

## UN DECENIO DE ESTUDIOS SOBRE EL VATICANO I (1960 - 1969)

(continuación) \*

### IV. COMENTARIOS HISTÓRICO-DOCTRINALES

#### A) *La constitución 'Dei Filius'*

El concilio Vaticano I no promulgó más que dos constituciones dogmáticas: una sobre la fe católica, titulada *Dei Filius*, y otra sobre la Iglesia, llamada *Pastor aeternus*. La primera ha resultado menos favorecida por la investigación que la segunda. Sobre la constitución *Dei Filius* sólo se han publicado dos estudios de conjunto de un valor desigual, debidos, respectivamente, a un autor protestante, Walther von Löwenich<sup>1</sup>, y a un autor católico, Hermann Josef Pottmeyer.

El primero sigue la tendencia irénica iniciada en el Vaticano II. Desde entonces el diálogo interconfesional no se halla bajo el signo del ataque y de la defensa, sino bajo el deseo de la comprensión y del autoconocimiento crítico. El Vaticano I —según Löwenich— constituye todavía un impedimento capital para la unión. La oposición al protestantismo parece haber alcanzado en él un punto culminante, tanto en la constitución dogmática sobre la fe católica, como especialmente en la constitución sobre la Iglesia. La doctrina del episcopado universal del papa y de la infalibilidad de las definiciones *ex cathedra* han abierto un abismo en apariencia infranqueable entre las confesiones (p. 231).

Teológicamente la constitución *Dei Filius*, aprobada en la sesión III (24 abril 1870), no es menos importante que la constitución *Pastor aeternus*, aunque no tan popular. "El Vaticano I es la respuesta oficial de la Iglesia Católica a los problemas del siglo XIX: al racionalismo, liberalismo, indiferentismo, panteísmo y materialismo. A toda esta problemática se contrapone la autoridad de la verdad divinamente revelada de la fe católica, garantizada por el magisterio infalible de la Iglesia". La teología del Vaticano I está acuñada por la neoescolástica, que procuró al tomismo la victoria sobre el idealismo y el racionalismo (p. 232).

Löwenich evoca rápidamente el panorama intelectual de la época, subrayando que, comparado con el protestantismo, el influjo de la ilustración y del idealismo germánico en la teología católica fue insignificante (p. 234). Sólo fue determinante en el modernismo. La ilustración influyó más en el

\* Vid. *Salmanticensis* XIX (1972) 145-203.

<sup>1</sup> W. von Löwenich, 'Glaube und Vernunft nach den Lehranschauungen des Vatikanum I': *Reformatio und Confessio. Festschrift D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag am 7 Mai 1965, hrsg. von Fr. Kantzenbach u. G. Müller* (Berlin 1965) 231-43.

terreno disciplinar y político-eclesiástico que en el dogmático, aunque no se pueden negar influjos de Schleiermacher, Schelling y Hegel. Se intentó una nueva fundamentación del dogma dejando a un lado el viejo método escolástico. Al mismo tiempo los representantes del método histórico reaccionaron agresivamente contra la penetración de la neoescolástica y del ultramontanismo. En el congreso de sabios de Munich, Döllinger pronunció el 28 septiembre 1863 su famoso discurso sobre "el pasado y el presente de la teología católica". Contra él va dirigida la tesis 13 del Syllabus (D 1713).

Con esto queda trazado el cuadro general de la prehistoria de la constitución *De fide catholica*. Para una mejor inteligencia, el autor cita algunas decisiones doctrinales emanadas bajo los pontificados de Gregorio XVI y Pío IX: la condenación del Hermesianismo, al que dedica una página; la condenación de Günther, de Frochshammer, del tradicionalismo y del ontologismo; la alocución *Singulari quadam* (9 dic. 1854) (D 1647); la encíclica *Quanto conficiamur moerore* (10 oct. 1863) (D 1677); el *Syllabus* (8 dic. 1864) (D 1701-18) y la encíclica *Quanta cura* (8 dic. 1864) (D 1688-99).

