



# Versiones

Revista del Centro de  
Traducciones Filosóficas  
“Alfonso el Sabio”



Buenos Aires

Año 26, N. 26

Diciembre 2024



# **Versiones**

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas  
“Alfonso el Sabio”

**Año 26, N. 26**

**Diciembre 2024**

## **Índice**

Comentario del Maestro Eckhart al Padrenuestro <sup>1</sup> Introducción y traducción <i>Marta Daneri-Rebok</i>	3
<i>José Antônio de C. R. de Souza</i> Agustín de Ancona OESA y el opúsculo <i>De facto Templariorum</i> Traducción del Centro	19

**Buenos Aires**  
**Ediciones del Rey**

## **VersiónS**

**Revista del Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”**

### **Directoras**

Ana Mallea HONORARIA IN MEMORIAM

Celina A. Lértora Mendoza

### **Comité Científico**

Miguel Candel San Martín (U. de Barcelona- España)

Mauricio Langón (U. de la República - Uruguay)

Josep Puig Montada (U. Complutense - España)

NOTA: A las instituciones que reciban esta revista se les sugiere el envío de noticias e informaciones que correspondan a esta área de interés. Asimismo recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, artículos y traducciones para publicar, material que será evaluado previamente por la Dirección y el Comité Científico.

Copyright by EDICIONES DEL REY

Marcelo T. de Alvear 1640, 1ª E

1060 Buenos Aires - Argentina

Tel: 54.11. 4777.3025; Ce. 15.5036.3025

Fax: 54.11.4812.9341

E. mail:

amallea@ciudad.com.ar

fundacionfepai@yahoo.com.

## **Comentario del Maestro Eckhart al Padrenuestro<sup>1</sup> Introducción y traducción**

*Marta Daneri-Rebok*

El comentario al Padrenuestro, en realidad denominado por el autor como *Tratado sobre la oración del Señor*, es, a decir de los expertos, una obra temprana del Maestro Eckhart, basada fundamentalmente en la *Catena Aurea* de Tomás de Aquino. No obstante, el editor de la obra hace notar que, casi con seguridad, el Maestro de Turingia tuvo a mano algunos manuscritos de ciertos autores que no figuran en la *Catena Aurea* de Aquino a la que, por otra parte, Eckhart llama Glosa. No obstante, es indudable que el autor se inspira en la obra del Aquinate a la que no cita pero cuya influencia, con referencias explícitas, el lector de esta traducción puede encontrar en la edición crítica de la obra del pensador alemán. Me he limitado a transcribir algunas citas de Casiano, Agustín y Jerónimo.

Por último, quien quiera adentrarse en el tema de los códices encontrará un minucioso tratamiento en la introducción a esta obra. Sí, me gustaría destacar que uno de los manuscritos se encontraba en la bien dotada biblioteca del Cardenal de Cusa, lector atentísimo del Maestro.

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Herausgegeben in Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die lateinische Werke. Vierter Band, Kohlhammer Stuttgart, 1956, pp. 109-129.

## Tratado sobre la Oración del Señor

[1] Antes de abordar la oración del Señor, toma nota de dos cosas. Primero, que al estar inertes para lo divino, por eso se nos exhorta a que roguemos y oremos. Segundo, nos confía su amor por nosotros; cuando “estamos aún lejos” [Rom 5,8 y Lc 15,20] vuelve a llamarnos y nos estimula. Tercero, observa su bondad: es tan bueno que, para Él, dar es una necesidad. Cuarto, ha de notarse que a Él no debe pedírsele nada temporal.

En primer lugar, porque la oración misma del Señor no contiene ninguna de estas cosas. En segundo lugar, ¿de qué modo pediríamos aquello que, el mismo a quien pedimos, nos enseña a despreciar?<sup>2</sup> En tercer lugar, porque no es adecuado para Dios, que es eterno, dar este tipo de cosas. En cuarto lugar, porque lo temporal, principalmente respecto de lo eterno, no es nada [2Cor 4,18]. Ahora bien, orar por nada es un orar vano.

[2] **Padre.** Nota primero que, según Crisóstomo<sup>3</sup>, Dios quiso ser más amado que temido. Por eso dice *padre nuestro* y no “señor nuestro”. En segundo lugar, para que sepamos que nos dio “la potestad de llegar a ser hijos de Dios” [Jn 1,12]. En consecuencia, en tercer lugar, “si hijos también herederos” [Rom 8,17]. En cuarto lugar, quien ha dicho Padre por esta única declaración ha confesado también la remisión de los

<sup>2</sup> *Opus imp. in Matth.*, hom. 14. *In Ioh.* n. 606.

<sup>3</sup> *Opus imp. in Matth.*, hom. 42.

pecados, la adopción de los hijos, la herencia y la hermandad, que se refiere al Unigénito, y al don del espíritu. En quinto lugar, para que amemos el honor de Dios y nos dolamos con lo opuesto, en cualquier lugar que suceda, como corresponde a un hijo respecto de su padre. En sexto lugar<sup>4</sup>, para dar confianza para pedir algo; en efecto, los padres suelen escuchar a los hijos, como en aquel pasaje “pedid y recibiréis” [Mt 7,7] y además “todo lo que pidáis orando, etc.” [Mc 11,24].

[3] *Nuestro*. Nota en primer lugar: no dice “mío” porque le place mucho la oración que suscita caridad y no necesidad. En segundo lugar, porque, como dice Jerónimo, la oración cuanto más en comunidad, más eficaz. Tercero, porque no sólo mío o tuyo o de cada uno, sino por Él “de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra” [Ef. 3,15]. Cuarto, para que tengamos en la memoria que todos son hermanos nuestros y “coherederos” [Rom 8,17; Ef. 3,6], y así amemos y sigamos como hermanos, según ese pasaje: “todos vosotros sois hermanos” [Mt 23,8].

[4] *Que estás en los cielos*. Observa primero que Crisóstomo dice: “nos avergonzamos de tener placer en cosas terrenales, sabiendo que tenemos un Padre en los cielos”. En segundo lugar, nota por la primera *Colación del abad Isaac*<sup>5</sup>: “que evitemos con horror la vida presente que llevamos en la tierra, como lo que nos separa muchísimo de nuestro Padre”,

<sup>4</sup> Secundum Opus imperf. in Matth. Hom. 14, PG 56,711.

<sup>5</sup> Lin. 5-10 se. Iohannis Cassiani *Collationem* IX c. 18 n. 2, CSEL XIII 266,7-15.

como canta el Salmo [119,5]: “¡ay de mí, porque mi morada se ha prolongado!”. Tercero, para que nos apresuremos, con un deseo total, hacia esa región en la que nosotros reconocemos tener un Padre, según el Salmo [137,1]: “junto a los ríos de Babilonia” etc. Cuarto, para que no admitamos nada por lo que seamos privados de la herencia y nobleza de tanta dignidad. Quinto, di: lo que se ha dicho que somos el cielo o más todavía “los cielos de los cielos” [1R 8,27] si queremos que Dios, en tanto Padre, esté en nosotros. Sexto: Crisóstomo, en una homilía, escribe: “cuando dice *en los cielos* no lo dice para encerrar a Dios, sino para apartar de la tierra al que ora y retenerlo en las regiones más excelsas”. Séptimo: Agustín, al comentar el *Sermón de la montaña*, dice: “en los cielos, es decir, en los santos, y en los justos”, pues desde un punto de vista espiritual hay tanta diferencia entre justos y pecadores como desde un punto de vista material la hay entre el cielo y la tierra. Octavo: en ese mismo lugar Agustín dice “en los cielos”, “para que el alma tenga presente tornarse hacia una naturaleza más excelente, a saber, Dios, cuando su cuerpo terrenal sea convertido en un cuerpo más excelente, a saber, en un cuerpo celestial”. Noveno: “conviene en todos los sentidos, tanto pequeños como grandes, que se piense bien sobre Dios y, por eso, la opinión de los que creen que Dios está en el cielo más que en la tierra resulta más tolerable”.

[5] *Santificado sea tu nombre*<sup>6</sup>, “es decir, que se dé a conocer de tal modo que nada sea apreciado por todos como más santo”. Segundo, es decir, glorificado sea *tu nombre* para

<sup>6</sup> *In Ioh. n. 603.*

que en todas las cosas, por la gloria de nuestro Padre, consagremos toda pasión” “dando testimonio de que la gloria<sup>7</sup> de nuestro Padre es nuestro deseo, nuestra alegría. Leemos en Juan 7,[18]: “quien busca la gloria de aquél que lo envió es veraz y en él no hay injusticia”. Así Pablo elige ser anatematizado por Cristo Jesús [Rom 9,3] para que la gloria del Padre acreciente la salvación de todo el pueblo de Israel. En efecto, elige morir por Cristo, pues está seguro de que nadie puede morir por la vida”<sup>8</sup>. Tercero: *santificado sea tu nombre*, es decir, “hacednos tales para que merezcamos o bien inteligir o bien concebir cuán grande es tu santificación”<sup>9</sup>. Cuarto: *santificado sea tu nombre*, es decir, hacednos vivir de tal manera que tu nombre sea glorificado y santificado por nuestra conversión, según leemos en Mateo 5,[16]: “vean que vuestras obras son buenas y glorifiquen a vuestro Padre”. Quinto: *santificado sea tu nombre*, “para nosotros que pecamos todos los días” , es decir, de modo que será santificado, o sea, se conservará santo “en nosotros”<sup>10</sup>. Sexto: di: Santificado *sea el nombre* de Dios, cuando lo que sabemos de Dios resplandezca por la pasión y el efecto”. Séptimo, oremos para que “gustando de Él, lo temamos y vigilemos cuidadosamente, no sea que quizá violemos la santidad de su nombre en nosotros a través de obras malas”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Cf. *Pr. 4* (Quint) I 62,3. *Buch der göttl. Tröstung*.

