

Don Francisco de Navarra, Obispo de Badajoz (1545-1556). Sus intervenciones en Trento sobre «la obligación episcopal de residir»

INTRODUCCION

En el *symposium* tenido en Eveux-L'Arbresle, del 4 al 8 de Septiembre de 1960 sobre el tema general «El Obispo en la Iglesia de Cristo», el famoso P. Benoit, en una intervención complementaria al «raport Journet» precisó unas ideas que motivarían luego abundante literatura: «Un problema nos ha preocupado particularmente muchas veces: ese de que las iglesias particulares compongan conjuntamente la iglesia-total; y que cada una de esas iglesias particulares a la vez representen a la iglesia-total» (1).

Más o menos venía a afirmar el ilustre escritorista que la iglesia local era «un todo inadecuado»; que cuando sólo había una iglesia particular o local, admitamos el hecho histórico, en Jerusalén el día de Pentecostés, había ya iglesia-total, al igual que hoy en que la iglesia-total cuenta con casi tres mil sedes episcopales. Al ser cada iglesia local una «representación» de la iglesia-total, se nos plantea el problema de la «diversidad» como fundamento de la «dialéctica de la salvación». Lo afirma el mismo teólogo: «Hay una dialéctica de la salvación, que hace pasar a los hom-

(1) Cfr. *L'Eveque dans l'Eglise du Christë*; travaux du symposium de L'Arbresle 1960, recueillis et présentés par H. Bouesse et A. Mandouze. Desclée De Brouwer, 1963, p. 345.

bres, de la diversidad a la unidad; o en términos sociales, de la anarquía del pecado a la monarquía de Cristo» (2).

En esa diversidad nos encontramos con instituciones no siempre fácilmente reductibles. Dice por una parte el Concilio Vaticano II: «El orden de los Obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al colegio apostólico, más, aún, en quien perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal iglesia» (3).

Pero por otra, afirma también: «Cada uno de los Obispos, que es puesto al frente de una iglesia particular, ejercita su poder pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado» (4). Estamos ante una aparente antinomia: una consagración en orden a una misión universal, en el más amplio sentido de la frase; y el ejercicio concreto de los poderes que de la consagración dimanaban sobre la «porción concreta que se le ha confiado»; una y otra cosa como consecuencias del modo de ser de la propia institución. Cabría contestar que se trata de esa «diversidad» o «anarquía» real, de la que hay que tender a la «unidad» o «monarquía de Cristo»; que la antinomia se da por la incompatibilidad entre lo real y lo ideal; entre lo transitorio y lo permanente; entre lo temporal y lo escatológico. Pero no es así. Se trata de instituciones que pertenecen al mismo plano, nadie lo pone en duda; y esa antinomia tiene solución sin necesidad de recurrir a planos superpuestos; de hecho por ese camino se ha intentado llegar a buen fin. Por él pretendemos realizar nuestro viaje.

No es nuestro objeto abarcar el problema en toda su dimensión. Lo planteamos a efectos de perspectiva. Vamos a fijarnos sólo en uno de sus términos, que al igual que el «dubium» en los procesos canónicos, formulamos así: «Tiene o no tiene obligación de residir, por derecho divino, el Obispo en su diócesis. ¿Dimana esa obligación de la razón esencial de ser del Obispo, de su con-

(2) «Il y a une dialectique du salut, qui fait passer les hommes de la diversité a l'unité ou, en terme de sociétés, de l'anarchie du péché a la monarchie du Christ». *Ibidem*, p. 346.

(3) Cfr. Constitución *Lumen Gentium*, núm. 22.

(4) Cfr. *Ibidem*, núm. 23.

dición de «sucesor de los Apóstoles», o de alguna otra particularidad distinta? Cabe pensar en que esa obligación es meramente disciplinar, de derecho eclesiástico». Estamos ante un «dubium» complejo y nada fácil.

Que el tema es de la más palpitante actualidad lo pone de manifiesto su directa relación con la doctrina en torno al «colegio episcopal» que tantas horas llenó en las congregaciones del Vaticano II (5). Por otra parte, tal cual nosotros lo planteamos viene a rememorar antiguos enfoques, cuyos aciertos o desaciertos ahora se apreciarán mejor, a la luz de los nuevos textos conciliares. Y hay otro móvil, afectivo, haber constituido la gran preocupación del Obispo que representó a nuestra Diócesis Pacense en las gloriosas jornadas de Trento, D. Francisco de Navarra (1545-1556) (6). Queremos con esta sencilla aportación cumplir el consejo del Apóstol: «Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei; quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem» (7). Si se nos preguntara, no dudaríamos en responder y asegurar que nos ha sugestionado más la personalidad del Prelado que su esquema doctrinal, vertido en el cauce de unas intervenciones aisladas e incoherentes. De ahí la participación de este trabajo. Nos ocupamos, en primer lugar, de la semblanza biográfica de D. Francisco de Navarra; luego, de sus intervenciones en Trento; damos por último la valoración que su doctrina nos merece.

(5) Cfr. «Nota explicativa praevia» que la Comisión Doctrinal redactó como apéndice a la Constitución *Lumen Gentium*, en la que se precisan determinados puntos, para aclarar posturas oídas en el aula conciliar sobre el tema de la colegialidad de los Obispos.

(6) Idea de la preocupación de D. Francisco de Navarra por la cuestión de la residencia de los Obispos la da HUBERT JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient II, Erste Trienter Tagungsperiode (1545-47)*. Verlag Herder Freiburg, 1957, páginas 21, 31, 51, 71, 77, 88, 92, 184, 196, 255, 260, 274, 276, 279, 286, 291, 295, 301, 310, 334, 363, 370, 379, 382, 397, 412 y 417. De alguna manera todas estas citas se refieren, directa o indirectamente, a la residencia, problema que se propone como el primero a tratar, por su urgencia y necesaria aplicación.

(7) Ad Hebraeos, 13, 7.

SEMBLANZA BIOGRÁFICA

El 18 de Septiembre de 1545 fallecía en Valladolid el Obispo de Badajoz, D. Jerónimo Suárez Maldonado (1532-1545). La historia de su pontificado, que duró trece años, no es muy halagüeña. Hasta un año antes de morir no visita por primera vez su grey, residiendo, entre ella, sólo unos meses, para volver a la Corte, donde siempre vivió. La Diócesis estuvo en manos del Vicario y Provisor, Bachiller Lorenzo Vázquez; y de los Visitadores Fray Alonso de Guzmán, Obispo de Trujillo, y Cristóbal Fernández Valtodano (8). Aún se complican más las cosas cuando, a la muerte del Obispo irresidente, el Emperador decreta la confiscación de todos sus bienes. Escuchemos cómo describe el cuadro de sus preocupaciones, entre las que no destacan poco los trances que atraviesa Badajoz, el Nuncio Poggio, en carta de 20 de Noviembre de aquel 1545, al Cardenal Cervino:

«Mi sono cresciute non solamente le facende, ma le fatiche, et per la morte maxime del Rmo. di Tholedo (9), poi del vescovo de Badajoz (10) et ultimamente del car-

(8) Cfr. J. SOLANO DE FIGUEROA, *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz*, edic. 1929-1935, IIª P., vol. 1.º, ps. 197-225.

(9) Se refiere al Cardenal Juan Tabera (1534-1545), cfr. VAN GULIKEUBEL, *Hierarchia catholica*, III, p. 334.

(10) Solano pone el fallecimiento de D. Jerónimo Suárez Maldonado el 8 de Noviembre de 1545. VAN GULIK-EUBEL, lo pone el 18 de Septiembre (cfr. *Hierarchia catholica*, III, p. 284). Si fallece antes que el Compostelano, que murió el 2 de Noviembre, no puede ser cierta la fecha que Solano señala.

denal Compostellano (11)... gli emuli et adversarii di questo offitio non hanno dormito, però di questa, mi sono pur assai ben valsso et havevo in bonissimo termine le cose quando l'Imperatore ci ha fatto un disfavor tale, che quasi mi ha giatato in terra che scrisse et ordinó fusse sequestrato il spolio del vescovo di Badagioz et tutti soi beni, dovunque si trovassero... (12).