En adelante se limita a comentar el texto definitivo de la constitución, sin entrar en el estudio de los debates sobre el esquema (pp. 238-43). Unas veces se muestra de acuerdo con el Vaticano I, otras hace reservas desde el punto de vista protestante. En más de una ocasión rechaza las interpretaciones de Heinrich Ott <sup>2</sup>, que deforma el sentido objetivo de los textos a fin de hacerlos más aceptables a los protestantes.

El trabajo de Pottmeyer <sup>3</sup> es mucho más completo y profundo. El autor se propone en él investigar el contenido doctrinal de la constitución *Dei Filius* a base de toda la documentación existente, incluidos los votos entonces inéditos de Franzelin y Pecci, que constituyen la base y el punto de partida de la referida constitución. Se trata de un estudio análogo al de Betti sobre la constitución *Pastor aeternus*, aunque realizado con método diferente.

Con su maestro Kasper, el autor cree que la investigación del Vaticano I está todavía en sus comienzos (p. 11). El último comentario extenso de la constitución *Dei Filius* apareció en 1895, cuando aún no se habían editado las actas de los debates en la colección de Mansi (1923-27). A partir de esta fecha, se han estudiado varios puntos particulares, pero no se ha intentado un comentario extenso y profundo a toda la constitución. Pottmeyer se propone colmar esta laguna, cuidando no sólo de determinar el contenido

<sup>2</sup> H. Ott, *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar*, Begegnung Bd. 4 (Basel 1963) 104 pp. Se trata de un simple comentario al texto de las dos constituciones dogmáticas, que toma de Denzinger en versión alemana. La obra apareció también en holandés con el título *De Leer van het eerste Vaticaans Concilie. Een evangelisch Commentar* (Nijkerk 1964).

<sup>3</sup> H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben "Dei Filius" des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der Vorbereitenden Kommission* (Freiburg 1968) 517-105 pp.

y el alcance de las declaraciones conciliares, sino de relacionarlas con los problemas actuales, los cuales recogen de nuevo de una manera sorprendente la problemática del siglo XIX, que quedó sin solucionar (p. 16). Pero no completamente: se abstiene de analizar los párrafos relativos a las fuentes de la revelación, la interpretación de la S. E. y el magisterio de la Iglesia, porque se apartan del tema central de la constitución y pertenecen a otro campo teológico<sup>4</sup>.

La obra se articula en siete capítulos: los tres primeros vienen a ser una introducción a la constitución *Dei Filius* y los cuatro últimos, un comentario a cada uno de los capítulos de la misma. Como la historia del concilio es conocida, el autor se limita a los datos históricos indispensables para la inteligencia del texto mismo. Además se esfuerza por destacar los desarrollos histórico-eclesíasticos e intelectuales, así como los presupuestos teológicos que aparecen importantes para el entendimiento de la constitución (p. 15).

En el capítulo inicial sobre el puesto de la constitución en la historia, presenta el Vaticano I como el punto culminante de la restauración eclesíástica del siglo XIX. Realmente lo fue, pero aquí la restauración no se ve por ninguna parte. Lo único que se ve, es la actitud condenatoria del magisterio respecto de las corrientes intelectuales que configuraron el rostro del siglo XIX. La impresión que deja, es muy negativa. Después expone cómo veían el "mundo moderno" la curia romana, los obispos consultados en 1865, los padres del concilio y los documentos conciliares. Finalmente, analiza la historia del origen de la constitución *Dei Filius*. El carácter y el contenido de la misma son el resultado de decisiones tomadas antes de la apertura del concilio. Los padres aportaron correcciones sólo en pocos pasajes.