<sup>8</sup> *Colación IX c. 18 n. 3-4, CSEL XIII, 266,15-267,3.*

<sup>9</sup> *Colación IX c. 18 n. 5, l.c. 267,20-22.*

<sup>10</sup> *Opus imperf. in Matth. hom. 14, PG 56, 711.*

<sup>11</sup> *Opus imperf. in Matth l.c.*

[6] ***Venga tu reino.*** Convenientemente se antepone “santificado sea tu nombre” porque, según Jerónimo<sup>12</sup>, “es propio de una gran audacia y de una conciencia pura solicitar el reino de Dios [y] no temer el juicio”.

*Venga tu reino.* Primero<sup>13</sup>, para que, expulsado el diablo por la extinción de los vicios “Dios” reine “en nosotros” o, más bien, en todo el mundo “por la fragancia de las virtudes”. Segundo<sup>14</sup>: se habla del reino futuro, del cual [se dice]: “venid, benditos de mi Padre, tomad el reino” [Mt 25,34]. “En efecto, el santo sabe por el testimonio de su conciencia que él tomará parte en el reino de Dios cuando se haga visible”.

Pero dice *tu*. En efecto, Dios eterno, espíritu en sentido propio. Su reino no es corporal, temporal o algo semejante, sino el más grande. O, en segundo lugar, dice *tu* porque en el espíritu, en la eternidad y otras cosas similares, se hace visible el *reino*, o sea, el poder, la sabiduría, la bondad, la riqueza, el honor de Dios.

[7] ***Hágase tu voluntad, así en el cielo como en la tierra.*** En relación con esta petición, en primer lugar ha de notarse que la expresión, *así en el cielo como en la tierra*, según Crisóstomo<sup>15</sup>, en general, se refiere a las peticiones primera, segunda y tercera ya vistas. En segundo lugar ha de notarse que no dice “santifica” o “santifiquemos”, ni tampoco dice

<sup>12</sup> Hieronymus *In Matth. I c. 6, PL 26: 44A*

<sup>13</sup> Sec. Casiano Colación IX c. 19 CSEL XIII 267,26-268,4

<sup>14</sup> Cf. Casiano l.c. 268,6-9.

<sup>15</sup> Casiano *op.cit. cap. XIX.*

“venga tu reino” o “recibamos tu reino” ni tampoco “haced” o “hagamos tu voluntad” sino que puso todo esto de modo impersonal: *santificado sea, venga, hágase*. Además, ha de notarse que tampoco dice “santificado sea tu nombre en mí” ni “venga tu reino a mí”, o “hágase tu voluntad en mí” sino en general *santificado sea, venga, hágase*, enseñándonos a orar por todo el orbe de la tierra. En tercer lugar, hay que notar la consecuencia de la tercera petición sobre la segunda: “porque, en efecto, enseñó a gozar de las cosas celestiales, diciendo: “venga tu reino” antes de que se llegue al cielo, ordenó a la tierra misma llegar a ser cielo, al decir: *hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*: resuelto el error, plantada la verdad, expulsada la malicia, y con la virtud de regreso, así ya no difieren en absoluto el cielo de la tierra. Esta es la primera exposición de esta tercera petición.

[8] En segundo lugar, di que desea “igualar las cosas terrenales con las celestiales” para que, así como la voluntad de Dios se realiza por los ángeles en el cielo, así lo sea por todos los hombres en la tierra. Pero pedimos esto con facilidad si creemos que Dios se ocupa más de nosotros que nosotros mismos. En tercer lugar, la voluntad de Dios es nuestra salvación, según este pasaje: “quiere que todos los hombres lleguen a ser salvos” [1Tim 2,4]. Por tanto, oramos para ser salvados o para la salvación, al decir *hágase tu voluntad*, etc., de modo que así como los que están salvos en el cielo, así también lleguen a ser salvos los que están en la tierra. De ahí que antepusiera: “venga tu reino”. En efecto, mientras llegue este reino, ya sea aquí por la gracia o bien en el futuro por la

gloria, se haga la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo.

[9] En cuarto lugar: *así en el cielo*, es decir, en los justos, *como en la tierra*, es decir, en los pecadores. En quinto lugar, ora para que se realice la distribución de lo bueno y de lo malo. Esto sucederá en el juicio final que desea para el futuro, a fin de que de este modo advenga el reino de Dios. En sexto lugar: *cielo y tierra* son espíritu y carne. Entonces, ora para que así también como la mente y el espíritu obedecen a Dios, así la carne [obedezca] al espíritu. En séptimo lugar, de modo que así como [ocurre] en Cristo, [ocurra] en la Iglesia toda. En octavo lugar, di que ora para que así como ya percibimos el reino de Dios en la mente y en el espíritu, así *también en la tierra*, o sea, para que en el cuerpo glorificado en la resurrección, se haga la voluntad de Dios, es decir, la salvación de la mente y del cuerpo<sup>16</sup>.

[10] ***El pan nuestro de cada día danos hoy; danos hoy el pan supersubstantial.*** En Mateo 6[11] y en Lucas 11[3] se dice: *el pan nuestro de cada día danos hoy*. Crisóstomo, en su exposición de Mateo, utiliza también estas palabras: *cada día* y las expone de cuatro maneras. La primera del siguiente modo: *el pan nuestro de cada día*, por el que todos somos alimentados diariamente, *danos hoy*, preparándonos y recibéndolo [hoy] sin pecado. En efecto, lo tomado o recibido sin pecado, lo da Dios en todo caso. Ahora bien,

<sup>16</sup> Cf. *In Ioh. n. 117; Pr. 4 (Quint) I 64,3 seq.; Pr. X 55,5; Pr. LXVI 207,36 seq; Reden der Unterscheidung* ed Diedericus 6,1-10.

contrariamente, no es dado por Dios en ningún caso, sino por la concupiscencia o por el diablo. La segunda manera del siguiente modo: el pan nuestro, o sea el que ya tenemos, *danos hoy cada día*, es decir, santificado y sano o bendito. Esto está en consonancia con el citado texto de Mateo [6,11]: *el pan nuestro, o sea, el supersubstancial, dánoslo hoy*. Tercero: *danos el pan nuestro de cada día*, es decir danos cada día el pan para hoy, o sea, para este día solamente, de manera que no gastemos hoy, o en un solo día, lo que nos sería suficiente para cien días o para cien hombres en un solo día, sino *danos hoy el pan nuestro de cada día* o el [pan] *de cada día hoy*, o sea, cada día, para hoy o para este día. Cuarto: *el pan nuestro de cada día danos hoy*, o sea cuanto sea posible. Rechazamos poseer [algo] más que el pan cotidiano.

[11] Ahora bien, qué significa *nuestro* ya ha sido explicado por Crisóstomo, al comentar el pasaje de Mateo 6[11], de dos maneras: primero, para que no sólo nosotros comamos el pan que nos ha sido dado, sino para que haya otros partícipes que lo necesitan, no sea que alguien diga: “mi pan me ha sido dado a mí”, sino *nuestro* como dado a mí y a otros por medio de mí y a mí por medio de otros. Pero, además, porque el pan y todas las cosas de este tipo necesarias para la vida presente nos son dadas con otros debido a otros y a otros en nosotros. El que no da al otro lo que es del otro, no come su pan, sino algo que a la vez le es extraño con el suyo. Entonces, cuando comemos el pan adquirido de manera justa, en todo caso comemos nuestro pan, pero adquirido malamente y con pecado, no comemos nuestro pan sino el ajeno. No es nuestro nada de lo que poseemos de manera injusta.

*El pan nuestro*: o di que oramos para que se nos dé hoy *el pan cotidiano*, es decir, cotidianamente, [para todos los días], o sea, para que no nos sea necesario preocuparnos todos los días cuando tengamos lo necesario para el alimento. A esto alude el Evangelio según los Hebreos que, de acuerdo con Jerónimo<sup>17</sup> en su Glosa a Mateo 6, dice así: “danos hoy nuestro pan para mañana”.

[12] En segundo lugar, di: *el pan nuestro de cada día, da hoy*: o sea, el que necesitamos todos los días, cada día, como se ha dicho con anterioridad. Danos hoy, es decir, en el presente o mientras que peregrinamos en la vida presente o necesitemos del pan material en tanto somos mortales y pasibles. Aquí alude a la *Glosa* donde se halla poco antes a partir de las contribuciones de los Padres<sup>18</sup>. Pero ha de notarse que, según Agustín en un escrito a Proba<sup>19</sup>, “con el nombre de pan en la parte más importante” se encuentra figurada lo suficiente para la vida presente. “No quiere de un modo no decoroso el que no quiere lo suficiente para la vida y nada más”, como afirma en ese mismo lugar. De este modo también se encuentra figurada la vestimenta de la túnica donde se dice: “tampoco tendréis dos túnicas” [Lc 9,3].

