del sacramento es causa de que Dios produzca la gracia :

Ex quo sequitur primo quod causa sine qua non debet absolute et simpliciter dici causa quia proprie non est causa. Secundo sequitur quod in naturalibus non reperitur aliqua causa sine qua non respectu alicuius effectus, sed in voluntariis bene reperitur talis causa, quia in naturalibus semper ex natura rei sequitur effectus sed non in voluntariis... Ad potentiam sacramentorum ex virtute ipsorum non sequitur gratia, sed solum ex virtute alterius, scilicet Dei sic agentis. Nec talis secuela est ex natura rei sed solum ex voluntate libera Dei.

Todo esto se confirma por la comparación que establece al definir la «causa sine qua non» entre la causalidad sacramental y la ordenación del mérito al premio, según hemos visto. Hablando Ailly de la predestinación, distingue un doble modo : activo, la voluntad divina, y pasivo, el efecto de tal voluntad. Considerando la predestinación en este segundo modo, afirma Ailly que puede concederse que se dé alguna causa de la misma «sumendo causam improprie et large», ya que «de lege ordinata» —aunque no «ex natura rei»— puesto un mérito se sigue un premio, siendo el mérito y la gracia causa en este sentido de la predestinación²⁷. Hay, por tanto, verdadera causalidad moral en los sacra-

²⁶ ALDAMA, S. J.: *T. g. sacra.*, en *Sacrae Theologiae Summa*, t. IV, Madrid (BAC), 1956.

²⁷ *Primum Sententiarum*, q. 12, a. 2. Ver sobre este punto en Ailly :

VIGNAUX: *Justif. et predest. au XIV^e siècle*; SCHÜLER: *Prädestination, Sünde und Freiheit bei G. v. Rimini*, Stuttgart 1934; FECKES: *Die Rechtsfertigungslehre des G. Biel und ihre Stellung innerhalb der nominal. Schule*, Münster 1925.

mentos, como la hay en la ordenación del mérito al premio, aunque teniendo en cuenta el voluntarismo de Ailly siempre haya de entenderse esto «de potentia Dei ordinata».

Jerarquía y pueblo en la economía de la salvación.

Si sólo una inclusión en el radio de acción vital de Cristo, la cual sólo puede venir de arriba, de Dios, da la pertenencia a la Iglesia y el desarrollo del miembro de la Iglesia por medio de la comunicación mediante la palabra de la ciencia divina y el robustecimiento de la vida por el sacramento; si esto sólo puede ser realizado por la Iglesia, ya que la acción de Cristo no es mito, sino historia y por tanto irrepetible; de aquí la necesidad de una estructura jerárquica en la Iglesia por la que participe una jerarquía visible en la capitalidad invisible de Cristo. Como hemos visto, tanto la predicación como el sacramento requieren en el ministro aptitud y misión. Y esta misión ha de ser conferida por Dios o por el Papa, inmediata o mediatamente. De aquí nace la distinción entre pastores o guías en la Iglesia y pueblo.

Un doble extremo vicioso hay que evitar al establecer esta distinción. Por una parte el de los protestantes, que insisten en la acción trascendente de Dios, del Espíritu Santo, en la formación de los fieles, de tal modo que el Espíritu Santo y los fieles bastan para constituir la Iglesia. Congar resume esta posición en el binomio: Dios trascendente-fieles. La Iglesia es la asamblea de éstos²⁸ Por otra parte, el de quienes de tal modo exageran la jerarquía, que llegan a reservar para ésta el nombre de Iglesia. Contra esta segunda actitud se manifiesta Ailly en su *Quaestio in Vespertiis*, al aclarar el concepto de Iglesia:

Alio modo sumitur specialiter pro tota congregatione clericorum, et sic nunquam accipitur in textu Scripturae divinae, sed clerici nomen Ecclesiae appropriaverunt ad se ipsos vocantes se Ecclesiasticos.

Por reacción contra el error protestante, asume más tarde casi totalmente la problemática estudiada en los tratados católicos *De Ecclesia*, esta estructura jerárquica. Este unilateralismo

²⁸ CONGAR: *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, 1950, parte 3.^a, y *Jalons pour une Theologie du laicat*, París, Unam Sanctam, en cuyo capítulo 2.º expone de nuevo este encadenamiento.

se va venciendo con la creación de una teología del laicado sin que falten tampoco exageraciones, dentro del campo católico, en este punto, de tal modo que se podría establecer un cierto paralelismo y semejanza entre la situación de los siglos XIV y XV, en el renacer del Derecho Romano, que ponía la potestad en el pueblo, y las tendencias democráticas de nuestra época. Convencido de este paralelismo he querido plantear y enjuiciar este punto de la doctrina de Ailly a la luz de las diversas corrientes de modernos teólogos y canonistas católicos, eligiendo tres de sus más significativos representantes: Congar, O. P., Rahner, S. J., y Mörsdorf.