En el capítulo II trata de determinar el objetivo que el concilio se propuso en la composición de la constitución. Por las actas consta que la asamblea consideró como misión suya oponerse a la pretensión de una autonomía absoluta de la razón, en cuanto que ésta niega la posibilidad de una revelación sobrenatural o al menos pone en peligro la trascendencia de la revelación. La doctrina de lo sobrenatural desempeña un papel clave en el concilio.

De él se ocupa en la primera parte del capítulo III, exponiendo sus antecedentes teológicos y dogmáticos, así como el concepto de natural y sobrenatural en los teólogos del concilio. En la segunda parte del mismo capítulo examina la estructura de la constitución, descubriendo sorprendentes analogías con la división tripartita de la Apologética: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* y *demonstratio catholica*.

Con el capítulo IV entra en el núcleo esencial del libro, en el análisis de la constitución capítulo por capítulo, y párrafo por párrafo. El procedimiento que sigue es uniforme. Primero presenta en latín y alemán los pasajes

<sup>4</sup> Posteriormente el mismo autor ha abordado algunos de esos problemas en su artículo 'Die historisch-kritische Methode und die Erklärung zur Schriftauslegung in der dogmatischen Konstitution Dei Filius des I. Vatikanums', *Annuari. Hist. Conc.* 2 (1970) 87-111.

que se propone comentar. Después procura precisar con la mayor exactitud el error que el concilio quiso proscribir, "ya que él determina el aspecto formal bajo el cual el concilio presenta la doctrina católica" (p. 15). Viene luego la historia del texto y, finalmente, el comentario del mismo. Este método se presta a repeticiones, pero permite un análisis exhaustivo del documento conciliar y una captación perfecta de su contenido.

En contra de una opinión muy extendida, el autor estima que la constitución *Dei Filius* no puede considerarse como producto de una actitud puramente defensiva frente al mundo moderno. Al contrario, contiene varios elementos positivos sobre el valor de la razón humana, las ciencias y el progreso; pero sus tendencias aperturistas no encontraron un clima propicio a su desarrollo.

Varias veces destaca la importancia del problema de la libertad de la ciencia en el siglo XIX (pp. 394, 398). "El problema de la libertad de la ciencia y de las relaciones entre la investigación científica y la autoridad doctrinal de la Iglesia es uno de los problemas más característicos del catolicismo del siglo XIX" (p. 398). Los teólogos de la comisión preparatoria no lo plantearon en toda su extensión ni le prestaron la debida importancia. La batalla por la libertad de la ciencia se libró en el concilio. Tomaron parte en ella unos pocos padres, distinguiéndose sobre todo el arzobispo Dubreil y el obispo Ginoulhiac. Por lo que toca a la constitución *De fide catholica*, en ninguna otra cuestión se manifestó una divergencia tan profunda entre los padres del concilio y los teólogos de la comisión teológica preparatoria, que condujo a cambios decisivos en los textos en el sentido de una mayor apertura <sup>5</sup>.

En el apéndice reproduce fotomecánicamente los votos de Franzelin y Pecci, y el esquema I de la constitución *Dei Filius* elaborado por Franzelin. La bibliografía manejada por el autor es casi exclusivamente alemana. El único nombre español que cita es J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudios históricos desde Santo Tomás hasta Cayetano* (Madrid 1952) y el artículo del mismo autor, 'Natura pura', en *LThK*, 2.<sup>a</sup> ed. VII 809. Desconoce los trabajos de Gómez-Heras y de Barón <sup>6</sup>. La obra será de consulta imprescindible para todo lo referente a la primera de las constituciones dogmáticas aprobadas por el concilio Vaticano I.

Según A. Vanneste <sup>7</sup>, "Vaticano I inaugura un nuevo período en la historia de los concilios. Por primera vez el problema de Dios era formalmente inscrito en el orden del día". Expone a grandes rasgos los errores de los no católicos a partir de Kant y de los católicos sobre Dios, y la respuesta del Vaticano I por medio de la constitución *Dei Filius*. Ella, en muchos aspectos, no era más que una simple reafirmación de la fe tradicional. Al que estaba al tanto de las discusiones filosóficas y teológicas,

<sup>5</sup> El autor se ha enfrentado nuevamente con el tema en su artículo 'Kirchliche Lehrautorität und Wissenschaft, ein Gegensatz?', *Münchener Theol. Zeitschrift* 20 (1969) 85-103.