Además, también esto concernía a los apóstoles “quienes, gracias al enseñar, iban de un lado a otro” a fin de no procrastinar.

<sup>17</sup> Hieronymus *l. c.*

<sup>18</sup> Casiano *l. c.*

<sup>19</sup> Cf. Agustín *Epístola a Proba, epístola 130 c. 11, CSEL XLIV, 63, 18-64, 1.*

[13] En tercer lugar [di] que con el nombre *de pan* celestial se designa la enseñanza y la inspiración divina o la vívida representación de ese pasaje “no sólo de pan vive el hombre” [Lc 4,4]. De ahí que Mateo [4,4] anteponga: *nuestro pan supersubstantial*, que es Dios mismo, el cual alimenta todo y a todos. O dicho nuevamente de otro modo, según el pasaje de Juan 6,[51]: “Yo soy el pan vivo que bajó del cielo”. En efecto, Cristo, en cuanto Dios, alimenta todo. Además, en el sacramento de su cuerpo del cual postulamos llegar a ser partícipes cada día, diciendo: *el pan nuestro* etc. Tampoco hay impedimento alguno si no tomamos este sacramento todos los días; no obstante, nos hacemos partícipes de él si, en la caridad, somos un solo cuerpo con aquellos que participan [de este sacramento], en cualquier lugar que estén.

[14] Pero nota, además, que no se ordena pedir dinero o deleites, sino pan: *el pan nuestro de cada día danos hoy*. “El discípulo de Cristo debe pedir el alimento divino para que no busquemos permanecer en este mundo, los que pedimos que el reino de Dios advenga con mayor prontitud”, diciendo: “Ay de mí, pues mi morada” etc. [Sal 119,5] y nuevamente: “deseo partir” [Fil 1,23], etc.

O bien di: *danos el pan*, que hoy, es decir en la eternidad<sup>20</sup>, que siempre es un hoy; o: *danos hoy el pan supersubstantial*, o sea, en la eternidad; de ahí: “hoy te he engendrado” [Sal 2,7]. Agustín en el capítulo 6 del libro XI de *Las Confesiones*,

<sup>20</sup> Cf. *In Ioh. N. 218; Ser,pod XXIV n. 235.*

alrededor del final: “tus años son un día y tus días no son cada día, porque tu hoy no cede al mañana y tampoco sucede al ayer. Tu hoy es la eternidad. Por eso engendraste al coeterno al que dijiste: ‘hoy te he engendrado’”<sup>21</sup>.

Ordena pedir lo temporal<sup>22</sup>, al mostrar que no sólo las cosas espirituales sino también las materiales provienen de Dios, el primer principio, lo que va en contra de los maniqueos. Además [debe pedir] el pan [que no sea] salado ni delicioso. Del mismo modo, para que sepamos que para nosotros, en los bienes, incluso las mínimas cosas, provienen de Dios.

**[15] Y *perdónanos nuestras deudas*.** Nota: nos enseña la forma<sup>23</sup> de orar, nos ayuda a preparar el ánimo, quita la ira y la tristeza, raíces de todos los males, muestra el modo por el cual, los que oramos, podemos conseguir lo solicitado y por lo que podemos moderar la ira o la sentencia divina en contra de nosotros, al decir: *perdona*, etc.

Sin embargo, dice: *nuestras deudas* por dos motivos: primero, porque, según Crisóstomo<sup>24</sup> “es encomiable que alguien sea paciente con las propias injusticias, pero resulta demasiado impiadoso ocultar las injusticias hechas en contra de Dios”. Segundo, porque hay muchos inclinados a perdonar las injusticias referidas al prójimo o también a Dios, pero no

<sup>21</sup> Agustín *Las Confesiones XI c. 13 n. 16 CSEL XXIII, 291,8-22.*

<sup>22</sup> Cf. Agustín *Sobre el génesis contra los maniqueos I c.2 n. 3, PL 34: 174.*

<sup>24</sup> *Opere Imperf. In Matth. Hom. 5, PG 56: 668*

perdonan con la misma rapidez las injusticias hechas a ellos mismos. Tercero, nota que si el herido no perdona al deudor, ora infructuosamente, pues, ¿qué opinas sobre la oración del herido? Cuarto, nota que algunos pasan por alto la cláusula *como también nosotros perdonamos* y éstos son “estultos”. Primero, porque quien no ora del modo en que enseñó Cristo, no es cristiano ni discípulo de Cristo. Segundo, porque tampoco el Padre escucha favorablemente una oración que el Hijo no ha dictado”. Tercero: porque el Padre se dirige y recibe no las palabras, sino más bien el sentido del Hijo. “Por tanto, puedes orar pero no puedes faltar a Dios”.

[16] Además, sobre esta quinta petición han de notarse cuatro cosas. En primer lugar, quien tiene por Padre a Dios, para que, teniéndose por inocente, se complazca a sí mismo y, exaltándose, perezca más, instruido a pecar cada día, nosotros que cada día estamos obligados a pedir perdón, diciendo: *perdonáanos*. En segundo lugar, se nos recomienda la misericordia paternal de Dios. “Quien nos enseñó a orar por nuestros pecados en todo caso también nos prometió la misericordia”. En tercer lugar, no dice: “perdonaremos” sino *perdonamos*. En efecto, Dios no quiere perdonar, a menos que nosotros perdonemos primero. En cuarto lugar ha de notarse que, por medio de esta petición, no estamos obligados a amar a nuestros enemigos. En efecto, Dios quiere perdonarnos como “Él mismo nos perdona. Ahora bien, Él mismo nos perdona a quienes, orando, rogamos por el perdón. Por tanto, es suficiente si nosotros perdonamos a quienes ruegan y piden perdón. “Pero quien pide perdón a aquel contra el que pecó, no debe ser considerado enemigo”. De ahí que Agustín, en su

*Manual de fe, esperanza y caridad a Lorenzo*<sup>25</sup> sostenga que “el amor de los enemigos no es para tantos cuantos creemos escuchar, cuando en esta oración se dice: *perdónanos, como también nosotros perdonamos*”.

Además, ha de notarse<sup>26</sup> que en las tres primeras peticiones, como de éstas que son propias de Dios, se habla en singular, al decir: “tu nombre”, “tu reino”, “tu voluntad”. En las siguientes cuatro se habla en plural: “el pan nuestro”, “nuestras deudas”, “no nos induzcas”, “líbranos”.

[17] *Y no nos induzcas en tentación*, es la sexta petición. *Primero*, observa que no oramos para no ser tentados. “Fue tentado Job” “tentados Abraham y José” “para aumentar el mérito y la corona”<sup>27</sup> pero oramos para no ser inducidos, no ser vencidos, como cuando alguien ora para no ser tocado por el fuego, a fin de no ser quemado<sup>28</sup>. En segundo lugar, aquí se indica que “el enemigo no puede tentarnos a menos que Dios lo permita, para que todo temor y toda nuestra devoción se conviertan a la vez hacia Dios”. De ahí “sigue: mas líbranos del mal”, es decir, no permitas “que seamos tentados por encima de aquello”, sino que junto con la tentación des una salida para que podamos soportar la tentación” [1Cor 10,13]. O de otra manera, diciendo *no nos induzcas en la tentación* pedimos la perseverancia en la santidad. Pero, además, oramos

<sup>25</sup> Agustín *Enchiridion* c. 74, PL 40: 267.

<sup>26</sup> Cf. Agustín *Enchiridion* c.115, l. c. 285-286.

<sup>27</sup> . Cf. Walafridus Strabo *Glossa Ordinaria in Matth. 6,13*, PL114: 102C. Cf. *Reden der Unterscheidung* ed. Diedrichs 21,17.

<sup>28</sup> Agustín *El sermón de la montaña II* c. 9 n. 32, PL 34: 1283

a Dios para que no nos induzca en la tentación, aunque el beato Santiago [1,13] diga: “Dios no es el que tienta a los males” porque según Agustín en la obra *El bien de la perseverancia*: “nada llega a ser a menos que Dios lo haga Él mismo o permita que llegue a ser”.

[18] *Mas líbranos del mal*, constituye la séptima petición. Observa, en primer lugar: oramos para no ser conducidos al mal, es decir al pecado, el mal en cuanto no se ha cometido aún, al decir: “no nos induzcas” etc.; ahora oramos para ser liberados del mal, o sea del pecado ya cometido. En segundo lugar, di *del mal*, o sea, del peligro de la tentación.

En tercer lugar, del mal, es decir, “del diablo que es llamado malo o por la superioridad de la malicia o porque mantiene una guerra implacable contra nosotros”. En cuarto lugar: *del mal*, es decir, del vicio de la petición, para que no pidamos u oremos por algo carnal o temporal. “Avergüenza<sup>29</sup> pedir aquello que no avergüenza desear; y si vence la concupiscencia está bien pedir para libranos de este mal de la concupiscencia”. En efecto ‘pedís pero no recibís, aquello que pedís malamente’, es decir, carnal y temporalmente.