En otra del 25 de Enero siguiente, del Nuncio al mismo destinatario, se insiste en que el asunto de la confiscación de los bienes del Prelado Pacense no está resuelto (13); pero ya se había intentado poner remedio a esa situación general con la designación de un nuevo Obispo: el 14 de Diciembre del citado 1545 es promovido, a Badajoz, D. Francisco de Navarra. La elección no había sido hecha al azar, sino bien pensada, como para resolver una difícil coyuntura. Se pensó en tal persona por el concepto que merecía al Nuncio, que puede concluirse del siguiente párrafo de otra de sus cartas al citado Cardenal Cervino, de 1 de Julio de 1545:

«Spero será exhibitor della presente Monsr. il vescovo Civitatense, uno delli honesti, docti et virtuosi praelati di Spagna, servitor mio di piú di 20 anni, Navarro, et de primi Signori Illmi, di quel regno. Sono molti giorni che é devoto servitor de V. Sria Rma. per tutte queste rasioni et perché rasonando molte volte di quella, sa, quanto io sono servitor de V. S. R., va con molto desiderio che quella lo tenga per tale in locho mio et io sento infinita consolatione in considerar la satisfacione, che ne potrà haver V. S. R.; é docto, come dico, et del consiglio

(11) Es Gaspar de Avalos, fallecido el 2 de Noviembre de 1545. Cfr. VAN GULIK-EUBEL, *Hierarchia catholica*, III, p. 189; M. R. PAZOS, *Episcopado Gallego*, I, Madrid, 1946, p. 3

(12) Cfr. *Concilium Tridentinum*, 10, p. 240, nota 5.^a

(13) Cfr. *Concilium Tridentinum*, 10, p. 802, nota 1.^a: «Causam spolií Pacensis non esse finitam, però come lo habbí di proveder L'Imperatore che sequestró tutto, non mi resta che fare, insin che S. Beat, ne sia resoluta con la deliberatione dell Imperatore».

supremo della S. Inquisitione. Informato per ciò et per il suo bon zelo di quanto potrei io scriver ad V. S. R., tanto devoto et affectionatò ad S. Beat. ne et alla Sancta Sede, spero in tutto satisfará ad V. S. R. quanto persona che di qua possi andar ad quel convento. So che cognoscendolo V. S. R. come subito lo cognoscera, che non averá bisogno di intercessor Tutta via pigliero ardor, de supplicar V. S. R. lo tenga per molto suo servitor» (14).

Podría pensarse que tales encomios, en carta que el mismo presentado llevaba en mano, eran pura y obligada cortesía. Que no era así lo demuestra el hecho de que el Nuncio los repitiera en otra carta secreta, aseverando que D. Francisco de Navarra era «persona singular y virtuosa; y amiguísimo suyo» (15).

Pasando a resumir la biografía de nuestro famoso Prelado, comenzaremos por decir que no son muchas, ni muy precisas las noticias que se nos conservan respecto a la época anterior a su designación para el episcopado (16). Sabemos que había nacido en Tafalla; más no puede precisarse la fecha (17). Se nos habla de su «prosapia familiar», según Solano era del más rancio abolengo, «de la sangre real de sus reyes» (18). No silenciaremos que fué «hijo ilegítimo» por lo que precisó dispensa de la irregularidad «ex defectu natalium», con la consiguiente reserva de renta de la mesa episcopal, que al pasar a Badajoz es nada menos que de 3.000 ducados anuales a favor del Cardenal Hércules Gonzaga (19). Su formación intelectual fué nada común, como lo muestra su expediente académico: se graduó en ambos Derechos, tras frecuentar las aulas de Toulouse y Salamanca; cursa la Teología en París. Durante el curso 1529 a 1530, fué elegido Rector de la Uni-

(14) Cfr. *Concilium Tridentinum*, 10, p. 131, epist. 93.

(15) Cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE, 1. c. p. 183 y *Concilium Tridentinum*, 10, página 236, nota 6.^a

(16) Sobre esas escasas noticias biográficas no sería aventurado pensar que obedecen al hecho cierto de su ilegitimidad, en aquellos siglos no poco frecuente,

(17) Cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE, 1. c. p. 181.

(18) La biografía que nos da Solano puede verse en su *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz*, edic. citada, 11.^a P., vol. 1, ps. 226-242.

(19) Cfr. VAN GULIK-EUBEL, *Hierarchia catholica*, III, p. 266, nota 10.

versidad salmantina. Canónigo de la Colegiata de Roncesvalles, diócesis de Pamplona, llega a Prior, durante cuyo mandato recibe en la comunidad a su maestro, el famoso Martín Navarro de Azpilcueta, que le dedicará una de sus obras (20).

Se ha especulado sobre la Orden Religiosa en que pudiera haber profesado. Angel Massarello, autor de los cuatro «Diarios del Concilio Tridentino» que llevan su nombre, lo considera «dominico» (21). Algún otro autor defiende su pertenencia a los «franciscanos» (22). Fué «canónigo regular de San Agustín», que como bien precisa el P. David Gutiérrez, no es lo mismo que «agustino ermitaño» o «fraile agustino». Dice el citado autor, en un trabajo sobre «*Los Agustinos en el Concilio de Trento*» (23): «Como al fin de la lista de los teólogos hemos excluído de ella a los que no fueron agustinos, también debemos hacer ahora lo mismo con tres preladados que no pertenecieron a nuestra Orden. Francisco de Navarra, Antonio Codina y Francisco Richardot. El célebre Obispo de Badajoz no fué dominico, como dice Massarelli, CT, I. 307; ni franciscano como han escrito otros autores; ni agustino ermitaño como pudiera creer más de uno por las expresiones de Ehses y Jedín (CT, IV, 608, donde el editor de las *Actas* lo llama «*Ordinis Sancti Agustini*»; y Jedín, *Seripando* I, 393 que escribe «*Augustinerbischof*»; pero estas expresiones no dicen que fuera «fraile agustino»); sino que fué canónigo regular agustino de la colegiata o abadía de Roncesvalles, como demostró hace ya medio siglo Arigita y Laza» (24).

(20) «*Commentarii in tres Penitentiae Distinctiones posteriores, videlicet V, VI, et VII. Lugduni MDLXIX, Illustrissimo viro ac Reverendissimo Patri ac Domino meo don Francisco a Navarra Roncaevallis Priori et Episcopo Civitatensi electo, Martinus ab Aspilcueta Navarrus, e jusdem Roncaevallis Canonicus Commendator.*»

(21) «Mons. di Castellamare, Paceeco, Astorga et Lanciano introdussero il vescovo Civitatense Mons. Francisco Navarra chiamato, fratre di S. Domenico, di natione spagnuolo», en *Concilium Tridentinum*, I, p. 307; cfr. también p. 316 y 318.

(22) Ultimamente ha mantenido esta opinión en un artículo publicado en el periódico *Hoy*.

(23) Cfr. *La Ciudad de Dios*, 158 (1946) 385 y ss. cfr. p. 445.

(24) El catálogo de franciscanos asistentes a Trento ha sido estudiado cuidadosamente con motivo del centenario de la magna asamblea, sin que por ningún autor se incluya a D. Francisco de Navarra como miembro de la Orden, Cfr. B. OROMI. «Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento», en *Verdad y Vida*,

Al vacar la sede de Ciudad Rodrigo por traslado de su titular, don Antonio Ramírez de Haro, a Calahorra (25), Carlos V la pide para D. Francisco de Navarra, candidatura que es apoyada a su vez por el Cardenal Pole, quien con fecha 22 de Mayo de 1542 consigue la provisión; y al frente de la misma permanece hasta la ya citada fecha de 14 de Diciembre de 1545, de su traslación a Badajoz. Es durante ese período cuando recibe la invitación personal del César para partir a Trento; y aunque se excusa en carta de fecha 9 de Abril de 1545 (26), el 23 o 24 de Julio se encontraba ya en Italia (27), en la ciudad del concilio, donde recibiría la noticia, pasados poco más de cuatro meses, de su nuevo destino: será Obispo Pacense diez años y medio, hasta su traslado a Valencia el 4 de Mayo de 1556, como Arzobispo sucesor de Santo Tomás de Villanueva, que acababa de fallecer (28). Muy poco menos de siete años más tarde, el 14 de Abril de 1563, fallecía a su vez nuestro antiguo Prelado en Torrente (29), no sin haber tenido la delicadeza de legar en su testamento a su antigua catedral, según Gil González Dávila (30) «un precioso terno de brocados y otras alhajas».