Congar distingue en el cap. 2.º de su obra *Jalons pour une théologie du laicat* dos aspectos de la Iglesia, distinción que ya esbozara en sus obras anteriores *Vraie et fausse réforme dans l'Église* y *Chrétiens désunis: «la communion des fidèles»* y «l'appareil acclésial». La comunión de los fieles —*societas fidelium*— es el objeto mismo a salvar, *Heilsgemeinschaft*, elegida por Dios. La institución o estructura —*Sacramentum*, tomado en sentido lato— es el conjunto de medios ordenados a esa salvación, *Heilsanstalt*. El sacramento precede a su fruto, la comunidad. En él incluye Congar el depósito de la fe, de los sacramentos y los poderes apostólicos correspondientes a su administración, toda la forma visible de la actividad, quedando en la comunidad la forma visible de la vida. Con ello el principio jerárquico queda separado del principio de comunidad e incluido en la estructura eclesial.

Karl Rahner, S. J., en su estudio *Über das Laienapostolat* (en *Schriften zur Theologie*, t. 2.º, Einsiedeln, 1955, pág. 340 ss.), separando el poder jurisdiccional, la misión, del orden, establece la diferencia entre clero y laicado, no atendiendo al «Art der Übertragung», sino sólo atendiendo al contenido, «Inhalt des Übertragenen». Parece no ver Rahner que se trata de dos estados distintos, de dos clases de personas dentro de la Iglesia, como distingue el C. J. C. en el c. 948:

«Ordo ex Christi institutione clericos a laicis in Ecclesia distinguit ad fidelium regimen et cultus divini ministerium.»

Ecclesia docens y ecclesias discens, guías y pueblo, son dos órdenes distintos de personas que surgen de dos sacramentos dis-

tintos al imprimir su carácter en el que los recibe : bautismo y orden.

Comentando Mörsdorf en su *Lehrbuch des Kirchenrechts*, los cc. 107 y 108 del C. J. C. para establecer la distinción entre clérigos y laicos, recurre al citado c. 948, estableciendo una distinción y una ordenación del uno al otro en los estados eclesiásticos : La diferencia entre el bautismo y el orden está en que el segundo de estos sacramentos no dice relación a una adquisición personal de la salvación en quien lo recibe, sino a la comunicación de la capacidad espiritual para representar visiblemente a Cristo en su capitalidad eclesial invisible. Consecuente después con su principio estructural de la Iglesia como «Haupt-Leibes-Einheit», establece la relación de ordenación de un estado al otro basándose en las palabras del canon «ad fidelium regimen et cultus divini ministerium»²⁹, precisando cómo la preminencia del ordenado significa esencialmente *servicio a la comunidad*, con lo que la diferencia entre clero y pueblo, nacida de la ordenación, no separa, sino que, por el contrario, une con un nuevo carácter sacramental al ordenando a la grey al encomendarle una función respecto a ella. En esta línea hay que colocar la respuesta de Ailly.

Ailly distingue una doble estructura en la Iglesia : jerarquía y cuerpo de la Iglesia. La primera está en función de la segunda, siendo su misión servir en su régimen pastoral y cultural. Esta ordenación de los diversos estados eclesiales al servicio de la comunidad, es lo que aúna los diversos miembros y funciones, constituyendo un todo unido, el cuerpo de Cristo, como hemos visto ya anteriormente.

Tanto Tschackert como Salembier han reconocido rectamente esta doctrina en Pierre d'Ailly y ello en la doble vertiente que proponíamos : como intérprete de la Sagrada Escritura y ministro de la predicación de la palabra y como dispensadora que es la jerarquía de los sacramentos.

Tschackert, al resumir la importancia de la obra de Ailly, dice en la página 321 de su libro *Peter von Ailli*, acerca de su concepción sobre la jerarquía de la Iglesia : «Dass die Kirche in

²⁹ MIGUELEZ, en la edición del C. J. C. de la B. A. C. (6.^a edición, Madrid 1957), traduce así el citado canon, aminorando el sentido final de la proposición latina *ad*: «Por institución de Cristo, el orden separa en la Iglesia a los clérigos a los seglares en lo tocante al régimen de los fieles y al servicio del culto divino».

den Augen Ailli's wesentlich hierarchisch organisierte Sacramentsanstalt war, ist zur Genüge erwähnt. Um diesen ihren Charakter darzustellen, hat er in durchgängigem Anschluss an Occam viel unfruchtbare Geistesarbeit angewandt; das ganze vierte Buch der *Quästionem* und die Schrift über die Sacramente sind dieser Aufgabe gewidmet».

Y en su obra *Petrus Alliacenus de Ecclesia quid docuerit* (V, de ordine sacerdotali eiusque potestate, página 24) dice expresamente: «sine eo ipsam Ecclesiam illam non constitui concedendum est. Per quem enim, quaesumus, fides illa infunditur qua homines catholicas veritates cognoscentes Ecclesiae membra sint, nisi per sacerdotes? Porro, nonne fortasse una ex *veritatibus istis catholicis* haecce sit, a Christo constitutum esse in Ecclesia ordinem sacerdotalem? Et re vera Alliacenus id voluit... Neque de hierarchiae gradibus quidquam a doctrina tum usitata Alliacenum aberrasse putamus».