**Agustín de Ancona OESA**  
**y el opúsculo *De facto Templariorum***

*José Antônio de C. R. de Souza\**

**Introducción**

**a) Agustín de Ancona OESA**

Agustín de Ancona OESA (*cae* 1270-1328) es un pensador político relativamente poco conocido<sup>1</sup>, aunque en su tiempo fue un incansable defensor de la preeminencia de la autoridad papal en relación al poder temporal, primero específicamente de Bonifacio VIII (1294-1303) *post mortem*, debido a las consecuencias de su enfrentamiento con Felipe IV “El Hermoso” (1285-1314) y poco después, de Juan XXII

\* Fue Profesor Titular jubilado de la Universidad Federal de Goiás-Brasil. Investigador adscripto al Instituto de Filosofía de La Universidad de Porto. Falleció en 2012 La traducción fue realizada en el Centro. Se publica como homenaje.

<sup>1</sup> Ver E. Van Moé. *Augustinus Triumphus et ses théories politiques*. Paris, 1928. J. Rivière. “Une première ‘Somme’ du pouvoir pontifical. Le pape chez Augustin d’Ancone”. *Revue des sciences religieuses*, 18 (1938). R. Van Gerven. *De wereldlijke machth van den paus volgen Augustinus Triumphus*. Nijmegen, 1947. U. Mariani. *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del sec. XIV*. Roma, 1957, p. 89-97, 174-198. M. J. Wilks. “*Papa est nomen iurisdictionis*. Agostino Trionfo and The Papal Vicariate of Christ”. *Journal of Theological Studies*. N. Ser. 8 (1957).

(1316-1334), frente a su conflicto con Luis IV de Wittelbach (1314-1347), emperador electo aunque no confirmado por el Papado.

No hay ningún documento anterior a 1298, referente a la vida de Agustín de Ancona<sup>2</sup>. Ese año, según una fuente paduana, el *podestà* de la ciudad, Biagio de Tolomeis, le solicitó que le aconsejara cómo proceder, en cuanto a recomendar a un protegido suyo para un cargo eclesiástico. El Fraile anconitano, que ciertamente en ese tiempo debía vivir en el convento de los agustinos en Padua y ya gozaba de cierto renombre, le respondió con un opúsculo titulado *De laudibus perefecti et eclesistici viri*. De esa misma ocasión es el comentario a los *Analitici Priori* del Estagirita, que dedicó a su cofrade Conrado de Montefeltro, poco después nombrado obispo de Urbino.

Consta del Acta del Capítulo General de los Agustinos de 1300, que se indicó a Fray Agustín para leer las *Sentencias* de Pedro Lombardo en la Facultad de Teología de París, es decir, estudiar y comentar ese texto, para obtener, luego de terminar esa etapa de estudios, el grado académico de *Magister sententiarum*. Ahora bien, los Agustinos y, en general, las demás órdenes religiosas de aquella época, acostumbraban designar a jóvenes religiosos-sacerdotes, intelectualmente promisorios, alrededor de los 25 años de edad, para continuar su formación académica, o en vista a ser

<sup>2</sup> Solamente en la edición de la *Summa*, impresa en Roma, en 1582, se le atribuye el apellido “Triunfo” para incluirlo en la renombrada familia Triunfo, natural de Ancona.

profesores en los *studia* de sus congregaciones o, lo que no era corriente y el estudiante debía ser muy bueno, para cumplir las etapas siguientes de los estudios y ser doctor en Teología y conseguir el título de *Magister regens*<sup>3</sup>. Por este motivo, con gran probabilidad de acierto, se puede admitir que nuestro Agustín haya nacido entre 1270-75.

El *explicit* de la *Lectura super primum sententiarum* hecho por el fraile anconitano está datado en 1303, lo que corrobora su estadía en París. En ese momento fue testigo ocular del recrudecimiento del conflicto entre Bonifacio VIII (1294-1303) y Felipe IV (1285-1314) sobre las relaciones de poder.

Otro hecho documentado de la vida de nuestro fraile data de 1306. Habiendo obtenido el título de bachiller sentenciario, tuvo que interrumpir sus estudios, porque sus superiores lo nombraron profesor del *studium* agustino de Padua. Entonces, y desde lejos, se habrá enterado de las maniobras de Felipe IV para profanar la memoria de Bonifacio VIII y condenarlo *post mortem*, sin que el Papa "creado" por ese rey, Clemente V (1305-14) haya reaccionado con firmeza. Por ese motivo, nuestro Fraile

<sup>3</sup> Es oportuno recordar que las palabras *Magister*, *Doctor* y *Professor* eran sinónimas. Además, el *MR* debía ocupar una de la 12 *Cathedrae Magistrales* de esa facultad, ocho de las cuales pertenecían al clero secular y las restantes estaban confiadas a los Franciscanos, Dominicos, Agustinos y Carmelitas. Los doce profesores eran los directivos de la mencionada facultad.

rebatí tales infamias escribiendo el *Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum Bonifacium VIII* (1307-08)<sup>4</sup>.

También es de ese momento otro opúsculo titulado *Tractatus brevis super facto Templariorum*, (1308-14), cuya traducción presentamos *infra*, escrito contra el mencionado Felipe IV quien, necesitando más dinero para hacer frente a los gastos administrativos del reino, aconsejado por sus inescrupulosos asesores legales, entre los cuales estaban Enguerrando de Marigny, (ca. 1260-1315), Guillermo de Nogaret, (ca. 1260-1313) y Pedro Dubois, (ca. 1255-1321) resolvió acabar con la rica orden religiosa y militar de los Caballeros del Templo o Templarios (1119, en Jerusalén, Hugo de Payens), por lo menos en Francia y apropiarse de los bienes que tenía allí. Con ese objetivo, Dubois preparó un dossier: *Quaedam proposita papae a rege super facto Templariorum*, en el cual acusaba a sus principales líderes y al Gran Maestre, el anciano Jacobo de Molay, de ser herejes, apóstatas e idólatras (Bafomé), de ultrajar la persona de Jesús, de practicar rituales obscenos y la sodomía entre sí, etc.<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> H. Fink. *Aus den Tagen Bonifaz' VIII*, v. II, Münster, 1902. *Quellen*, LXIX-XCIX.

<sup>5</sup> Ver R. Pernoud. *Les templiers*. Paris, PUF, *Collection Que sais je?* 1557, 2e ed., 1977, p. 99-100 ss: “Un manifeste royal est diffusé dans Paris, qui rend publiques les accusations contenues dans l’ordre d’arrestation; les Templiers seraient coupables d’apostasie, d’outrages à la personne du Christ; de rites obscènes, de sodomie et enfin d’idolâtrie. Leurs infamies se manifestent

En base a este documento falso, el 13 de octubre de 1307, el Rey solicitó a Clemente V que suprimiera esa orden religiosa. En el citado opúsculo Agustín afirmó categóricamente que “*regibus et principibus saecularibus non licet hereticos capere sine requisitione ecclesiae*”, tesis ésta que, en general, se refiere a herejes cualesquiera y no solamente a los Templarios, los que al formar parte de una Orden religiosa, gozaban del derecho de foro especial, y por tanto no podían ser juzgado por el tribunal real. Sin embargo, como veremos luego, nuestro autor admite excepcionalmente un único caso en que los detentadores del poder secular pueden tomar medidas contra los herejes sin necesidad de autorización eclesiástica.

Poco después, el 27 de octubre, el Pontífice envió a Felipe una carta de protesta, diciéndole, en una palabra, que había exorbitado su poder, interviniendo en un asunto que no era de su competencia jurisdiccional, porque los Templarios eran una orden religiosa-militar. Sin embargo, menos de un mes después, el 22 de noviembre, por medio de la bula *Pastoralis praeeminentiae*, Clemente V ordenó a todos los monarcas de la Cristiandad que aprisionaran a los Templarios en sus reinos, debido a haberse informado por miembros de esa orden, que trabajaban en la Curia, que muchos de los caballeros tenían mala reputación moral.

Entre el 27 de junio y el 1 de julio de 1308, 72 templarios fueron enviados por Felipe IV a Clemente V para ser

notamment lors de la réception des frères: on leur fait renier par trois fois le Christ et cracher sur le crucifix...”.

interrogados. Sin embargo, durante los interrogatorios quedó determinado que se trataba de simples soldados, muchos de los cuales habían abandonado la Orden y que se prestaron a “colaborar” presentando sus testimonios, hecho éste que llevó al papa a ser más cauteloso y advertir al rey que había algo errado.

Por eso, el Pontífice Romano ordenó inmediatamente que en todas las diócesis se organizaran comisiones presididas por el ordinario local, asistido por dos canónigos, dos frailes Predicados y dos frailes Menores, con el objeto de preguntar a los templarios residentes en ellas, si las acusaciones que les imputaban eran verdaderas o no. En general, en las otras naciones de la Cristiandad occidental, las comisiones episcopales no encontraron nada que desacreditara la conducta de los Caballeros del Templo. Con esa medida consiguió evitar una acción más directa del Rey contra los Templarios, aunque muchos de sus líderes ya estaban presos y torturados y muchos de sus bienes ya habían siudo confiscados. Sin embargo, en algunos lugares del reino, por ejemplo en Sens, cuyo Arzobispo, Felipe de Marigny, hermano de Enguerrado de Marigny, uno de los consejeros del monarca, la mencionada comisión “trabajó” más intensamente y el 11 de mayo de 1310 el prelado condenó a muerte a 54 Templaros, como relapsos, los cuales fueron rápidamente ejecutados, proclamando su inocencia frente a las acusaciones que se les imputaban.