No es nuestro propósito acumular noticias sobre la actividad pastoral de nuestro Obispo. Digamos simplemente que actuó en consonancia con las ideas que tan ardorosamente, como veremos, defendió en las sesiones conciliares. Una prueba de esa íntima

3 (1945) 95-117; 275-324; 544-595; POU Y MARTI, J. M., *I frati Minori nel primo periodo del Concilio (1545-1547)* en *Il Concilio di Trento* 2 (1943) 201-209; GIOVANNI ODOARDI, *I Francescani Minori Conventuali al concilio di Trento*, *Ibidem* p. 298-311. Otro tanto puede afirmarse respecto a los dominicos: cfr. A. WALZ, *Gli inizi domenicani al Concilio*, *Ibidem*, ps. 210-224.

(25) Cfr. VAN GULIK-EUBEL, *Hierarchia catholica*, III, p. 184.

(26) Cfr. *Concilium Tridentinum*, 11, nota 4.^a

(27) Cfr. *Concilium Tridentinum*, 2, p. 407, nota 3.^a.

(28) Cfr. VAN GULIK-EUBEL, *Hierarchia catholica*, III, p. 346. Santo Tomás de Villanueva no fué a Trento, a pesar de recibir invitación expresa e insistente. Cfr. L. FULLANA, *¿Por qué Santo Tomás de Villanueva no asistió al Concilio de Trento?*, en *Verdad y Vida*, 3 (1945) 217-225.

(29) Los autores señalan unánimemente el 14 de Abril como fecha de su fallecimiento, si exceptuamos a nuestro SOLANO DE FIGUEROA, o. c. p. 241-242, que lo pone el día 16 del mismo mes. Cfr. HURTER, *Nomenclator*, volumen II; 2.^a edic. Oeniponte 1906, p. 1510.

(30) Citado por FR. ARTURO GARCIA DE LA FUENTE, en el trabajo a que luego nos referiremos, publicado en la *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, 4 (1930), p. 345.

relación entre sus ideas y sus obras tenemos en el episodio de su renuncia a la presidencia de la Cancillería de Granada, siendo Obispo de Badajoz, que por lo significativo, no queremos silenciar (31).

En Trento recibe D. Francisco de Navarra carta firmada por el Emperador y fechada «a postrero de Julio de 1546», en la que se le avisa de su nombramiento para la citada presidencia que hasta entonces había desempeñado el Arzobispo D. Fernando Niño de Guevara, promovido a Sigüenza con el título de Patriarca de las Indias y Presidente del Consejo de Castilla. El Pacense pide sin demora al César que desista de sus propósitos y a pesar de la intervención del Regente Figueroa, del Confesor de su Magestad y del Secretario D. Francisco de Eraso, ante la ejemplar actitud del Obispo, Carlos V no tiene otro remedio que aceptar; y así sus razones lo comunica al interesado en otra carta del 16 de Agosto del mismo año. En solo medio mes se había resuelto el conflicto por la seguridad de nuestro Obispo en las razones aducidas. No conocemos el escrito original que dirigiera al Emperador; pero debería ser más o menos del tenor de ese otro que desde Trento dirige el 5 de Septiembre del mismo año al Inquisidor General y Obispo de Plasencia D. Pedro Ponce de León, en el que se nos da una versión completa de los hechos: refiriéndose a las actuales obligaciones que le impone su condición de Obispo y a las que habría de contraer con la aceptación del nuevo cargo, dice: «Pues ambas cosas requieren tan continua residencia que es imposible compadescerse; quanto más que los negocios que se tratan en las chancillerías, si bien se quieren mirar, son muy esstraños a la profesión y hábito clerical» (32). No nos cabe la menor duda de que con la renuncia a esa presidencia obstaculizó su camino a la sede arzobispal de Granada, vacante; pero era por otra parte secuencia lógica de su postura conciliar.

(31) Cfr. FR. A. GARCIA DE LA FUENTE, *Documentos sobre la renuncia de Don Francisco de Navarra, Obispo de Badajoz, a la presidencia de la Chancillería de Granada*, en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, 4 (1930), 345-356. Transcribe la Carta a Don Pedro Ponce de León con las copias de las dos del Emperador que acompañaban a la misma; con copia de otras tres, del Regente, del Confesor y de Eraso; documentos contenidos en el *códice castellano &-II-7* de la Biblioteca del Escorial.

(32) Esta carta se encuentra al folio 308 del código citado.

Numerosísimos son los testimonios de su alta preparación doctrinal (33). Si nos limitamos sólo a los documentos conciliares, aparte de su designación constante para integrar comisiones de cometidos difíciles, encontramos con reiteración expresiones como estas: «il vescovo Civitatense, spagnuolo, prelato molto da bene» (34); «li dui vescovi spagnuoli, Astorga et Bagiadós—prelati dotti e valenti—faceno quanta resistentia poterno; et Bagiadós che per altro par' modesta persona...» (35); «Cognoscendo io il vescovo di Astorga et etiam il vescovo Pacense essere persone di molto giudicio et authoritá» (36); «li tre spagnuoli (Badajoz, Astorga y Calahorra) li quali son dotti et san dire le sue ragioni et non se rompano ne se lassano cavare de strada» (37). A ello hay que añadir su más absoluta intransigencia cuando se trataba de denunciar algún defecto; su «espíritu práctico» y deseoso de la total reforma de la Iglesia; su oposición a las dilaciones injustificadas; su temeridad y arrojo en exponerse a las más duras críticas. Baste, como contrapunto a los anteriores testimonios, el siguiente que leemos en el Diario I de Massarello: «Item tutti li spagnuoli, cioè Astorga, Pacense, Lanciano, Castellamare, di quali non diró altre particolaritá se non che sono spagnoli et poco affecti per l'ordinario alla sede apostolica et come quelli che sanno che l'imperatore suo padrone non ha caro che per hora si parli di dogmi, per intrattenere Luterani...» (38). Veamos ahora cómo la sombra de esa figura se proyecta en la gran asamblea habida en la ciudad del Adige.

(33) Siguiendo a R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)*. Roma, 1938, p. 377-378, mantiene José Goñi Gaztambide que el año 1526. D. Francisco de Navarra estudiaba en París. Cfr. *Los Navarros en el Concilio Tridentino*, en *Revista Española de Teología*, 5 (1945), p. 182, nota 3. Mariano Arigita y Lasa, o. c. p. 111, no admite ese período de estudios en París. Para las obras de D. Francisco de Navarra, cfr. el citado Mariano Arigita, ps. 341-350.

(34) Cfr. *Concilium Tridentinum*, 10, p. 233, carta de los Cardenales Legados al cardenal Farnesio de, 8 de Noviembre de 1545.

(35) Cfr. *Ibidem*, p. 360.

(36) Cfr. *Ibidem*, p. 469, carta de Jacobo Jacomellus al mismo Farnesio, desde Trento, el 24 de Abril de 1546.

(37) Cfr. *Ibidem*, p. 794, carta de los Legados a Farnesio, desde Trento, el 19 de Enero de 1547.

(38) Cfr. *Ibidem*, 1, p. 383.