<sup>6</sup> Se citarán en las notas 18 y 19.

<sup>7</sup> A. Vanneste, 'Le problème de Dieu de Vatican I à Vatican II', *Revue du Clergé Africain* 22 (1967) 234-51.

pudo incluso parecer decepcionante. El concilio, sin embargo, tuvo el mérito de comprender la necesidad de una toma de posición doctrinal aun cuando se habría deseado una respuesta más directa a las dificultades suscitadas por las filosofías nuevas. Pero el estado de la teología católica en el siglo XIX era tal, que la Iglesia del Vaticano I se hallaba reducida a la defensiva (p. 240). El resto del artículo se ocupa de la evolución posterior y sobre todo del Vaticano II.

Desde hace un siglo —nos dice el padre Mario Serra, S. I.<sup>8</sup>—, el magisterio infalible de la Iglesia va desarrollando progresivamente su enseñanza sobre la capacidad natural de nuestra razón para conocer a Dios. La primera intervención se remonta al año 1834. Desde entonces, entre los numerosos documentos emitidos, se llevan la palma los del Vaticano I, a los cuales los anteriores sirven de preparación y los posteriores, de interpretación. El concilio condenó como herético no sólo el ateísmo especulativo, sino también el tradicionalismo rígido. Al mismo tiempo rechazó, aunque no como herejía, el tradicionalismo mitigado.

El padre Luigi Ciappi, O. P.<sup>9</sup>, subraya que el concilio Vaticano I fue el primero de los concilios en condenar solemnemente el ateísmo positivo, pero no se pronunció sobre el ateísmo negativo, es decir, de aquellos que ignoran al verdadero Dios o dudan de su existencia. ¿Existe la libertad de conciencia de profesar el ateísmo positivo? El Vaticano I negó sin más esta libertad, condenando también los sistemas que la propugnan: el materialismo y el panteísmo. No se dan por tanto ateos positivos y de buena fe, ni por esto se les puede reconocer el derecho natural de profesar y propagar su presunto ateísmo científico o doctrinal; tanto menos el derecho o la libertad de conciencia de rechazar, en nombre del propio ateísmo, toda forma de religión y especialmente la católica. El Vaticano I excluyó sin más la buena fe de los ateos materialistas.

Una de las cuestiones más debatidas en los últimos tiempos es la de la Tradición. Algunos teólogos católicos, movidos por preocupaciones ecuménicas, sostienen que, según el concilio de Trento, la Escritura contiene toda la revelación y que la Tradición tiene sólo una función interpretativa y declarativa de la S. E. Con otras palabras: la Escritura y la Tradición no son dos fuentes distintas de la revelación, sino dos modos de conocimiento

<sup>8</sup> M. Serra, 'Il magistero della Chiesa sulla cognizione naturale dell'essistenza di Dio', *La Civiltà Cattolica* ann 111<sup>o</sup> (1960) 1, pp. 33-47; C. Fabro, 'La conoscenza di Dio nel concilio Vaticano I', *Divinitas* 5 (1961) 375-410, estudia el problema de la posibilidad del conocimiento de Dios formulado en el canon 1 del cap. II, *De revelatione*, cuyo sentido exacto analiza a la luz de las actas del concilio. Después se entrega a disquisiciones filosóficas sobre la defensa del principio de causalidad y, finalmente, trata del ateísmo moderno en el concilio Vaticano I. Puede sorprender que el concilio, a juzgar por los textos de los esquemas y de las discusiones, no haya hecho objeto de una disposición particular el error capital, el *ateísmo*, que sólo es nombrado de paso. "Se puede afirmar que el problema del ateísmo preocupó a los padres más en sus formas implícitas que en la directa crudeza de abierta negación. El ateísmo daba la impresión de una aberración situada en los confines de la racionalidad".