En vista de esos acontecimientos y de la presión que ejercía el monarca sobre Clemente V, el 5 de junio de 1311,

éste decidió que el trabajo realizado por las comisiones diocesanas estaba terminado y que sus informes serían recogidos y enviados a los Padres Conciliares, para apreciar, juzgar y decidir sobre los Templaros, cuando se reunieran en el próximo Concilio General, que se realizaría en la ciudad de Vienne, el 16 de octubre<sup>6</sup>.

Abierto este Concilio en la fecha prevista, estaban presentes 20 cardenales, 4 patriarcas... 29 arzobispos, 79 obispos... y 38 abades, más los Padres generales de Santo Domingo y de San Francisco... ningún príncipe cristiano asistió, fuera del de Francia, que estuvo presente en la segunda sesión. Aragon e Inglaterra enviaron sus embajadores...<sup>7</sup>

Sin embargo, el Rey no permitió a los líderes de la Orden, aprisionados por él, que comparecieran ante la asamblea conciliar, tanto para defenderse como para defender a la Orden.

Después del examen de las informaciones y las discusiones sobre el asunto, y la presión personal de Felipe IV que llegó a Vienne con una gran escolta dos días antes, el

<sup>6</sup> Ver en este mismo libro, Armênia Maria de Souza. *O pontificado de João XXII*, nota 16, donde está bien explicada la intención subrepticia de Felipe IV y sus asesores legales, de intentar obtener a toda costa la condenación *post mortem* de Bonifacio VIII por parte de este Concilio.

<sup>7</sup> Ver Ricardo Garcia Villoslada S.I.- Bernardino Llorca. *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III, 2ª ed., Madrid, BAC, 1967, p. 53.

22 de marzo de 1312, durante la segunda sesión plenaria, mediante la bula *Pax in excelso*, el Papa ordenó la supresión – no la condenación– de la Orden en toda la Cristiandad:

“Nous abolissons... non sans amertume et douleur intime, non pas en vertu d’une sentence judiciaire, mais par mode de décision ou ordonnance apostololique, le susdit ordre dès Templiers..., avec l’assentiment du saint concile...”<sup>8</sup>.

Felipe IV no perdió el tiempo. Primeramente ordenó que todos los caballeros y el mencionado Gran Maestre continuaran detenidos. Inmediatamente quiso oír el parecer de los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad, sobre la legalidad de su acto; sin embargo, incluso bajo presión y con el apoyo de algunos de ellos, la mayor parte de los docentes le respondió diciendo que no tenía derecho y competencia para haber obrado de ese modo. A pesar de esa respuesta, poco después el Rey los juzgó y los condenó a morir en la hoguera. Jacobo de Molay, el Gran Maestre, Hugo de Pairaud, Visitador de Francia, Godofredo de Charnay, Preceptor de Normandia y Godofredo de Goneville, Preceptor de Poitou y de Aquitânia fueron suplicados el 13 de marzo de 1313. Inmediatamente no sólo canceló las deudas que tenía con los Templaros, dado que los cánones prohibían pagar deudas a los herejes, sino que también

<sup>8</sup> *Apud* René Metz. *Histoire des conciles* Paris, PUF, *Collection Que sais je?* 1149, 1968, p. 48.

“... se apropió el numerario que aquéllos tenían en los bancos y luego exigió le entregasen 200.000 libras tornesas que decía haber colocado él en el Temple, y que no había cobrado todavía: pidió además otras 60.000 libras en compensación de los gastos hechos en el proceso...”<sup>9</sup>.

Antes de continuar con el asunto principal, se podrían decir muchas cosas sobre los Caballeros Templarios franceses, el juicio y la condena a muerte de sus principales líderes, pero registremos un balance equilibrado de Villoslada y Llorca:

“...el concilio de Vienne, concilio universal, pero predominantemente francês, en el que había muchísimos partidarios del rey de Francia, declaró, despues de estudiar detenidamente las actas de los procesos, que no podia demonstrarse la culpabilidad de la Orden; y Clemente V, tan deseoso de complacer a Felipe el Hermoso, no se atrevió a dictar sentencia de condenación contra los Templarios...”<sup>10</sup>.

Y otro de Karl Bihlmeyer y Hermann Tuechle:

“... No se puede demostrar que la Orden como tal o la mayor parte de sus miembros hayan cometido realmente los delitos por los que entonces fue

<sup>9</sup> Ver Ricardo Garcia Villoslada S.I.- Bernardino Llorca. Ob. cit., p. 49.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 52.

acusada... En los países que no dependían del rey de Francia o del papa las acusaciones recogidas contra los Templarios son insignificantes; en España (Aragón y Barcelona) y en Chipre el proceso demostró claramente su inocencia.

Las confesiones obtenidas con tortura o con constreñimiento moral no son más demostrativas que las aducidas más tarde en los procesos contra las brujas...”<sup>11</sup>.

En 1310, Fray Agustín dedicó a Clemente V el opúsculo titulado *Tractatus contra divinatores et somniatores*<sup>12</sup>, motivado por las elucubraciones apocalípticas que circulaban entre los Espirituales franciscanos<sup>13</sup>, en muchos lugares de La Cristiandad.

<sup>11</sup> K. Bihlmeyer-H. Tuechle. *História da Igreja*. Vol. II, Idade Média, São Paulo, Ed. Paulinas, p. 360.

<sup>12</sup> R. Scholz. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, II, Rom, 1914, p. 480-490.

<sup>13</sup> Los Espirituales tenían como objetivo principal continuar a la letra las enseñanzas de San Francisco em relación a la pobreza y la humildad, basadas en el Evangelio y expresados textualmente en La *Regla* de 1223 y en el *Testamento* del *Poverello*, redactado poco antes de su muerte. Este grupo entró en conflicto con la mayor parte de la Orden y con el Papado porque los documentos mencionados eran violados arbitrariamente en lo relativo a la estricta observancia del *usus pauper*. Terminarían siendo condenados como herejes y cismáticos por el Papa Juan XXII en 137-1318 y pasaron a ser perseguidos y ajusticiados. En Italia fueron despectivamente llamados *Fratricelli*.

Desde entonces, hasta 1313, no se sabe por dónde habrá estado Fray Agustín. En ese año, sus superiores lo designaron para proseguir sus estudios teológicos en la Universidad de París, debiendo tener entonces aproximadamente 40 años de edad.

Poco después, el 2 de abril de 1314, falleció Clemente V. Y más tarde los cardenales se reunieron para elegir un nuevo Papa; sin embargo, como había sucedido varias veces durante la segunda mitad del siglo XIII, y lo mismo después de la muerte de Benito XI (1303-1304) y el ascenso del mencionado Pontífice en 1305, como no llegaban a un acuerdo, el tiempo fue pasando y la Sede Apostólica quedó vacante hasta la elección de Juan XXII, el 7 de agosto de 1316.

Por consiguiente, todo indica que habrá sido por esa razón y durante el tiempo de vacancia del Papado, que el Fraile agustino escribió el opúsculo *De potestate collegii mortuo papa* y, en vista del contexto histórico que resumidamente describimos en las páginas anteriores, el *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum, qualiter se habeant* y, con seguridad, habrá disputado la *Quaestio ultima*, cuyo título completo, según el Cod. Vat. lat. 939, donde consta, es *Quaestio ultima quolibet magistri Augustini disputatum Parisius de potestate collegii mortuo papa*.

En 1318, después de haber obtenido el título de Doctor en Teología, los superiores de Fray Agustín lo trasladaron nuevamente al *studium* de Padua, para que allí enseñara a sus

cofrades. Pero sin duda a causa de su fama, em 1322, por solicitud del Rey Roberto de Anjou (ca. 1277-78–1343), a la vez vicário pontifício *in temporalibus* del *Patrimonium Petri*, lo enviaron a Nápoles para desempeñar ahí el cargo de consejero.

Por entonces ya había una nueva disputa sobre la autonomía y/o la sujeción del Imperio al Papado, entre Luis IV de Baviera y el Papa Juan XII<sup>14</sup>. Por pedido del Pontífice, retomando algunas de las principales tesis que ya había enunciado en los dos últimos opúsculos mencionados e influenciado por las obras de sus confrades Egidio Romano y Jacobo de Viterbo, Fray Agustín escribió y le ofreció *Summa de potestate ecclesiastica*<sup>15</sup>, su obra más importante, concluida en 1326<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Ver José A. de C.R. de Souza, *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*, capítulo I, *O contexto histórico*, p. 11–63, Porto, FLUP – Edições EST, Porto Alegre, 2010 y en la Parte II de este libro, el capítulo 2, titulado Luís da Baviera de Wittelsbach y el decreto de deposición de Juan XXII *Cunctos populos*.