II

EN EL CONCILIO DE TRENTO

El 13 de Octubre de 1534 por unanimidad había proclamado Papa el cónclave al cardenal Alejandro Farnesio, quien tomó el nombre de Paulo III (1534-1549). El mismo describirá después, en bula que envía a Trento, el estado en que yacía la cristiandad: «En aquestos días todo estaba lleno de odios y disensiones. Por doquier se oponían unos a otros los príncipes a los que Dios ha confiado el gobierno de los pueblos. La unidad del nombre cristiano se había roto en mil pedazos por los cismas y las herejías... Sobre todos nosotros, pecadores, se abatía la colera de Dios» (39). El Pontífice se lanza, desde los primeros momentos, a preparar la convocatoria de un concilio, sin sospechar que esa preparación le llevaría más de nueve años: el 2 de Junio de 1536 lo convoca para Mayo de 1537, a celebrar en Mantua. Por la oposición de Carlos V a que fuera en tal ciudad, se desiste y se fija para el 1.º de Mayo de 1538 en Vicenza: cuando allá llegaron los legados pontificios encontraron solamente cinco Obispos. Fernando de Austria sugirió que fuera en Trento y aceptando esa ciudad, el 22 de Mayo de 1542 el Papa lanza una nueva convocatoria. La nueva bula no agradó a Carlos V porque en ella se citaba inmediatamente después de su Magestad imperial y entre «los apoyos principales del nombre cristiano, al despreciable rey de Francia, aliado de los turcos» (40). Fué preciso esperar a que la paz de Crespy—en—

(39) Cfr. DANIEL ROPS, *La Iglesia del Renacimiento y la Reforma*. Barcelona, 1957, p. 87.

(40) Cfr. *Ibidem*, p. 96.

Valois reconciliara, el 17 de Septiembre de 1544, a los dos adversarios: la bula *Laetare Jerusalem* del 19 de Noviembre de aquel año, señalaba la apertura para el 15 de Marzo siguiente—dominica «Laetare»—y una vez más los legados cardenales Del Monte, Cervini y Polo, al llegar a Trento encontraron tan poca concurrencia que volvieron apresuradamente a Roma, a suplicar al Papa que demorara la reunión para Diciembre.

Don Francisco de Navarra, Obispo de Ciudad Rodrigo desde el 22 de Mayo de 1542, recibe la invitación imperial de asistir. Dado su temperamento y esas vicisitudes y dilaciones, no nos extraña que de principio contestara excusando su asistencia. Sin embargo en Junio de 1545 lo encontramos ya en Trento. Al llegar, ante la inseguridad de si el concilio comenzaría, o no, que desaparece, sin que sepamos dónde estuvo, hasta el 1 de Noviembre. El 13 de Diciembre por fin se abre la magna asamblea. En el coro de la catedral de Trento pudo el cardenal Del Monte celebrar la Misa del Espíritu Santo ante los asistentes a esa primera sesión. No eran muchos: cuatro Cardenales, incluidos los dos legales; cuatro Arzobispos, veintiún Obispos, cinco Generales de Ordenes Religiosas y cincuenta peritos, canonistas y teólogos. En total, ochenta y cuatro personas, entre las que ya nunca faltará nuestro Prelado (41).

Sabido es que esta primera reunión tuvo un desenlace inespchado: desde Mayo de 1547 se declaró en Trento, entre sus moradores y huéspedes, el llamado «mal de las lentejas»—porque la piel de los enfermos se cubría de pequeñas placas redondas—y los «padres conciliares» comenzaron a desaparecer en busca de lugar más seguro. En Febrero siguiente—1548—se decretó por fin el traslado del concilio a Bolonia. Obedeciendo órdenes del Emperador los Obispos de sus dominios permanecieron en Trento: para ellos con ese traslado termina el concilio en su primer período y de hecho, allá, los italianos solos celebran las sesiones novena y décima, totalmente anodinas, hasta que el 17 de Septiembre del 1548 Paulo III ordenó la suspensión indefinida de las sesiones (42).

(41) La lista de esos concurrentes en THEINER, *Acta gen erina Concilii Tridentini*, I, p. 29.

(42) El Breve Pontificio ordenando la traslación a Bolonia, en *Concilium Tridentini*, VI, ps. 763-765. Se manda a los que quedan en Bolonia que algunos vayan a Roma «ad opponendum si quid habent contra translationem ipsam»; y son llamados a la ciudad eterna Pedro Pacheco, Pedro Tagliavia, de Sicilia, Francisco de Navarra y Juan Bernardo Díaz; cfr. *Ibidem*, p. 832.

Del examen detenido de las Actas de este primer período resulta que D. Francisco de Navarra tuvo nada menos que cincuenta y ocho intervenciones, de ellas diecisiete lo suficientemente importantes como para que expresamente se nos consigne en largos párrafos el contenido de las mismas (43). La materia que más le preocupa, junto con la inclusión, en el encabezamiento de los decretos, de la fórmula «universalem ecclesiam representans» como explicativa de la naturaleza del «synodus» que se celebra (44), es la de «la justificación» (45), la «residencia de los Obispos» (46) el pecado original, habiendo defendido que debía expresamente excepcionarse del mismo a la Sma. Virgen, como en efecto se hace en el número sexto del decreto que se dicta (47); y la Sma. Eucaristía (48). Sobre la justificación lee su magnífico dictamen el día 10 de Julio de 1546 (49) y posteriormente compondrá incluso una monografía sobre tal materia (50). Igualmente leyó dictámenes sobre los sacramentos en general, sobre el bautismo y la confirmación en la sesión séptima; y sobre la Sda. Eucaristía en la congregación general del 9 de Marzo de 1547 (51).

Ya hemos indicado que cuando el concilio se traslada a Bolonia, los españoles permanecen en Trento: aparte el consiguiente conflicto disciplinario en que se vió envuelto, nuestro Obispo, andando el tiempo tal incidente pudo haberle originado serias dificultades. Entre los españoles recalcitrantes entonces, se encontraba su paisano Fray Bartolomé Carranza de Miranda, como teólogo de la Orden de Santo Domingo; y con él, nuestro D. Francisco de Navarra hizo un viaje a Venecia, posiblemente por motivos de salud. Cuando Carranza, ya Arzobispo de Toledo, sea procesado por la Inquisición, el que por las fechas del viaje había sido en

(43) Cfr. el índice de tales intervenciones en los volúmenes IV-V de *Concilium Tridentinum*, edic. Stephanus Ehses, Frib. Brig. 1904.

(44) Cfr. *Ibidem*, V, ps. 556, 578, 581; V, p. 3, nota 2, etc.

(45) Cfr. *Ibidem*, V, ps. 322-324, n. 128.

(46) Cfr. *Ibidem*, IV, ps. 214, 231; V, ps. 756, 999, etc.

(47) Cfr. *Concilium Tridentinum*, V, 222.

(48) Cfr. *Ibidem*, V, 1013 y XI 147.

(49) Cfr. *Ibidem*, V, 322-324.

(50) Cfr. MARIGITA Y LAZA, o. c. p. 343.

(51) *Concilium Tridentinum*, V, 989 y 930,

Venecia «embajador imperial» lo denunciará a su vez por haber frecuentado en la ciudad de los canales y góndolas ciertas amistades sospechosas de valdesianismo. Esa denuncia alcanzaba también al Pacense. Por fortuna, D. Diego Hurtado de Mendoza consiguió poco y sus acusaciones se consideraron un tanto interesadas y tardías (52).

Ante la definitiva suspensión del concilio, nuestro Obispo se viene a la diócesis, en 1549, que aún no conocía; pero pronto tiene que dejarla de nuevo para volver a las tareas que se reanudan. El 1.º de Diciembre de 1550 el Papa convocaba otra vez a los «Padres» para el 1.º de Mayo siguiente. Esta segunda reunión, de seis sesiones, durará hasta el 28 de Abril de 1552. A la tercera, don Francisco de Navarra, Arzobispo de Valencia desde el 1556, no conocerá la clausura del diecinueve concilio ecuménico, habida el 4 de Diciembre de ese mismo año.

Ese segundo período conciliar es, de los tres, el peor conocido. Aún no se han editado estas Actas. Bien porque entre los españoles y el resto de los Padres reinó una mayor armonía y uniformidad (53); bien porque nuestro Prelado no gozara de buen estado de salud; bien porque «alguien hubiera llamado su atención interpretando torcidamente el afán de hablar e intervenir» (54); bien porque ahora era Papa el antiguo legado Cardenal Del Monte, Juli III (1550-1555), con el que en tiempo tuvo serias fricciones, lo cierto es que D. Francisco de Navarra «no luce ahora los bríos de que tantas pruebas dió» anteriormente (55). Y no es porque para él la asamblea hubiera decaído en interés. Prueba nuestro aserto el

(52) Cfr. El texto de la denuncia en V. BELTRAN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo xvi*. Salamanca, 1941, ps. 115-116.