Sólo interpretando el protestante Tschackert el primado pontificio en dimensión exclusivamente temporal ve en este punto la doctrina de Ailly lejos de la católica: «Nihilominus a systemate papali longe alienus erat: Non enim potestatem ecclesiasticam temporalem, sed *mere spiritualem*, non dominium, sed solum *ministerium* esse docuit».

Asimismo enseña Tschackert en la página 13 de esta misma obra que la jerarquía de la Iglesia es para Ailly la intérprete de la Sagrada Escritura y designadora del canon de sus libros, lo que afirma de nuevo en su obra *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre* (Göttingen, 1910), al hablar en su página 25 de la preparación de la Reforma en su aspecto eclesial-soteriológico.

Salembier resume así esta doctrina en su obra *Petrus de Alliacco* (Insulis, 1886, páginas 242 ss.): «De necessitate Summi Pontificatum et universalis episcopi nunquam dubitavit Alliacenus, neque in hoc secutus est Occami pesimas opiniones. Primatum et hierarchiam non negavit, uti Marsilius Patavinus cuius opera probabiliter non novit... In Petro eiusque haeredibus plenitudinem potestatis et iurisdictionis agnovit».

Las potestades que «leguntur in Evangelio a Christo suis Apostolis et discipulis pro ipsis et eorum successoribus, ministris ecclesiasticis, fuisse collatae», según declara Ailly en su tratado *De Ecclesiae, Concilii Generalis et Romani Pontificis auc-*

toritate³⁰ escrito durante el Concilio de Constanza en 1416, son seis :

1.^a La potestad de consagrar «*quae interdum dicitur character vel potestas ordinis*». Fue conferida por Cristo a sus Apóstoles al decirles «*Hoc facite in meam commemorationem*».

2.^a La potestad de administrar los sacramentos especialmente el de la penitencia. Se refiere a la «*potestas clavium*» o jurisdicción «*in foro conscientiae*».

3.^a La potestad de predicar la palabra de Dios, que les dio el Señor al decirles : «*euntes praedicate, etc.*».

4.^a La potestad de corrección judicial «*in foro externo*» por la que «*timore poenae*» se corrigen ciertos pecados que van «*in scandalum Ecclesiae*» hasta ser considerado el pecador que no les oiga «*sicut ethnicus et publicanus*».

5.^a La potestad de disponer de los ministros en lo que toca a la determinación de su jurisdicción eclesiástica. Esta potestad fue conferida a Pedro y sus sucesores, poseedores de la jurisdicción universal de la Iglesia, exclusivamente, en contraposición a las demás que fueron comunes «*et quasi pares*» a todos los Apóstoles.

6.^a La potestad de recibir los bienes necesarios para la vida de los ministros, de aquellos a quienes sirven espiritualmente.

Expuestas estas seis potestades conferidas por Cristo a los dispensadores de sus misterios, expone d'Ailly en la tercera conclusión de este tratado, casi con las mismas palabras que Mörsdorf, el principio eclesial supremo de la unidad de cabeza-cuerpo :

Tertia conclusio sequitur ex praedictis: quod sicut Apostoli et discipuli, sic Episcopi et presbyteri, Ecclesiae ministri, a Christo immediate potestatem ecclesiasticam susceperunt "in aedificationem corporis Christi" tanquam ab eo qui solus est proprius et maxime caput Ecclesiae. Tamen nihilominus Petrus, et quilibet eius vicarius Pontifex Summus, potuit dici caput Ecclesiae in quantum principalis est inter ministros, a quo tanquam a principali hierarcha et architecto aliquo modo dependet totus ministrorum ecclesiasticus ordo.

Acerca del dominio temporal de la Iglesia rechaza Ailly por un lado el error de los Waldenses, que niegan a todos los sucesores de los Apóstoles, se trate del Papa o de los Prelados, el dere-

³⁰ Publicado por VON DER HARDT: *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium*, Frankfurt y Leipzig 1697-1700, t. 2.º, VI, pág. 15 ss.

cho a todo dominio en cosas temporales por repugnar a la dignidad eclesiástica, tanto que a partir de la donación hecha por el Emperador Constantino comienza la Iglesia romana a dejar de ser la Iglesia de Dios. No deja, sin embargo, de rechazar también por otro lado el error de los *Herodianos*, llamando así la doctrina de aquellos que, como Herodes, consideraron que el reino de Cristo habría de ser de orden terreno, temporal, de donde deducen una jurisdicción universal del Papa como Vicario de Cristo en la tierra que se extiende no sólo a los bienes temporales donados a la Iglesia, sino también a todos los sujetos a los príncipes seculares. Entre ambos errores extremos sostiene Ailly el siguiente medio: «*Quod Papae et proelatis Ecclesiae non repugnet habere dominium in temporalibus et iurisdictionem, contra primum errorem. Nec tamen eis debetur per se ratione status sui, in quantum sunt vicarii Christi, et Apostolorum successores, contra secundum errorem. Sed eis convenire potest habere talia, si eis ex devotione collata fuerint, vel aliunde iusto titulo acquisiverint*».