<sup>15</sup> Augustinus Triumphus OESA. *Summa de potestate ecclesiastica*. Romae, 1584. Además de esa edición impresa, hay otras del inicio de la imprenta: Augsburg 1473; Coloniae Agrippinae 1475, per Arnoldum Ther Hurnerm; Romae 1479, Veneza, 1487, Romae, 1582, 1583, 1584, 1585. Ver. J. Rivière, “Une première ‘Somme’ du pouvoir pontifical: le Pape chez Agostine d’Ancone”. *Rev. des sciences religieuses*, XVIII (1938), p. 149-183. U. Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del sec. XIV*, Roma 1957, pp. 89-97, 174-198. Un estudio más amplio y detallado sobre ese tratado es el de M. Wilks, *The problem of the*

Como recompensa por su trabajo y prueba de fidelidad a la Santa Sede, el día 18 de enero de esse año, Juan XXII ordenó a su tesorero dar al Fraile anconitano 100 florines de oro y una pensión anual de 10 onzas de oro, para que estuviese en condiciones de continuar escribiendo y publicando sus obras.

Además de esos escritos de naturaleza política, porque la actividad docente lo exigía, nuestro autor legó a la posteridad una cantidad considerable de textos filosóficos y teológicos, cuya mayor parte está en manuscrito<sup>17</sup>. Fray Agustín falleció en Nápoles, el 2 de Abril de 1328<sup>18</sup>.

## **b) El opúsculo: su organización interna y sus fuentes**

Ese pequeño Tratado (ff. 30-32) integra el códice latino 4046, conteniendo 236 *folia*, del siglo XIV, que se encuentra en la biblioteca nacional de París. Es uno de los pocos

*sovereignty in the later middle ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists. Cambridge, C. U. P., 1963, 619 p.*

<sup>16</sup> U. Mariani, *op. cit.*, p. 251: “... Noi non possiamo negare al più e teocratico scrittore di Giovanni XXII la sincerità e la rettitudine, e ai suoi scritti, dai maggiori ai minori, la coerenza che manca qualche volta a quelli di Egidio. Anche una profonda competenza nel diritto romano e canonico ed una vasta cultura in tutto lo scibile del suo tempo dobbiamo tributargli, ed il merito di averla usata con parsimonia e discernimento...”.

<sup>17</sup> G. Perini, *Bibliographia Agustiniana*, IV, 1937, p. 20–28.

<sup>18</sup> Ver M. Wilks. *Ob. cit.*, pp. 4–6.

manuscritos que contiene una cantidad considerable de fuentes relativas a las controversias eclesiológico-políticas que se tramaron en la Cristiandad, entre el último cuarto del siglo XIII y la tercera década del siglo XIV.

El primer autor en estudiarlo parcialmente fue Richard Scholz<sup>19</sup>, al principio del siglo XX y, luego, por los años 60 el benedictino D. Jean Leclerq, que también publicó algunas otras fuentes que todavía permanecían en el formato original<sup>20</sup>.

Sin embargo, lamentablemente el texto fue publicado por el investigador alemán sin el aparato crítico, salvo algunas citas de las *Escrituras* y determinadas referencias y por eso, las demás *auctoritates* y sus obras no están indicadas en forma completa, así como quiénes son los oponentes con quienes debate Agustín, aunque hacer esto no era habitual en aquella época.

<sup>19</sup> R. Scholz. *Die publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1903, 528 páginas. El investigador alemán publicó en esta obra los otros escritos de fray Agustín *supra* mencionados.

<sup>20</sup> Ver J. Leclerq OSB. Textes contemporains de Dante sur des sujets qu'il a traités. *Studi Medievali* 6, II, 3ª serie, 1965, p. 491 y siguientes. João Morais Barbosa em o seu *O De Statu et planctu Ecclesiae Estudo crítico*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982, p. 175-176, nota 224, lista todas essas fontes.

Podemos dividir el pequeño tratado en una breve *Introducción*, dos partes pequeñas y un corto *Epílogo*.

En la *Introducción*, fray Agustín, trae a la palestra el objeto central de la *quaestio*, así como el hecho que la suscitó y las razones que lo llevaron a participar en ese debate y ofrecer una solución al mismo.

En la primera parte del opúsculo se propone y defiende una de las tesis de la cuestión, de acuerdo con la cual los reyes y los príncipes seculares tienen los derechos de apresar, juzgar y condenar a los herejes.

En la segunda parte, más extensa que la precedente, fray Agustín presenta la tesis contraria a la anterior, a saber, que sin pedido y mandato del Sumo Pontífice, los reyes y demás potestades temporales, por propio arbitrio no pueden apresar, condenar y juzgar a los herejes y la defiende aduciendo tres tipos de argumentos, de los cuales los dos primeros son correlatos.

En el *Epílogo*, el fraile anconitano primeramente defiende una excepción a la regla general enunciada y que justifico en la parte inmediatamente anterior. A continuación hace una comparación irónica entre la situación considerada y el comportamiento de los de los potentados seculares frente a la herejía y, por último, por una parte dice que al defender su tesis no intentaba exonerar a los Templarios de sus responsabilidades si era verdad los crímenes que se les atribuían y, pó outra, reitera resumidamente la tesis que

sustenta, concluyendo con una pequeña oración al Espíritu Santo.

En lo relativo a las fuentes del opúsculo, en cuanto es posible identificarlas, en la Primera parte predominan las citas de los libros del Antiguo Testamento y así, el *Éxodo* es citado cuatro veces, el *IV libro de los Reyes* y la *Glosa*, 3 veces, el *Deuteronomio* dos veces. En la Segunda parte las citas y remisiones se refieren principalmente a los libros del Nuevo Testamento y, una vez cada uno, son: *I Cor II*, *III Libro de los reyes*, *Carta a los Hebreos*, *Cantar de los cantares*, *Epístola a Tito* y los *Evangelios* de *Mateo* y de *Marcos* y, sin especificar los pasos, el autor alude a los derechos Canonico y Romano. Finalmente, entre los autores, el único que tiene mencionadas sus obras es Aristóteles: *Libro Primero del alma* y *Libro segundo de la Metafísica*.

Señalemos además, que el estilo y el lenguaje de fray Agustín en el pequeño tratado/*Quaestio* en examen son precisos, claros y objetivos. No gusta de circunloquios ni tiene reparos en decir lo que piensa, pese a que en esse momento el asunto era delicado y comprometedor.

### ***Sobre el caso de los Templarios***<sup>21</sup>

[508] Comienza el opúsculo sobre el caso de los Templarios, es decir, a quién compete investigar y juzgar sobre herejía.

Inspirado por tu Espíritu Santo, el Señor Jesucristo dijo: no quieras erigirte en juez, a no ser que, por la virtud, puedas extirpar las iniquidades. En esta frase evidentemente está dando a entender que [una persona] al corregir [a alguien] no debe ser un juez inciuo, de modo que al juzgar, sobresalga por la virtud y la autoridad. Por eso, y acerca de la referida frase, la *Glosa* observa: cada uno debe examinar las propias virtudes y, según la cantidad de fuerzas [que posee] para asumir el cuidado de los otros y que tampoco el deleite, en lugar de la gloria, se transforme en un acto de desgracia para los súbditos; y quien está sobrecargado por el peso de sus pecados, no quiera hacerse juez de las faltas de otros.

Por lo tanto, y como algunos parecen dudar si los reyes y los príncipes seculares pueden investigar sobre la herejía y juzgar a los herejes convictos por causa del crimen de herejía y, en base a su juicio condenarlos, sin que la Iglesia lo haya pedido, impulsados por el amor a la verdad y odio a los vicios, argumentando y discutiendo, intentamos buscar cuidadosamente la raíz de esta cuestión, presentando en primer lugar los pasajes de las Escrituras y los argumentos

<sup>21</sup> R. Scholz. *Die Publizistik zur zeit Philipps des schönen und Bonifaz VIII.* 2ª ed. Editions Rodopi, Amsterdam, 1969, p. 508-516.

por los cuales algunos príncipes parecieran ser llevados a juzgar a los herejes y a condenarlos a base de su propio juicio, sin que la Iglesia haya pedido hacerlo.

Entonces, en primer lugar se argumenta que ellos pueden legalmente hacerlo por su propia autoridad, pues está escrito em *Éxodo* 22: 2No dejarás vivir a los hechiceros”<sup>22</sup>, sobre lo cual dice la *Glosa* que por hechiceros se entiende los pecadores que cometen pecado de idolatría y/o pecado contra la naturaleza.

Luego, si tales [pecadores] deben ser castigados en base a lo que establece la ley, parece que, sin requisición de otro [509], le es lícito a los reyes y a los príncipes castigar a esas [personas]. Además, parece haber mayor imprudencia y crueldad, cuando el hermano mata a su hermano y el prójimo [mata] al prójimo a causa de algún pecado [que haya cometido], que si un rey o un príncipe matara a los súbditos en vista a la purificación del reino y para salvación de la república. Ahora bien, en *Éxodo* 32<sup>23</sup> está escrito que el hermano mató al hermano y que el vecino [mató] al vecino porque habían cometido pecado de idolatria. Luego, con mayor razón, los reyes y los príncipes pueden hacer eso lícitamente.

Además, aquello que es ordenado al pueblo con fuerza de precepto legal, para que sea corregido y castigado sin requisición de otro, se entiende que con mucha mayor razón

<sup>22</sup> *Ex* 22, 18.