(53) Es opinión de A. ASTRAIN, *Los españoles en el Concilio de Trento*, en *Razón y Fé*.

(54) Así opina M. ARIGITA Y LASO, o. c. p. 263.

(55) Baste para fundar nuestra opinión, las siguientes palabras del legado Cardenal Del Monte, con motivo de una intervención de D. Francisco de Navarra. «Feram semper profecto aequo animo Patres libere luquentes ut saepius in hoc loco protestatus sum; libere, inquam, cum honesta reverentia quae nobis uti legatis Sancti D. D. et sanctae Sedis Apostolicae debetur. Quod si factum ab aliquo non fuerit, sentiet me talia non passurum; quare certe pati non possum neque debeo quod Pacensis dixit, scilicet legatos synodum decepisse». Cfr. *Concilium Tridentinum*, IV, 577-578.

«diario» que escribe sobre esta segunda reunión (56): aunque Merkle no lo haya considerado de suficiente interés, a pesar de su difusa extensión, como para incluirlo en la colección Goerresiana, ello no obsta a que se reconozca en su autor—nuestro Obispo—esa preocupación sobre la que, por ausencia de otros testimonios, cabría dudar (57).

* * *

El tema sobre «la obligación episcopal de residir» se solventará con el oportuno decreto en la tercera reunión. No dudamos de que de haber estado presente, D. Francisco de Navarra hubiera hecho gala de sus dotes de polemista. También se nos hubieran conservado exposiciones más precisas de su pensamiento, máxime si se piensa que el Concilio no incluiría directamente sus puntos de vista en el decreto que se promulgue (58). Limitándonos por tanto a sus intervenciones en la primera reunión cuando por primera vez se plantea el problema, uno de los más candentes y vidriosos de aquellos momentos, intentaremos reflejarlo con la mayor brevedad.

Apenas abierto el concilio, se aborda la cuestión del método: de si se debía comenzar por el dogma o por la reforma de costumbres. Los legados pontificios preferían lo primero. Buena parte de Prelados sostenían la opinión contraria, entre ellos el Pacense. En congregación general de 22 de Enero de 1546 se aprobó una propuesta intermedia del Obispo de Feltre, Tomás Campeggio, en el sentido de comenzar simultáneamente con el dogma y la moral. Los legados, que no habían logrado la aprobación pontificia sobre el particular, en congregación general del 3 de Febrero propusieron que el decreto sobre procedimiento no se sometiera a la sesión solemne del siguiente día. Esta determinación motivó la mordaz

(56) Es el «*Di diario Hispano concilii Tridentini annis 1551 et 1552 habiti*» (*Compendio o suma breve de todo lo que se hizo en el Concilio general de Trento los años MDLI y MDLII*. Simancas, Estado di Roma, legajo 2, n. 35—olim—; Patronato Real, legajo 21, folio 73 ss.).

(57) Cfr. *Concilium Tridentinum*, II, pág. CXXII-CXXIII y ps. 494 y 479.

(58) Cfr. F. GARCIA GUERRERO, *El decreto sobre la residencia de los Obispos en la tercera asamblea del Concilio tridentino. Especial intervención de los Prelados españoles*, Cádiz, 1943,

protesta del de Badajoz y de Astorga, que se nos trasciben en las Actas:

«Et cum aliqui cuperent publicari quod statutum fuerat in congregatione generali habita die 22 praeteriti mensis ianuarii super modo procedendi in concilio in materiis pertractandis, scilicet ut simul de fidei dogmatibus et morum reformatione semper agatur—idque praecipue contendebant Dni. Pacensis et Astoricensis qui nullo modo id sileri posse censebant reclamantes—synodum nulla superveniente causa pro libito tantum legatorum sententiam variare... Cui (De Monte) respondens Pacensis inquit: quomodo hoc bonis consulere possumus dum videmus synodum a vobis fere deceptum iri? fuit enim nobis omnibus ostensum decretum quod omnibus sumopere placuit et placet et nunc absque ulla ratione subticetur... Addidit Dnus. Astoricensis: Ego profecto quod decretum ipsum diferatur vel non differatur, non multi facio; verum modus quo dilatio ista fit, mihi placere non potest» (59).

Massarello, en el «Diario I» no pudo dejar de consignar el incidente de ese miércoles 3 de Febrero: «Fuere tamen sex ad summum qui nullo modo decreto de simul procedendo subticendum esse censuerunt et in primis Pacensis et Astoricensis qui nullo modo subticeri posse contendebant, dolueruntque mirum in modum, nulla superveniente causa, sententiam synodus pro libito legatorum imutari. Quod si, inquit Pacensis, faciendum est, frustra in resolutionibus et congregationibus tempus consumimus» (60).

En la sesión del 4 de Febrero, en su voto, el de Badajoz, aparte de la torturante petición tantas veces repetida de que se incluyera en los títulos el «universalem ecclesiam representans» para aclarar la naturaleza del «synodus», se opondrá a la decisión de los legados, que determinaron no dar lectura oficial al decreto ya aprobado «sobre el modo de proceder». Su cédula dice literalmente así:

(59) Cfr. *Concilium Tridentinum*, IV, ps. 577-578,

(60) Cfr. *Ibidem*, I, p. 27,

«Episcopus Pacensis dedit et ipse cedula[m] quandam tenoris infrascripti, videlicet: Placet quod legatur decretum et symbolum que concilium profitetur fidem catholicam. De titulo protestatur quod quando visum fuerit concilio expedire, apponatur illa verba «universalem ecclesiam representans». Non placet quod non legatur in hac sessione quod decretum fuerat a concilio, nempe quod simul tractaretur de dogmatibus et de reformatione ecclesiae quoad mores. Franciscus, Episcopus Pacensis» (61).

Al emitir su voto «oral» se limitará a hacer una simple referencia a la célula ya entregada:

«Cui cardenalis del Monte et successive omnes responderunt: placet et ita credimus et confitemur; exceptis Fesulano, Caputaquensis et Pacensis qui dixerunt se ita credere et confiteri; de ceteris sibi placere ut in quadam cedula per eos notario prorreta (continebatur)» (62).

En la siguiente congregación general el cardenal Del Monte censuró el proceder de esos tres Prelados y les exhortó a seguir siempre a la mayoría. Fesulano se mantuvo impertérrito; el Pacense y su otro compañero de Capaccio, arrepentidos, pidieron perdón, manifestando públicamente que en lo futuro, se atenderían al voto mayoritario. Ello no fué obstáculo para que los legados informaran de lo acaecido al cardenal Farnesio, que hacía las veces de secretario de Estado de Paulo III, lo que equivalía a ponerlo en conocimiento de Su Santidad (63). Estimamos que así se hizo, a pesar del arrepentimiento de los interesados, por creerse que obedecían dictámenes del propio Emperador, a quien no gustaba que por el momento se hablara de dogmas por las implicaciones que suponría para su político con los luteranos. Ya antes hemos citado un significativo testimonio de Massarello (64).

(61) Cfr. *Concilium Tridentinum*, IV, p. 581.

(62) Cfr. *Concilium Tridentinum*, I, p. 27.

(63) Cfr. *Concilium Tridentinum*, X, p. 359.

(64) Cfr. *supra*, nota 38.

Visto que sus propósitos de comenzar «por la reforma» eran irrealizables, a partir del 15 de Abril de 1546 vemos a nuestro Obispo abordando «questiones disciplinares» implicándolas en su correspondiente marco dogmático. Así, en una intervención que tiene el día citado, en la que si bien se elabora un decreto «de reformatione», lo cierto es que se trata de la lectura de las sagradas escrituras y de la obligación de predicarla, habla de tal obligación respecto a los Obispos y de su para ello consiguiente obligación de «residir»:

«Pacensis: Lectio sacras scripturae placet; sed timeo non serventur ista, neque alia iam statuta; viderentur iam decreta servanda, non nova edenda. Tamen placet quod dicitur in decreto. Methodus et catechismus: dubitat si alia fiat methodus, ne illa Magistri sententiarum pereclitetur. *Episcopi arcentur ad praedicandum et aliquo modo et vinculo item ad residendum praecipiantur.* Parochi etiam resideant. Religiosi praedicare, missi a superioribus suis, possint; hora qua episcopus praedicat, taceant. In cathedralibus et parochiis non nisi cum licentia episcopi vel parochi. Puniantur ab ipso Episcopo et inquisitore—quando super haeresi; quando in aliis peccat—deputatum cum episcopo. Ubi sunt consuetudines serventur. Quaestuarii, ut stat, placet. Quoad reliqua placet» (65).