De aquí deduce Ailly el poder y derechos de las naciones y sus príncipes en el Concilio de Constanza, dado el que los intereses políticos y temporales hacen del Cisma un asunto no meramente eclesiástico, desarrollando toda una doctrina sobre el papel de los príncipes y del pueblo cristiano en el Concilio y, en general, en la Iglesia, que expone en su *Oratio de officio Imperatoris, Papae, reliquorumque in Concilio Generali*, publicada también por Von der Hardt (o. c. VIII, ap. del t. 1.º, pág. 436 ss.). En ella comenta Ailly el texto «*Erunt signa in sole, luna et stellis*», considerando, según el uso de su época, «*in sole, signa praesidentiae pastoralis... in papali sublimitate*», «*in luna, signa prudentiae temporalis... id est Regali seu Imperiali maiestati*», «*in stellis, signa assistentiae specialis et oboedientiae filialis*», donde comprende a todos los fieles. El papel del Rey y del Emperador en el Concilio es «*non quidem ut praesit sed ut prosit, non ut spiritualia et ecclesiastica negotia hic tractanda, regia auctoritate definiat, sed ut ea quae synodali determinatione definita fuerint, sua potestate deffendat. Non denique quasi sua intersit, synodalia decreta statuere aut statuta confirmare, sed ea potius reverenter conservare et ad eorum observantiam superbam inoboedientiam et contumatiam suo temporali gladio coercere, volens in hoc exemplum imitari religiosissimi principis Constantini*». El papel de los fieles no se ha de reducir a la sola obediencia «*sed etiam*

ut eum (al Pontífice) sua virtute multiplici influendo circa ea quae hic agenda sunt», actuación que reduce a tres puntos :

Tertio ad decreta exequendum.

Secundo ad consultata decernendum.

Primo ad dubia consuelendum.

De estos principios deduce también Ailly en su cuestión *Utrum indoctus in Iure Divino possit iuste praeesse in Ecclesiae Regno* (en Du Pin, Gersonii opera, t. 1.º, col. 646 ss.) su respuesta a la cuestión sobre la preferencia entre juristas o teólogos cuando se trata de elegir Obispo, tachando como un error la afirmación de aquellos que dicen que al oficio de los Prelados corresponde más la doctrina del derecho humano civil y canónico que la Teología o doctrina del derecho divino, error que sigue la Sede Apostólica en su tiempo eligiendo más legistas y canonistas que teólogos para las prelaturas eclesiásticas. Y es que consecuente con la exclusión del régimen que no sea de lo sagrado en la jerarquía eclesiástica, las funciones de los Prelados quedan reducidas a dos, ambas relacionadas con la ciencia sagrada : Magisterio y Sacerdocio, distinguiendo en ambos una potestad radical y una misión, que en el sacerdocio en concreto reciben las denominaciones de *orden* y *jurisdicción*, no admitiendo en esta distinción entre orden y jurisdicción dos órdenes distintos, sino dos poderes de una misma función de la Iglesia, contra quienes llegan a colocar en la Iglesia tres oficios : Predicar, santificar y gobernar, con tres órdenes de potestad que corresponderían a la determinación de tres funciones distintas por tres objetos distintos. Esto no lo admite Ailly y parece ser que históricamente la distinción entre orden y jurisdicción como dos poderes de la misma función propios en lugar de como dos poderes de la misma función sacerdotal de la Iglesia, tiene su origen en la pérdida de la costumbre que se tuvo siempre en la Iglesia hasta el siglo XII de la *ordenación relativa*. En la ordenación relativa se ordena a un sujeto para una grey. En la ordenación absoluta se confiere el sacramento independientemente de la jurisdicción. Es esta posteriormente la que pone una grey para un ordenado, con lo que se acentúa la potestad de régimen como distinta de las otras dos³¹.

³¹ Ver sobre esto: KLAUS MÖRS DORF: *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, en «Miscelánea Comillas», XVI (1951), 95-110: *Die Entwicklung der*

El problema del mal y las reformas en la Iglesia.

Ailly contrapone el gozo actual de la Iglesia, no pleno, al final, beatífico, porque la visión de Dios por la fe, que da la predicación de la palabra, es oscura y la donación por el sacramento es sólo incoación de la que se dará en la gloria. De aquí que la Iglesia en su etapa terrestre sea aún una Iglesia-en-espera, definitiva en la tierra y, en este sentido, final (escatológica relativamente) pero aún no de un modo absoluto, por aspirar a su etapa final ultraterrena. Ya entonces se insinuaba en Ailly otra característica de la etapa terrestre de la Iglesia, al decir que comprende buenos y malos, causa también de que su gozo no sea pleno, causa también de la lucha que le da el nombre de *Ecclesia militans*: la lucha contra el pecado y el error.