<sup>23</sup> *Ex* 32, 27.

sea ordenado por los reyes y los príncipes. Y en el *Deuteronomio* 7 fue ordenado al pueblo de Isral destruir los altares de los herejes. Por eso allí está escrito: Destruiréis sus altares, romperéis sus estatuas, cortaréis sus bosques y quemaréis sus estatuas, porque vosotros sois el pueblo santo del Señor tu Dios<sup>24</sup>. Por lo tanto, se entiendo que esto pueda ser ordenado mucho más por los reyes y príncipes.

Además, es más quemar los cuerpos de los herejes ya sepultados, que el ser ellos **convictos** condenados por herejía. Y está indicado en el *IV libro de los Reyes* 23<sup>25</sup>, que el rey Josías, viendo los sepulcros de los herejes que vivían en las montañas, mandó sacar los huesos de los sepulcros y los quemó sobre el altar y rompió las estatuas, cortó los bosques y llenó esos lugares con los huesos de los muertos

Más aún, está narrado en el *IV Libro de los Reyes*, 15<sup>26</sup>, que Asa, (912-871 a. C), rey de Judá, limpió toda la suciedad de los ídolos que sus padres habían hecho, transformó el lugar de ellos, rompió em pedazos el ídolo inmundo y lo quemó en la ribera del Cedrón.

Ahora bien, todos los reyes y príncipes están obligado a purificar su reino de la suciedad de los ídolos, porque esto forma parte máxima del culto a Dios, Luego, parece que a los reyes y príncipes les está permitido capturar y condenar a sus herejes.

<sup>24</sup> *Dt* 7, 5-6.

<sup>25</sup> *2Rs* 23, 14, 16; *2Cr* 34, 3-4.

<sup>26</sup> *2Cr* 14, 2, 3.

Además, las ofensas hechas a Dios son más graves que las cometidas contra el prójimo. Y en base a su propio juicio, los reyes y príncipes pueden castigar una ofensa [510] hombre comete contra su prójimo. Luego, con mucha mayor razón, pueden castigar una ofensa que un hombre haga a Dios.

Sin embargo, contra esto está lo siguiente: los reyes y príncipes, en base a su propio juicio, no pueden castigar a los que no están bajo su jurisdicción, a no ser que esto les haya sido pedido por la Iglesia. Y esos son los propios herejes. De ahí que (fol. 29) está escrito en las *Decretales* que, si después de la abjuración algunos herejes fueran reincidentes, deberán ser entregados al juez secular.

Además, aquellos que son útiles a la Iglesia, considerando determinadas condiciones y circunstancias, no deben ser extirpados por los príncipes seculares. Y estos tales son los herejes. De hecho, como está escrito en la *Primera Epístola a los Corintos* 12, es conveniente que haya herejes en la Iglesia, para que los que sean considerados buenos aparezcan entre vosotros. Luego, sin el juicio de la Iglesia, a quien corresponde considerar todas esas circunstancias, los príncipes seculares no los deben juzgar.

Respuesta: [esa opinión] debe rebatirse afirmando que tal duda surgió en los últimos tiempos, a causa de los Templarios, que habían sido capturados por el rey de los franceses y en todo su reino fueron acusados del crimen de herejía y de muchos otros actos de maldad. Sin embargo,

como decían pertenecer a una orden religiosa, luego de su captura y confesión, el dicho rey de los franceses está en duda de si por su propio juicio podría capturar y condenar a los herejes en general, sin requerimiento de la Iglesia.

Y como todos los artículos de los cuales el propio Rey tiene duda en esta materia, dependen de este primero, por eso queremos mostrar que no sólo con relación a los Templarios, que eran personas directamente subordinadas a la Iglesia, sino también cualesquiera otros herejes, ni el Rey ni ningún otro príncipe secular tiene autoridad para capturarlos y juzgarlos sin que la Iglesia lo haya solicitado. Queremos probar esta verdad, primero por medio de pasajes del Antiguo Testamento, en segundo lugar, mediante pasos del Nuevo Testamento y, tercero, por argumentos, a fin de que toda boca confiese la antedicha verdad.

Entonces, el primer argumento se evidencia así. Está escrito en *Éxodo* 32 que, cuando el pueblo de Israel hizo para sí un becerro fundido [511] y dijo: esto son tus dioses, oh Israel, que te sacaron de la tierra de Egipto<sup>27</sup>, los hijos de Israel no fueron castigados por este crimen de herejía, sino por orden de Moisés que, habiendo descendido de la montaña, dijo: Si alguien está del lado del Señor únase a mí, e inmediatamente todos los hijos de Leví se unieron a él, a quienes dijo: id y pasad de puerta en puerta por el campamento y cada uno mate a su hermano, su amigo y su vecino<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *Ex* 32, 4.

<sup>28</sup> *Ex* 32, 26, 27.

Ahora bien, es evidente que el Sumo Pontífice representa la persona de Moisés. Por tanto, ningún príncipe secular, sin orden del Papa –como sin orden de Moisés- puede juzgar y condenar a alguien por el crimen de herejía. Por eso en la frase que está escrita en *Éxodo 22: no dejarás* (col. 2) *vivir a los hechiceros*<sup>29</sup>, además de estar expresamente claro en el texto, se entiende había sido por orden y mandato del propio Moisés que tales herejes y hechiceros debían ser capturados y castigados.

Y en cuanto a lo que está escrito en el *Deuteronomio 7*: los ídolos de los herejes fueron destruidos por el pueblo de Israel<sup>30</sup>, está claro que el pueblo hizo esto por orden de Moisés, no por su propia autoridad. De modo semejante Josías, Rey de Israel, al quemar los cuerpos de los herejes y destruir sus ídolos, no lo hizo sino por orden del Señor, en Cuyo lugar, en esta tierra, está el Sumo Pontífice. Por eso, en el *Libro de los Reyes 23*<sup>31</sup>, está escrito, con respecto a Josías (ca. 639-608 a.C.): He aquí que un hijo, llamado Josías, nacerá del señor David y los sacerdotes de lo alto inmolarán sobre ti, es decir, los sacerdotes de los ídolos y que, ahora queman incienso y quemarán sobre ti los huesos de los hombres; ahí mismo añade: Ésta será la señal que Dios les dará: el altar será roto y la ceniza que está sobre él será esparcida. Asa, el último Rey de Judá, limpiará toda la

<sup>29</sup> *Ex* 22, 18.

<sup>30</sup> *Dt* 5, 5.

<sup>31</sup> *2Cr* 34, 3-4.

suciedad de los ídolos que sus padres habían hecho<sup>32</sup>. Es obvio que esto lo hizo por orden del Señor. Para que se sepa: en todo el Antiguo Testamento leemos que el pecado de herejía no fue castigado por los reyes y los príncipes seculares a no ser que fuera por un mandato expreso del Señor o del sumo pontífice que entonces presidía, y cuya persona representa el Papa.

[512] Antes bien, por el contrario, no era lícito a los reyes y príncipes seculares hacer una guerra justa sin la autorización del Señor. Por eso está escrito en el *IV Libro de los Reyes* 5 que cuando los filisteos descendieron del monte y se dispersaron por el valle de Rafa, entonces David consultó al Señor diciendo: si voy al encuentro de los Filisteos, ¿vos los entregaréis a mi? y el Señor le dijo: vé, porque te daré a los Filisteos, entregándolos en tu mano<sup>33</sup>. Y, por consiguiente, si no fuese una guerra justa, no era permitido a los reyes y príncipes hacerla sin permiso del Señor, mediante la autoridad del sumo sacerdote, que presidía en aquella ocasión, con mucha más razón no les era lícito, por su propio juicio, capturar a los herejes y condenarlos. Del mismo modo tampoco les es lícito a los reyes y los príncipes modernos, por propia autoridad suya, intervenir en el crimen de herejía sin que la Iglesia lo solicite.

<sup>32</sup> En realidad, el último Rey de Judá fue Sedecías, que gobernó entre ca. 597-587 aC, cuando Nabucodonosor, Rey de Babilonia, conquistó Jerusalén y llevó a los judíos esclavizados a su reino. El Templo y el palacio real fueron quemados.

<sup>33</sup> *ISm*, 5, 19.

Pero incluso en caso de que pueda hallarse, en virtud de los preceptos de la Antigua Ley, que fuera permitido a los reyes y príncipes por propia autoridad capturar y condenar a los herejes, sin embargo en nuestro tiempo esto no es lícito sin que haya requerimiento de la Iglesia. La razón es que los preceptos de la Antigua Ley por los cuales esto era permitido a los reyes y príncipes, eran preceptos judiciales que fueron dados en la Antigua Ley por disposición de ese estatuto (fol. 29'). Por eso, habiendo concluido aquella situación, caducaron igualmente aquellos preceptos y no gozan más de fuerza coercitiva; al contrario, en nuestro tiempo, quienquiera que observe aquellos preceptos judiciales creyendo que tienen fuerza coercitiva, como tenían antes, está en pecado, porque como el estatuto de la Nueva Ley sucedió a aquel estatuto de la Antigua Ley, así también otros preceptos deben suceder a aquellos, pues adviniendo cosas nuevas, las antiguas deben ser rechazadas. De ahí que el Apóstol diga en la *Carta a los Hebreos* que habiendo sido transferido el sacerdocio, era necesario que hubiera un cambio de la ley.