No queremos dejar de insistir en la importancia que tiene en la doctrina de nuestro Obispo sobre la «residencia» el hecho de que tenga que plantearla dentro de ese marco, porque para poder abordar inicialmente el tema hubo de recurrir a esas suspicacias, uniéndolo a otros como es el dogmático de la autenticidad de los libros sagrados y el jurídico-positivo-divino de predicar el contenido de esos mismos libros, ve esa «residencia» según el mismo prisma; para él, por tanto, se tratará de problema de idéntica dimensión doctrinal, inseparable y así lo abordará incluso cuando, por llevarse al aula con carácter independiente de cualquier otro, se pueda discutir con total autonomía. Esto sucede en la «congregatio generalis de residencia» de 10 de Junio de 1546. El concilio

(65) Cfr. *Concilium Tridentinum*, V, p. 118;

se ha decidido a tratar esta materia en un decreto disciplinar que en definitiva no se aprobará hasta la tercera reunión en que no está presente nuestro Prelado. Veamos cómo expone su pensamiento en su intervención de ese día:

«Dixit residentiam episcoporum et praeclatorum esse necessariam. Circa quam cupit ante omnia declarari an ea sit de iure divino. Ipse enim credit illam esse de iure divino, omnesque tenentur residere sine ulla exceptione personarum. Prius deberet tractari de impedimentis, praesertim quae proveniunt ex Urbe, propter quae, nisi deleantur, oportet nos, inquit, recurrere ad tribunal Caesaris ut ipse nos defendat. Quoad poenam servetur ius commune. Vel ita tractetur haec materia vel differatur ad aliam sessionem» (66).

La impresión que produjo su mención del «tribunal del César» para poner coto a los «abusos», declarando con ello su firme convicción de que en la Urbe no se pondría interés en buscar el ansiado remedio, lo demuestra una carta de los legados a Farnesio, en la que sin hacer mención de nuestro Obispo, lo incluyen sin duda entre los aludidos:

«...ma si riservasse tutto questo capo integro a un altra sessione dove si possa trattare della residentia et delli impedimenti insieme, de quali molti parlono assai liberamente, toccando alcuni li principi secolari, alcuni la corte di Roma (67) et alcuni tutti dui; et quanto a la corte di Roma non fu taciuto che li beneficii, maxime curati, si davano a persone indegne et che é peggio, all'incauto (inconto) (68).

(66) Cfr. *Concilium Tridentinum*, V, p. 214.

(67) Cfr. *Ibidem*, X, p. 523, nota 7.^a: «Inter quos nominandi sunt episcopi Castellimaris (I, 71), Giennensis (V, 210), Lancianensis (V, 213), Pacensis (V, 214); Canariensis (I, 74 et V, 215)».

(68) Cfr. *Ibidem*, X, 523. En carta de Juan Bautista Cicada «auditor Camerae, episcopus Albingensis» al mismo Cardenal Farnesio, se dice que en el decreto de residencia algunos querían que expresamente se mencionara a los Cardenales, cfr. *ibidem*, X, 808. Lucano de Ottonibus, al duque de Ferrara en carta de 14 de Enero de 1547 da la misma referencia: cfr. *Ibidem*, X, ps. 877-878.

Que no fué solo nuestro Obispo el que dirigió así sus dardos; ni que esa preocupación fué exclusiva de los españoles, está sobradamente probado. Las frases más duras posiblemente fueran las pronunciadas por «aquel arzobispo portugués de Braga, Bartolomé, que sin eufemismos—verdad es que tenía fama de santo—arrojaba a los purpurados esta, tan cruel: a mi entender Vuestras Ilustrísimas Señorías tienen gran necesidad de una ilustrísima reforma» (69). Sin embargo ha sido D. Francisco de Navarra quien ha pasado a la posteridad como el más mordaz e hiriente. Así se expresa el P. Astrain: Sólo hubo uno que desafinó terriblemente y fué D. Francisco de Navarra, Obispo de Badajoz. Hablando de los impedimentos que sienten los Obispos para residir entre sus ovejas, afirmó que debía tratarse ante todo de quitar los impedimentos que provenían de la curia romana». Mereció por ello la réplica del cardenal Del Monte, precisando que «si se vendían beneficios en Roma a los españoles, es porque había compradores» (70). Pero el sentido que al planteamiento daba el pacense no era el de la simple crítica ante la situación creada; para él lo accesorio se había convertido en el mayor obstáculo de lo esencial. No se trataba de corregir abusos simplemente; se debía precisar el auténtico contenido de instituciones adulteradas. Por ello en la congregación general sobre «residencia» del 4 de Enero de 1547, irá hasta las últimas consecuencias:

«Residentia est de iure divino... Et cardinales residere tenentur ut ali episcopi; inno episcopatus et cardinalatus sunt incompatibiles... Impedimenta deleantur quae proveniunt a Curia Romana» (71).

A partir de esa última intervención sobre tan debatido asunto, no hablará más y limitará a emitir siempre su voto remitiéndose al contenido de cédulas escritas que acompaña (72). Todavía el 3 de Marzo de ese mismo año, cuando se trata del voto aproba-

(69) Cfr. DANIEL-ROPS, o. c., p. 123.

(70) Cfr. *Los españoles en el Concilio de Trento*, en *Razón y Fé*, 3 (1902), 194-195.

(71) Cfr. *Concilium Tridentinum*, V, p. 756.

(72) Cfr. *Ibidem*, V, ps. 807 y 881.

tivo de los cánones del decreto acompañará una larga nota insistiendo en sus puntos de vista (73).

Por la disparidad de votos el decreto sobre residencia no fué aprobado, como estaba previsto, en la sesión sexta, junto con el decreto «de iustificatione», el día 13 de Enero de 1547. Se nombra una comisión de trabajo, de la que forman parte el cardenal Pacheco, con los españoles tan conocidos, el de Badajoz, el de Astorga y el de Calahorra como canonistas; pero poco pudieron hacer: era Enero de 1547 y el 9 de Marzo se tiene una congregación general en la que se propone a los Padres «quid agendum de concilio ob vigentem morbum ponticularum» (74). Desde esa fecha hasta el traslado a Bolonia en Febrero del 1548 la actividad de los reunidos fué casi nula.

Esa misma preocupación le embargó al Pacense fuera del aula conciliar, en su correspondencia; y hasta animó a su colega, el famoso Fr. Bartolomé Carranza de Miranda, a componer un tratado con ese título según confesión del propio autor (75). Lástima que no asistieran a la tercera reunión conciliar en la que con tanta dedicación el concilio se decide a abordar la que se calificó de gran preocupación de los Prelados españoles. Hubiera precisado más su pensamiento. Entonces, tras los informes llegados de todas partes, los estudios mandados por las Universidades y la implicación del nuevo problema que surge, el de el derecho divino inmediato y directo de la jurisdicción episcopal, se profundiza como él no había hecho, aunque en definitiva los argumentos eran los mismos, insuficientes según la mayoría, que, con la consiguiente protesta de algunos españoles, optó por omitir la declaración del derecho que urge al Obispo el deber de residir (76).

Si quisiéramos resumir en pocas líneas la posición doctrinal de D. Francisco de Navarra ante la obligación de residencia del Obispo, diríamos: Que en un principio la concibe, al menos no dice otra cosa, como cuestión disciplinar que hubiera deseado abordar junto con todas sobre reforma, antes que el dogma; que

(73) Cfr. *Ibidem*, V, p. 999.

(74) Cfr. *Concilium Tridentinum*, V, p. 1013.

(75) Cfr. Sobre la obra *De residentia* de Carranza, ARIGITA, o. c. p. 634.