Esta lucha hace que la Iglesia se vea a sí misma manchada, *negra*, entre tribulaciones, al mismo tiempo que *hermosa* en la riqueza de los dones de Dios que acabamos de ver. De aquí que la Esposa clame en el Cantar de los Cantares:

Nigra sum etc. Vox est sponsae adulescentulas exhortantis, et eas ad passionum tolerantiam et perseverantiam inducentis et murmur blasphemantium conpescantis. Quasi diceret: Vos vultis mecum in cellaria introduci. Non ergo vos terreat tribulatio, quia et ego nigra sum, scilicet exterius tribulationibus et praessuris; sed formosa, scilicet interius virtutum decoramentis... Vel nigra in aliquibus vestris, scilicet in perversis, sed formosa in fidelibus et iustis... Sic... Ecclesia quasi nullum habens hic habitaculum semper est in militia et ventis tribulationum exposita.

Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, en *Münchener Theologische Zeitschrift*, III (1952), 336 ss.

J. FUCHS: *Von Wesen der kirchlichen Lehr Gewalt*, tesis doctoral presentada en la Universidad de Münster (1946), aún no impresa. Ejemplar en el Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Munich.

L. M. DE BERNARDIS: *Le due potestà e le due gerarchie della chiesa*, 2.^a ed. Génova, 1946.

M. KAISER: *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter*, en *Münchener Theologischen Studien* (Kanonistische Abteilung), III, München 1956.

Sobre el punto de vista de Ailly, ver sus cuestiones *in Vesperis* y *de Resumpta*, donde tantas veces afirma la doble potestad —de Magisterio y de Sacerdocio— negando expresamente un poder de gobierno que no sea el de jurisdicción ordenado a la comunicación y limitación de ésta en la distribución de los ministros sagrados. Ver también la obra de TSCHACKERT: *Petrus Alliaceus de Ecclesia quid docuerit*, sobre todo donde habla del sacerdocio.

Contando con esta realidad del mal, del pecado y del error, establece Ailly en la Iglesia, como uno de los oficios de los Prelados, el velar contra el error y el pecado, y la necesidad de reformas en la Iglesia para la conservación de la verdad y santidad, en la que incluye la unidad, incluso externamente, visiblemente. También para adaptarse en su desarrollo espacial y temporal a las exigencias de los distintos territorios y de las distintas épocas, tributo exigido por su catolicidad o universalidad.

En su sermón de Navidad de 1385, en que considera Ailly el origen de la Iglesia en la unión de lo creado y lo divino en el surgir de la tierra la verdad del salmo 84, expone primero el origen del error y del pecado para contraponerle su victoria por el Verbo Encarnado. Dios, que hizo al hombre recto, según el cap. 7 del libro del Eclesiastés, sólo comunicó el bien. Entonces surgió la verdad. Pero el hombre pierde estos dones celestes por el mal de la desobediencia de Adán. Así se expulsan el bien y la verdad de la tierra, dándose origen al mal y al error, al salir del plan de Dios dividiéndose, separándose del Sumo Bien y de la Suma Verdad. Lo mismo expone en su *Sermo secundus in Synodo Cameracensi*.

Esta lucha entre bien y mal, entre error, y verdad impregna la historia de la Iglesia en su etapa terrestre, como realización de lo santo en lucha contra el mal (*Recomendatio Sacrae Scripturae*).

En sus tratados escritos en 1380 para la obtención del grado de doctor —*Vísperas y Resumpta*— ha visto Ailly esta lucha que ha de librar la Iglesia contra el mal y el error en relación con la promesa de indefectibilidad hecha por Cristo. Establecidas las varias acepciones de la palabra Iglesia y un doble modo de conformarse a la ley de Cristo: por el entendimiento, al que corresponde la fe, y por la voluntad, al que corresponden la esperanza y la caridad; contrapuesto a un doble modo de deformarla —herejía y pecado contra la unidad—; prueba Ailly tres conclusiones:

1.^a «Ex sacra Scriptura convincitur quod semper est aliqua Ecclesia quae Christi lege reguletur».

2.^a «Ex sacra Scriptura non convincitur quod semper est aliqua Ecclesia particularis quae Christi legis regulae conformetur».

3.^a «Ex sacra Scriptura convincitur quod semper est aliqua

universalis Ecclesia quae nunquam Christi legis regulae difformetur».

En la declaración entiende la palabra *semper* como «a tempore Christi usque ad consummationem saeculi», haciendo constar que esta prerrogativa de la perseverancia en la verdad y en el bien es patrimonio no sólo de la estructura eclesial, como dirá hoy Congar, sino también de su vida externa y visible, en que ha de estar dotada la Iglesia siempre de la verdad, santidad y unidad que encierra la regulación de la ley de Cristo, si bien esto no ha de cumplirse necesariamente en cada Iglesia particular, que es defectible y reformable, sino en la Iglesia universal, que siempre contará con un número de fieles y santos.