Luego, por las citas del Antiguo Testamento presentadas, la verdad no sólo se hace evidente –esto es, que no es lícito a los reyes y a los príncipes seculares capturar a los herejes sin pedido de la Iglesia- sino también que la solución y la explicación de ellos aparece de acuerdo a lo que la parte contraria había propuesto.

[513] Habíendose comprobado mediante citas del Antiguo Testamento, que no es lícito a los reyes y príncipes

seculares condenar a algunos herejes sin que la Iglesia lo haya solicitado y ordenado, en segundo lugar queremos demostrar esto por autoridades del Nuevo Testamento. Para comprenderlo es preciso saber que el *Cantar de los cantares*, aunque esté incluido en el Antiguo Testamento, sin embargo, como todo el libro trata de la unión de Cristo y la Iglesia, los testimonios recogidos de él pueden ser aplicados al Nuevo Testamento.

Por lo tanto, que sólo mediante la autoridad de los pastores de la Iglesia sea lícito intervenir en el crimen de herejería, capturar y condenar a los herejes está claramente escrito en el *Cantar de los cantares* 2 donde, invitando a la Iglesia a capturar a los herejes, Cristo dice: capturé las pequeñas raposas que destrozan los viñedos, pues nuestro viñedo florece<sup>34</sup>. Sobre esta frase comenta la *Glosa*: en la persona de los prelados de la Iglesia, porque no nos basta presentarles nuestra vida como ejemplo y hacer una buena plegaria, a no ser que también podamos corregir a los que yerran y defender a los débiles de las insidias de los otros. Por eso dice con acierto: capturé para vos las raposas, esto es, encontré, desenmascaré a los herejes y los cismáticos, porque son altivos y se finjen humildes como las raposas. En efecto, así como las raposas se esconden en los huecos y cuando [los predadores] aparecen afuera, jamás van directamente por el camino de ellos así también hacen los herejes y cismáticos.

<sup>34</sup> *Cant* 2, 15.

Por lo tanto, el permiso de capturar y condenar a los herejes solo es concedido con eficacia por los pastores de la Iglesia, como es evidente gracias a la cita mencionada. Además, el Apóstol, en su *Epístola a Tito*, capítulo último, ordena que un hereje debe ser evitado después de la primera y segunda amonestación, pero no ordena que esto sea hecho sino mediante la autoridad de la iglesia porque Tito, a quien mandaba hacer esto, era obispo, por cuya autoridad ordenaba que los herejes fueran corregidos y evitados.

Además, el mismo Apóstol, en la *Primera Carta a los Corintios* 5, apoyado en su autoridad, ordenaba que fuesen entregados a Satanás los que atacaban la doctrina y los enemigos de Cristo<sup>35</sup>. Sobre esta frase, la *Glosa* anota: el Apóstol tenía ese poder, para que, si no podía sacar a alguien de la ignorancia de la fe, ese fuera corporalmente entregado al diablo [514], para que lo atormentase.

Por consiguiente, sin el requerimiento y el mandato de la iglesia, los herejes no deben ser capturados y condenados por los príncipes seculares, sobre todo cuando en tal juicio proceden incautamente, de modo que al eliminar la cizaña cortan también el trigo, lo que va contra aquello que el Señor ordenó a sus siervos en el *Evangelio de Mateo* 13, donde está dicho: dejadlos crecer juntos hasta la cosecha, para que cuando cortéis la cizaña, no arranquéis tal vez el trigo junto con ella<sup>36</sup>. Y está claro que, conforme a la explicación de los santos, por cizaña se entiende a los herejes.

<sup>35</sup> *ICor* 5, 5. No es eso lo que está escrito sino que: ...

<sup>36</sup> *Mt* 13, 29.

Luego, el Señor concedió a los Apóstoles la autoridad para capturar y condenar a los herejes, cuyas personas representan los prelados de la Iglesia, de acuerdo a lo que está escrito en el *Evangelio de Marcos*, capítulo último: Id por todo el mundo a predicar la buena nueva a toda criatura y a todo hombre, quien crea y sea bautizado se salvará, quien en cambio no crea se condenará<sup>37</sup>, es decir, será juzgado por la autoridad de un juicio cierto, como dice la *Glosa*.

Por lo tanto, después de haber com demostrado, por medio de las citas de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que [los herejes no deben ser capturados y condenados por los príncipes seculares sin requerimiento y mandato de la iglesia] en tercer lugar queremos corroborar esto com argumentos.

Ahora bien, en lo que concierne al asunto en examen, podemos comprobar mediante cuatro argumentos que no compete a ningún príncipe secular investigar sobre el crimen de herejía, así como al hereje y convicto, sin el permiso y un mandato específico de la Iglesia. De esos argumentos, el primero se infiere de la propia Iglesia, el segundo del propio príncipe secular y el tercero de los propios herejes.

El primer argumento se demuestra así: en verdad, sobre todo lo que la Iglesia reserva a su poder, em general no le es lícito a nadie intervenir en eso, una vez que la Iglesia haya hecho esa reserva, pues lo opuesto a esto se encontraba

<sup>37</sup> *Mc* 15-17.

escrito en el Antiguo Testamento, y que sin embargo tales cosas estaban contempladas por los preceptos judiciales y los ceremoniales que, como se dijo, no tienen poder coercitivo en la situación del Nuevo Testamento.

Ahora bien, la Iglesia se reservó directamente el poder de investigar sobre el crimen de herejía, juzgar sobre los convictos de herejía y condenar, decidir y definir las cuestiones relacionadas con la herejía, conforme es evidente, por medio de los derechos canónico y civil [cuyos pasajes] no aducimos aquí, en razón de la brevedad.

Luego, no es lícito a ningún hombre intervenir en tales cosas [515], sin haber sido requerido por la Iglesia y haber recibido de ella un mandato específico.

El segundo argumento se demuestra así: el príncipe secular es para la Iglesia, así como lo corporal es para lo espiritual. Ahora bien, es sabido que, por propia fuerza y autoridad, algo corporal no tiene poder sobre algo espiritual, excepto en cuanto es el instrumento de un agente superior, así como decimos que el fuego del infierno, que es (Fo. 80) casi corpóreo, tiene poder para atormentar al alma, que es una cosa espiritual, como [si fuese] un instrumento de la justicia divina. Ahora bien, todo ser espiritual posee directamente un poder sobre su propio ser corpóreo.

Por lo tanto, como la fe, a la cual se opone la herejía, es algo espiritual, el príncipe secular no puede tener directamente un poder para indagar sobre ella o en lo relativo

a juzgar a los convictos de herejía, salvo que sea un instrumento de la Iglesia, y para hacer es debe haber sido requerido por ella y [a la vez tener] un mandato de ella.

El tercer argumento se expone así: la herejía no es otra cosa que cierta distorsión y determinado ataque a la fe. Ahora bien, como está escrito en el *Primer Libro sobre el Alma*, que el mismo juez es el juez sobre lo cierto y lo errado, por tanto, gracias a su propia autoridad, ese juez a quien compete juzgar sobre la fe, [también] debe juzgar sobre la herejía. Y como con respecto a la fe sólo la Iglesia debe juzgar, nadie que forme parte de la congregación de los fieles, sin un pedido y un mandato de ella [puede hacerlo]. Por eso, sólo la Iglesia, por propia autoridad, puede juzgar un crimen de herejía y ninguna otra persona, a no ser que ejecute una orden de ella.

El cuarto argumento se prueba así: en verdad, como dice cierta glosa sobre la frase del último capítulo de la *Epístola a Tito*: es considerado hereje después de la primera y segunda amonestaciones debidas: herejes son los que usando palabras de la ley, se oponen a la propia ley, deben ser evitados porque con mucha frecuencia, serían corregidos por los instructores.

Decimos entonces, por último, que si los reyes y los príncipes vieran que los herejes están aumentando a tal punto en sus reinos, que puedan temerlos con razón y que sus súbditos fieles resulten infectados y arrastrados por ellos, [516] y que a causa de eso no puedan consultar rápidamente a

la iglesia de manera conveniente y si sobreviniera tal peligro, somos de la opinión de que en este caso sería lícito a esos reyes y príncipes capturar a esos herejes, siempre que tuvieran el propósito de entregarlos y sujetarlos al poder de la Iglesia, por requerimiento de ella.

Los reyes y los príncipes modernos son semejantes a cierto médico, del cual, en el *Libro segundo de la Metafísica*, el Comentador refiere que primeramente había dado un purgante al enfermo y después fue consultar el libro para ver si había procedido bien y al regresar más tarde encontró muerto al enfermo. Así también ellos, mediante su propio juicio y autoridad prieramente capturaron a los Templarios y los indagaron sobre los convictos de herejía y, después, sagazmente, consultaron si les era lícito [hacer esas cosas] sin permiso de la Iglesia.

Pero no decimos esto para disculpar a los Templarios, porque si son verdad aquellas cosas que se les imputan con razón, la Iglesia debe extirpar y condenar esa orden religiosa como inicua; pero, afirmamos que no es lícito a algunos príncipes seculares pretender hacer tales cosas sin que la Iglesia haya pedido o autorizado a hacerlo, (col. 2) a los cuales el Espíritu Santo se digne inspirar a fin de que en estos y otros actos lícitos y honestos obedezcan y sirvan a la santa madre Iglesia. Amén.