(76) Cfr. F. GARCIA GUERRERO, obra citada en la anterior nota 58.

por primera vez la plantea, unida a la obligación de predicar, al tratarse de la autenticidad de las Santas Escrituras, posiblemente como recurso para que el planteamiento se le admita; que esta implicación de cuestiones, meramente accidental, le hace ver sus posibles relaciones mutuas, por lo que hablará del «ius divinum» como fundamento de esa obligación de residir; que es por tanto obligación que vincula a todo el que ha recibido el episcopado, incluso cardenales; que por razón de su función el cardenalato obliga a una dedicación que obstaculiza el cumplimiento con el deber de residir; que por tanto son incompatibles el cardenalato y el episcopado; que se hace imprescindible desterrar abusos como el del «pluribeneficio» entre otras muchas razones porque es un atentado contra el «ius divinum». Son todas deducciones de un único principio: la residencia obliga al Obispo «iure divino» y no «iure mere ecclesiastico». En un último paso, intentemos la valoración que hoy merece ese fundamental aserto.

III

VALORACIÓN DOCTRINAL

Ensayemos unas esquemáticas precisiones en torno al «*ius divinum*» según la problemática actual (77).

En su correlación conceptual al «*ius ecclesiasticum*» el «*ius divinum*» implica las siguientes particularidades diferenciadoras: a) no es norma que dimane con carácter primario ni secundario, inmediato o mediato, del «derecho natural»; ni concreción de ese mismo derecho bajo ningún aspecto, al menos como exigencia; de modo que si alguna vez lo es, ello no obedece a una de sus notas esenciales; b) es anterior a toda determinación positiva de la Iglesia; c) su normatividad proviene de un acto explícito y reflejo del propio fundador; d) su «objeto» es siempre «constitucional» en la Iglesia; aunque no exista una «identidad adecuada» entre lo que es derecho divino o lo que es constitucional en la Iglesia, en el sentido de que puede admitirse y de hecho se admite que no todo lo constitucional pertenezca al derecho divino; p. e. el régimen *episcopal-monarcal* de las iglesias particulares o diócesis, es «constitucional» y no consta que sea «de derecho divino» (78); e) es «permanentemente obligatorio» para la Iglesia; «irreversible» por proceso histórico; e «irrevocable» por decisión jerárquica.

De estas particularidades diferenciadoras resulta patente que el problema no radica en *qué sea «el ius divinum»*; sino en *qué cosas*

(77) Seguimos a KARL RANHER. *Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica*, en *Escritos de Teología*, V, p. 247-273.

(78) Cfr. I. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*. I. (B. A. C. Madrid, 1952) p. 604, n.º 346.

sean «*de iure divina*». Más aún, diremos que su dificultad estriba en «la prueba a posteriori» o prueba histórica de esas particularidades diferenciadoras según el sentido neto de cada una en su proyección en el tiempo. Con otras palabras: la institución de derecho divino, sea cual fuere, supone respecto a nuestra manera de verla, una «evolución homogénea» igual que el mismo dogma, supone un «embrión originario»; pero ese «embrión» puede ser «plurivalente» y difícil de identificar con la «institución» tal como se propone posteriormente; incluso pudiera resultar que esa institución admitida como de derecho divino, en su «calidad embrional» no se diera como válida «para siempre».

De esta última reflexión, deducimos nosotros las siguientes conclusiones, que podrán no aceptarse por todos; pero que a nosotros nos resultan deducciones lógicas de lo dicho:

1.^a En la «institución de derecho divino» tal como hoy podemos examinarla, no todo es de «derecho divino».

2.^a En toda «institución de derecho divino» hemos de distinguir «su esencia» y «su figura», entendiendo por ésta «su concreción en el tiempo». Si bien es necesaria la «igualdad de esencia», no lo es, y no suele serlo, la «igualdad de figura».

3.^a No es absolutamente imposible; pero de hecho tampoco es posible, una distinción material adecuada entre «esencia» y «figura concreta de la realidad esencial»; la razón es la «historicidad» del sujeto que sobre ambas reflexiona.

4.^a La vertiente dogmática que en sí misma implica todo «*ius divinum*» exige que la «institución de derecho divino» aparezca siempre como «institución de derecho divino». De la misma manera que no puede declararse como dogma lo que la tradición «transmite como «divinamente revelado», o sea que es imprescindible la transmisión del dato con conciencia de que es revelado para que un día pueda ser definido, así para aceptar como de «derecho divino» una institución, ésta debe aparecer siempre históricamente como «de derecho divino». Podría Cristo haber dispuesto una cosa y no ser de derecho divino si no la ordenó para siempre; así sucede en Mateo, 18, 15-20: ¿hemos de admitir que sigue obligando el «procedimiento» que Cristo señala respecto al hermano que pecó?. Otro tanto podremos decir del velo de la mujer en la Iglesia; o de la división de ministerios en el sacramento

del orden ¿podría suprimirse el diaconado como «grado sacramental»? (79).

5.^a Una decisión de la Iglesia, conforme a la «esencia» y generadora de derecho e irreversible será «ius divinum» cuando acontezca en el seno de la Iglesia primitiva. Se fundamenta este aserto en el hecho de que la revelación no quedó cerrada hasta la muerte del último Apóstol: entonces las decisiones de Cristo, revelador, seguían siendo posibles.

6.^a A esta postrera pregunta se contesta por los autores de un modo un tanto disconforme: ¿Es posible un «ius divinum post-apostolicum»? Por lo menos hay que afirmar que «no es imposible», que es distinto a decir «que es posible». Una cosa es no probar que una institución existía como de derecho divino en tiempo apostólico y otra cosa es probar que no existía. Quienes nieguen la posibilidad que nosotros afirmamos, tendrán que admitirnos que para ellos en esta materia es lo mismo «no probar la existencia de la institución» y «probar la no existencia de ella». Pero se está muy próximo de caer en el extremo contrario: considerar que la institución posterior, una vez que *no se ha probado que no existió antes como de derecho divino*, debe considerarse como probada en su existencia bajo esa cualidad de «institución de derecho divino». Es decir: puede aparecer en tiempo posterior una institución cuya condición de derecho divino, porque existiera o no en tiempo apostólico, se discuta. Para unos no será de derecho divino porque su condición de tal no aparece en tiempo apostólico. Para otros es de derecho divino porque si aparece así luego, es porque así lo había sido antes mientras no se demuestre lo contrario; son estos los que por el hecho de no probarse la no existencia de una cosa, la suponen existente. La postura lógica será: prescindiendo de si existió o no antes, supuesto que no puede probarse su existencia, para nosotros «no puede obligar» como de derecho divino. Por ser materia que no pertenece al «poder de enseñar», sino al de regímen, podemos volver a preguntar: ¿Puede la Iglesia imponer como de derecho divino una obligación que no pueda probarse como existente en el tiempo apostólico? Respondemos: porque «no poder probar» no es lo mismo que «no existir», creemos que la

(79) Cfr. K. RAHNER, *Ibidem*, p. 253.

Iglesia puede imponer esa «obligación» como de derecho divino, que no se probaría ni que existía como tal y posiblemente ni cómo era en ninguna de sus particularidades; pero que debió existir, porque si no, difícilmente se salvaría la indefectibilidad de la Iglesia con tal imposición: esa «institución» la calificaríamos «de derecho divino post-apostólico».

Apliquemos ahora estas mismas conclusiones a la «obligación episcopal de residir». La pregunta concreta es ésta: el concilio de Trento y el Vaticano Primero definieron que los Obispos de las iglesias particulares son «iure divino» sucesores de los Apóstoles: ¿Son «sucesores» con obligación de residir «iure divino»? o ¿son «sucesores iure divino» y la obligación de residir es «iure eclesiástico»? Respecto a estas dos preguntas no quisieron pronunciarse esos concilios; lo dejaron a la discusión privada y en tal sentido lo abordamos, exponiendo nuestra opinión.

Comencemos por aplicar esas conclusiones anteriores al problema en sí; o sea, que afirmar de la *obligación episcopal de residir* su condición de *institución de derecho divino*, es afirmar que en ella se dan las indicadas particularidades diferenciadoras; ser anterior a toda determinación positiva de la Iglesia; provenir su normatividad de un acto reflejo del Fundador; ser norma constitucional; y no caer dentro del ámbito del derecho natural; aunque en tal «institución», tal como hoy se nos presenta, no todo sea de «derecho divino», si bien deba serlo en cuanto a su esencia, no necesariamente en cuanto a su figura. Todavía cabe inquirir si, dándose todas esas particularidades, de hecho siempre se ha tenido conciencia —al menos en la primitiva Iglesia— de que esta institución era de derecho divino; y, caso contrario, si podría considerarse como de «derecho divino post-apostólico».