De la indefectibilidad como patrimonio exclusivo de la Iglesia Universal y no de cada Iglesia particular ni de cada corporación eclesial, nace la necesidad de las reformas en la Iglesia. En su *Invectiva Ezechielis contra pseudopastores* (Cod. Lat. 3122 de la Bibl. Nac. de París, fol. 76 vto. ss.) ha visto Ailly en la corrupción de los pastores de la Iglesia de su tiempo la causa del Cisma. Porque aquellos no buscaron el bien de la grey, sino el propio, la grey quedó dispersa y dividida, conteniendo los fieles unos contra otros en horrible cisma. De aquí deduce la necesidad de la reforma para la unión, de tal modo que no pueda darse «nec vera unio sine reformatione nec vera reformatio sine unione».

Conforme con estos principios propone Ailly en sus epístolas a Juan XXIII y en sus *Capitula agendorum in Concilio Generali Constantiensi* sus programas de reforma, que recoge de nuevo en la tercera parte de su tratado *De materia Concilii Generalis*³². Hablando de la reforma de la Iglesia total, «circa totum corpus Universalis Ecclesiae», propone que se celebren concilios con frecuencia ya que «experientia docet quod propter defectum conciliorum et maxime generalium totius Ecclesiae, quae sola potest audacter et intrepide omnes corrigere, ea mala quae uni-

³² Las epístolas, publicadas por DU PIN: *Gersonii opera*, los *Capitula*, en FINKE: *Acta Concilii Constantiensis*, pág. 548 ss., y en VON DER HARDT: *Magnum Oec. Const. Concilium*, atribuyéndolas a Zabarella, *De materia Concilii Generalis*, en el apéndice de la obra de MELLER: *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*. Sobre el verdadero autor (Ailly) de los *Capitula* ver: FINKE, o. c.; TSCHACKERT, *Peter von Ailly*, pág. 166, nota 1; SALEMBIER, *Petrus de Alliaco*, p. XXXI; KEHRMANN, *Die Capita agendorum*, en *Historische Bibliothek*, XV (1903); ROHDE, *Verfasser und Entstehungszeit der Capita agendorum*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXXIV (1913), 169 ss.

versalem tangunt Ecclesiam diu remanserunt impunita et adeo creverunt et inveterata sunt, ut tandem multa et injusta et iniqua sub praetextu fixae et corruptae consuetudinis licita reputentur». Más aún, añade después, «si Concilia saepius celebrata fuissent, verisimile est quos hoc nefandum schisma non tan diu perdurasset, nec forte schisma graecorum. Unde huiusmodi schismatibus debuisset cito per Concilium Generale providere».

Sobre la cabeza de la Iglesia —el Papa y la Curia Romana— propone: «Primo tollendus esset ille detestabilis abusus a quo praesens schisma originem trahit, scilicet quod una natio sive regnum, aliquando ultra aliquando citra montes, in scandalum residuae christianitatis, ita diu Papatum tenuit ut possit dicere: hereditate possideamus sanctuarium Dei. Quod quam detestabile sit praecipue in Papatu, ostendit ille qui ait: In veritate comperi quod non sit personarum acceptor Deus». Para evitar esto y para conseguir un mejor conocimiento por parte de la Curia romana de las diversas costumbres y necesidades de cada provincia, con el fin de atenderlas y adaptarse mejor a ellas, pide Ailly que los cardenales sean elegidos de los más diversos reinos y provincias en igualdad de número. Termina proponiendo que se disminuyan los gravámenes de la Curia Romana, sobre todo en tres puntos:

- 1.º «Contra magnitudinem et multitudinem exactionum».
- 2.º «De multiplicatione excommunicationum».
- 3.º «In onerosa multitudine statutorum, canonum et decretalium, et maxime illorum quae viderentur ad graves poenas et praecipue ad mortales culpas obligare».

Acerca de los prelados propone entre otras cosas: «Per singulos annos parochias suas cum frutuoso affectu visitent, qui potentes et tyrannos populi oppressores arguant et corripiant, qui divinis Scripturis studeant et non scientiis practicis et litigiosis totaliter inhaereant... Item quia praelatis de divino cultu specialis cura esse debet, circa huiusmodi reformationem quae necessaria est providendum esset quod in divino servitio non tam onerosa prolixitas quam devota et integra brevitatis servaretur, quod in ecclesiis non tam magna imaginum et picturarum varietas multiplicaretur, quod non tot nova festa solemnizarentur, quod non tot novae ecclesiae aedificarentur, quod non tot novi sancti canonizarentur...».

Pide también Ailly que se evite la multiplicación excesiva del número de órdenes religiosas por conducir a muy diversas y a

veces contrarias costumbres, así como a la soberbia valoración de un estado sobre otro, juntamente con la reducción de privilegios «in praeiudicium Ordinariorum ab eorum subiectione, iuri divino consona», por la exención que tales privilegios significan.

Respecto al pueblo y sus príncipes, que moderen sus costumbres y que «mittantur ad generalia concilia, non ad onerandum et confundendum, sed ad honorandum et confortandam Ecclesiam et ad ea quae ibi decreta fuerint (quantum in eis est) exequendam».

3.º LA CONSUMACIÓN EN LA GLORIA : ECCLESIA TRIUMPHANS.

Escatologismo y Teología de la Historia.