Huelga aclarar que faltando una de las notas señaladas, tan sólo, habría que responder negativamente a la cuestión planteada.

La solución, si se encuentra, ha de ser por la vía de los resultados que hoy brinda la investigación en torno a la evolución de las «instituciones»; más concretamente la evolución de las «funciones episcopales». Veamos brevemente esos resultados, siguiendo los trabajos más significativos (80).

(80) Cfr. *L'Episcopat et L'Eglise universelle*. Ouvrage publié sous la direction de Y. Congar O. P. et B. D. Dupuy, O. P. Paris, 1963, en especial *Le theme de la*

Nadie pone en duda que primitivamente los Apóstoles y sus Sucesores eran «itinerantes». Poco a poco algunos Apóstoles y sus Sucesores se establecen en una ciudad concreta, desde donde siguen preocupados del resto de la «cristiandad» que cada uno funda. El frente de la jerarquía que va surgiendo en cada ciudad importante, aparece pronto «el presidente del presbyterium». Este «presidente del presbyterium local» en un principio no goza de la condición de ser considerado como «sucesor de los Apóstoles», que se reservaba solamente a los que presidían la jerarquía de determinadas ciudades. Es bien entrado el siglo II, cuando todo presidente de un presbyterium local es considerado como «sucesor de los Apóstoles». En tal fecha se perfila con carácter definitivo la figura del «Obispo» tal como hoy la consideramos, en su doble dimensión de ser «presidente del presbyterium local y» sucesor de los Apóstoles». A ello se llegó por la necesidad de hacer frente a la proliferación de herejías gnósticas, que predicaban una doctrina secreta como recibida directamente de los Apóstoles y distinta de la predicada en las «iglesias locales oficiales». Al recabarse para todo presidente de presbyterium local su condición de sucesor de los Apóstoles, se atacaba a estas herejías en su propia raíz. Esta circunstancia y no otra vincula a los Obispos en esa su doble dimensión — «presidente» y «sucesor» — a una «iglesia determinada», como «sucesor de los Apóstoles residentes» y no «sucesor de los Apóstoles itinerantes». Se da, en la función del Obispo, un paso gigante, de la «era apostólica» a la «era post-apostólica». Según Charles Journet, ese paso — del «Obispo y sucesor de los Apóstoles itinerante» a «residente» — y la unión de la doble dimensión — «presidente del presbyterium local» y «sucesor de los Apóstoles» — no se efectúa sin que la Iglesia sufra la crisis interna más grave de toda su historia (81).

Una cosa es la fusión de ambas instituciones; y otra cosa es su origen. Tanto los auténticos «sucesores de los Apóstoles» como

sucession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive, par A. M. Javierre, en ps. 171-221; *L'Évêque dans l'Église du Christ*, Brouges, 1963 en especial «*Le^s pouvoirs hiérarchiques chez les Apôtres, le Pape, les évêques*, por Charles Journet, en ps. 193-202; JEAN COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles*, París, 1965, en especial las «conclusions», en ps. 317-353.

(81) Cfr. CHARLES JOURENT, artículo citado. p. 196.

los «simples presidentes de presbiterios locales, vienen sobradamente atestiguados en los hechos de los Apóstoles y en las epístolas paulinas (82). Nadie duda hoy, en el sector católico, de que unos y otros existieran por divina institución. Es la fusión la que se efectúa por decisión «eclesiástica». Resulta, como consecuencia, el «Obispo» en definitiva, tal cual ha llegado hasta nosotros, que toma del «sucesor de los Apóstoles» lo que a éste era esencial—ser «sucesor de los Apóstoles—» y del presidente del presbyterium lo que era esencial al mismo—«residir para presidir la iglesia local». Si la «residencia» le era esencial a este último y en él la residencia era «por derecho divino» como alcance lógico de la propia institución, de alguna manera «la obligación de residir por derecho divino» que tenía el presidente del presbiterio local debía seguir afectando al «Obispo» que asumirá, por decisión de la Iglesia, esas mismas funciones. La dificultad está ahí: en que una decisión, que condiciona una institución anterior en determinaciones accidentales suponga para esa misma institución unas obligaciones de derecho divino... Nos permitimos sentar las siguientes conclusiones:

a) De la fusión de dos instituciones, la del «sucesor de los Apóstoles», itinerante; y la del «presidente del presbiterio local», residente, ambas de la época apostólica, surge «el Obispo» en la época post-apostólica como «sucesor de los Apóstoles y presidente del presbiterio local», siempre residente.

b) La residencia aparece institucionalizada en el «Obispo» a partir de esa fusión. Puestos a aplicar la distinción antes indicada entre «esencia» y «figura» de una institución, diremos que en el «Obispo» su esencia está en ser sucesor de los Apóstoles; y su figura en ser presidente del presbiterio local, cualidad esta accidental a su función originaria; y la obligación de residir le viene por tanto no de su cualidad esencial originaria, sino de su cualidad accidental derivativa.

c) La obligación de residir en el «presidente del presbiterio» era de derecho divino, por ser esa obligación esencial a una institución de derecho divino. La fusión entre las dos instituciones

(82) Cfr. JEAN COLSON, o. c., cap. VII; *Les présidents-pilotes-pasteurs-didactes*, ps. 123-137,

fué por determinación de la Iglesia; por derecho eclesiástico. El «Obispo» es por derecho divino «sucesor de los Apóstoles» y por derecho eclesiástico «presidente del presbiterio». En cuanto «sucesor de los Apóstoles» no tiene obligación de residir; en cuanto «presidente del presbiterio» tiene obligación de residir «iure divino». Como la fusión, repetimos, fué «iure eclesiástico», en época post-apostólica, resulta que *nuestros Obispos tendrán obligación de residir «iure divino postapostolico»*.

En los tratados «De Ecclesia» no falta una tesis que diga: *Los Obispos son por divina institución sucesores de los Apóstoles, para residir cada uno en una iglesia particular*. Se suele dar la siguiente calificación teológica: «de fé» que los Obispos de las iglesias particulares son «iure divino» sucesores de los Apóstoles; «conclusión teológica» que «por divina institución» preside cada uno su iglesia particular (83), Consideramos más exacto formular así la proposición compleja: *Los Obispos que presiden hoy nuestras iglesias locales desempeñan la función acumulada de dos antiguas instituciones distintas de derecho divino: la de los sucesores de los Apóstoles y la de los presidentes de presbiterios locales; pero tal acumulación de funciones es de derecho eclesiástico*. Que los Obispos son sucesores de los Apóstoles por divina institución, está definido en el Tridentino y Vaticano I; cosa distinta, independiente es que en ellos se acumulara la función de los antiguos presidentes de presbiterios, que estos presidentes fueran de institución divina y que la acumulación se realizara por decisión de la Iglesia post-apostólica. Por ser cosa absolutamente independiente, no puede ser conclusión teológica de la definición de esos concilios. Es tema de libre discusión científica sobre el que la Iglesia no se ha pronunciado y que nosotros, en afán de encontrar resuelto lo que no se abordó, no podemos recurrir a la postura cómoda de darlo, si no como materia definida, como conclusión teológica al menos. Pertenece a los más actuales problemas de la ecclesiología que científicamente deben tratarse preparando el camino de definitivas y ulteriores resoluciones.

Otro tanto hay que afirmar la compatibilidad entre esta obligación episcopal de residir y la condición de miembros del Colegio,

(83) Cfr. J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, thesis 8.^a, en *Sacrae Theologiae Summa*, I. (BAC., Madrid, 1952), p. 599 y ss. n.º 330 ss.

sucesor del Apostólico que a cada Obispo incumbe. Pero este tema rebasa por entero la que fué preocupación de nuestro don Francisco de Navarra; por ello ni intentamos abordarlo siquiera en este nuestro trabajo sobre sus intervenciones en Trento.

AQUILINO CAMACHO MACÍAS