A través de la exposición del pensamiento de Pierre d'Ailly sobre el origen de la Iglesia y la etapa de su vida terrestre hemos visto constantemente una ordenación escatológica. La valoración de esta realidad como Ailly lo ha hecho desde el punto de vista comunitario-ecclesial da una fuerza y un sentido a la vida del hombre sobre la tierra, poniendo los pilares fundamentales para la elaboración de una Teología de la Historia. Hay que evitar al tratar esta cuestión el error de ciertos protestantes que con su escatologismo extremo llegan a negar la realización del Reino de Cristo ya en la tierra, por un lado, y el de quienes, influenciados por sistemas filosóficos hoy en boga, de tal modo exaltan el reino actual de Cristo que no estiman conveniente hablar del escatológico por creer que entonces padecería aquel menoscabo. Contra estos dos extremos ha establecido Schmaus en su artículo *Il problema escatologico del cristianesimo*, publicado en *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, t. 2.º, Milán 1957, páginas 925-959, cinco puntos que resumen la doctrina católica acerca de éste :

1.º Il regno di Dio annunciato da Cristo non è solo futuro, ma anche presente.

2.º Nella sua forma propria e definitiva appartiene al futuro e all'al di là ; nel presente esiste in modo nascosto.

3.º Nè Cristo nè gli apostoli insegnarono che il regno di Dio sarebbe venuto nel prossimo futuro. Tuttavia gli apostoli iperarono di vivere la sua forma finale.

4.º El futuro del regno di Dio ha più grande importancia del presente. Quest'ultimo è modellato sul futuro.

5.º La speranza per il regno futuro è relativa anzitutto al compimento della storia e del cosmo e solo in segunda linea alla perfezione del singolo.

Ailly ha dado a cada uno su lugar en la Eclesiología. Lo hemos visto en los puntos anteriores y lo expone más expresamente en su *Sermo tertius de Adventu Domini* de 1385 (publicado en *Tractatus et Sermones*, donde comentando las palabras «Scitote quoniam prope est regnum Dei» da las siguientes acepciones del *Reino de Dios*:

«Quandoque iustitia spiritualis, ad quod pertinet illa sententia, *Regnum Dei intra vos est* (Lc. XVII)...»

Quandoque gloria supernaturalis, unde scriptum est *Poenitentiam agite appropinquabit regnum coelorum* (Mt. III).

Hoc autem Regnum coelestis patriae quod appropinquare dicitur tunc post corporum resurrectionem complebitur quando Christus in finali iudicio electis suis dicturus est: *Venite benedicti Patris mei percipite...*»

En la concepción de Ailly, precisamente por que este reino se incoa ya en la vida presente por la fe y la coesperanza, virtudes que unen por encima del tiempo con el reino futuro, pone la Iglesia en el introito de la dominica «Letare», dentro de la cuaresma, una nota de alegría basada en la esperanza futura, como ya vimos. El cuadro completo en el orden establecido por Pierre d'Ailly comprende, como ya vimos también, una triple ordenación progresiva: naturaleza, gracia y gloria. Este progresismo tiene su raíz en la ordenación de cada uno de estos estadios al inmediato superior. Así la visión de la *Theologia naturalis* tiene que ser completada por la fe en el sentido manifestado por el Profeta: «Nisi credideritis non intelligetis» (Is. 7,9) de tal modo que este conocimiento no constituye otra cosa con relación al eclesial que los «praeambula fidei», perteneciendo en este sentido el conocimiento «per divinus effectus» que se narra en Rom. 1 «secundario et dispositive ad contemplativam vitam» por disponer a la «inchoatio beatitudinis» de la fe, que se ordena a su vez escatológicamente a la visión «facie ad faciem», que así considerada «hic incipitur ut in futuro terminetur», siendo la contemplación para el hombre «finis totius humanae vitae» (*Compendium contempla-*

tionis, en *Tractatus et Sermones*, cap. 7.º de *obiecto contemplationis*). Este progresismo constituye el primer principio de una Teología de la Historia. No un progresismo en la línea cerrada de la Humanidad en sí misma como lo describe Marx, salvando al individuo sólo como peldaño de ella, sino en una línea abierta al Trascendente en que tiene sentido toda la Humanidad y cada persona concreta en una metahistoria, incoada en el tiempo.

El segundo principio es el debate del mal, de cuya actuación en la Historia nos da testimonio San Pablo en su epístola a los de Tesalónica :

Porque el misterio de iniquidad está ya en acción: sólo falta que el que lo retiene sea apartado. Entonces se manifestará el Inicuo, a quien el Señor Jesús destruirá.

Si Cristo es unión, amor, el Anticristo es desunión. Estas son las dos fuerzas que hacen la Historia. Sus continuos debates explican adecuadamente toda lucha y todo cisma en la Iglesia en su camino terreno hacia la contemplación escatológica. Ailly ha unido estos principios, que toma del libro *De Civitate Dei contra Paganos* de San Agustín, con los astrológicos, teórico-cosmológicos usados en su época, tomados de la concepción griega de los ciclos históricos, si bien teniendo en cuenta que Ailly jamás atribuye a los astros fuerzas fatalistas, siguiendo también a San Agustín y a los *verderos astrónomos* en la negación del fato (*Vigintiloquium de concordia astronimicae veritatis cum Theologia*, *verbum secundum y tertium*, fol. 3 ss.).

En su *Sermo in die omnium sanctorum* de 1416, publicado por Tschackert en el apéndice XIII (pág. (41)-(50) de su obra *Peter von Ailli*, al comentar las palabras del cap. XII del Apocalipsis : «Signum magnum apparuit in coelo, mulier amicta sole et luna sub pedibus eius», ha establecido Ailly una ordenación entre ambas concepciones de la Historia. En el exordio ve representada en la figura apocalíptica a la Iglesia Triunfante, a la que aspira la que trabaja en la tierra. Aquella «in coelo triumphans regnat, ista in terra militans pugnat iamque isto modo pugnando laborat ut tandem cum illa regnare valeat». «Ad illam ergo triumphantem haec militans Ecclesia pervenire desiderans velut in stadio currit, ut coelestis regni coronam cum brachio apprehendere queat ; unde ait Apostolus : *sic currite ut comprehendatis*». A través de la exposición, que divide en dos partes —una

dedicada a la Iglesia Triunfante y otra a la militante— intenta colocarse en el justo medio entre dos opiniones extremas, de las que una exagera el poder de la astronomía para el conocimiento de estas verdades ocultas y la otra le concede demasiado poca importancia. Concluye que, aunque no se deban despreciar sus juicios, no ha de acudirse a la astronomía para preguntar por los misterios pertenecientes al orden de la fe. En otros tratados insiste más Ailly en la explicación moral-teológica del hecho histórico, para explicar las causas del Cisma sobre todo. El tratado de más clara procedencia agustiniana en que da una explicación moral-teológica de la Historia es la *Recomendatio Sacrae Scripturae*. Ya desde el principio cita a San Agustín para describir dos ciudades que representan dos iglesias entre sí divididas y adversarias. Una es Jerusalén. La otra, Babilonia. Una es la Iglesia de Dios, otra, la iglesia del diablo. Una la de los buenos. La otra, la del mal. Una es edificada por Cristo sobre firme roca. La otra, lo está sobre arena.

Después de analizar el fundamento y ver cómo en la Iglesia de Dios, «aedificata ut civitas», han de edificar los santos juntamente con Cristo, «pro statum qualitate, alii plus, alii minus», describe Ailly en la tercera parte, al tratar del complemento del edificio eclesial, un progresismo histórico en la realización temporal de la Iglesia, pequeña cuando Cristo puso su fundamento, recopilando ya el estadio anterior o sinagoga de Moisés y la misma creación, incrementada al ser edificada como casas y completa al ser constituida ciudad. En este desarrollo no ha estado la Iglesia de Dios libre por un momento de las insidias de la ciudad de Babilonia. Desde su primera erección como ciudad, «ab urbe condita», prepara el diablo la cohorte de los herejes, contra la que luchan incesantemente los doctores católicos. Y tampoco después de vencidos los herejes, ni siquiera cuando esté resuelto el Cisma, cesarán las luchas contra la Iglesia, de donde surge la voz de San Pablo en su segunda epístola a Timoteo: «Omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patientur».

En su *Sermo de Beato Dominico cofessore* (en *Tractatus et sermones*), comentando el texto: «Non potest civitas abscondi supra montem posita», recoge Ailly en resumen toda su doctrina eclesiológica —fundamento, lucha terrena, gloria final— expuesta en la *Recomendatio Sacrae Scripturae*, para ver el lugar que Santo Domingo ocupa en ella, con lo que aplica una vez más a la

persona individual toda la dimensión escatológica y apreciación de la Historia que en el segundo tratado dicho ve en la comunidad eclesial.

La victoria final de Cristo, que da sentido a toda la Historia, no sólo tendrá por objeto el error y el pecado, según hemos visto en la etapa terrena, sino también sobre la misma muerte. Esta victoria comienza con la resurrección de Cristo y ha de consumarse en el fin de los tiempos, en la Parusía. Ailly ha tratado en sus sermones *de Adventu Domini (Tractatus et sermones)* del problema de la muerte considerado en su origen y en su derrota por Cristo. Dios crea al hombre a su imagen y semejanza y le da la presidencia sobre la creación toda, sobre los peces del mar, sobre los pájaros del cielo y sobre todos los animales de la tierra. Le concede también dones sobrenaturales de gracia. Pero por la desobediencia del hombre «*confusi sunt multi*», mudándose la sentencia «*Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes*» en esta otra : «*Vos autem sicut homines moriemini*».

Pero, con citas de Bernardo Cisterciense, contrapondrá pronto la victoria de Cristo sobre la muerte, que empieza en su resurrección propia y se consumará en la Parusía, ya que el mismo Cristo incorporará, al encarnarse, a sí toda la humanidad, para reparar este mal y comunicar de nuevo la vida que El porta del Padre, como declara en sus palabras : «*Exivi a Patre et veni in mundum... Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*».

Roma, fiesta de San José de 1963.