<sup>9</sup> L. Ciappi, 'Ateísmo e libertà di coscienza alla luce del concilio Vaticano I', *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia. Acta VI Congressus Thomistici Internationalis* (Roma 1966) II, 110-16.

de la misma e idéntica revelación. En cambio otros teólogos sostienen que la divina revelación está contenida parte en la Escritura y parte en la Tradición no escrita; una y otra son dos fuentes incompletas de la revelación, porque ninguna la contiene entera, ni siquiera oscuramente.

La primera opinión fue defendida por Walter Kasper<sup>10</sup>, autor de un largo trabajo sobre la doctrina de la Tradición en la escuela romana: Perrone, Passaglia y Schrader. Después de exponer el pensamiento de cada uno de los tres teólogos, dedica 21 páginas al tema: "Escritura, Tradición e Iglesia según el Vaticano I" (pp. 402-33). Tras el análisis de la elaboración del decreto contra los errores derivados del racionalismo, cree poder concluir que canon escriturístico y Tradición son dos realidades relacionadas mutuamente. En ambas está contenida la única palabra de Dios de distinta manera. Detrás de las formulaciones del concilio, está la doctrina sobre la Tradición de Franzelin, según el cual entre Escritura y Tradición no existe diferencia de contenido, sino modal. En ninguna parte se habla de verdades de fe no contenidas en la Escritura. La Tradición es esencialmente tradición de la Escritura.

La opinión del jesuita Daniel Iturrioz<sup>11</sup> es diametralmente opuesta. Comienza por espigar los testimonios de las figuras más destacadas de la teología que ambientó el concilio Vaticano I (Möhler, Kleutgen, Hettinger, Schwetz, Schrader, Dechamps, Schoupe, Puig y Xarrié, Munguía, Bouvier, Charmes, Wiseman, Murray, Perrone y Franzelin). Después recoge el sentir y la fe de la Iglesia tal como se manifestó en los concilios plenarios y provinciales celebrados desde principios del siglo XIX hasta el Vaticano I. Luego estudia el sentido que tienen las cláusulas de la constitución *De fide catholica* relativas a la Tradición. Para ello analiza la constitución a través de las tres fases que recorrió hasta su forma definitiva, concluyendo "que entra en el sentido de la doctrina definida del Vaticano, que la Tradición implica doctrina no contenida en la Sagrada Escritura" (p. 356). Por último, estudia el problema de la Tradición en la teología postconciliar durante las tres décadas restantes del siglo XIX (en 13 teólogos). La conclusión a que llega es que "le parece que hay que establecer por vía dogmática, que la Iglesia reconoce la Tradición como vehículo de verdades no contenidas en la Escritura. No queda aclarado el ámbito hasta donde se extiende este campo doctrinal privativo de la Tradición (pp. 376-77).

El horizonte en que se mueve el franciscano Umberto Betti<sup>12</sup> es más reducido. Examina las vicisitudes del texto del capítulo II de la constitución dogmática *Dei Filius* y otras alusiones esparcidas en distintos lugares, pero su conclusión es idéntica.

<sup>10</sup> W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule*, Die Ueberlieferung in der neueren Theologie V (Freiburg 1962) XVI-447 pp.; E. Díaz A., 'La doctrina sobre la Tradición según el cardenal J. B. Franzelin', *Ecclesiastica Xaveriana* (Bogotá) 19 (1969) n.º 2, pp. 3-45.

<sup>11</sup> D. Iturrioz, 'Tradición y revelación en el concilio Vaticano y su época', *Estudios Eclesiást.* 37 (1962) 171-217, 343-77.

<sup>12</sup> U. Betti, 'La Tradizione è una fonte di rivelazione?', *Antoniano* 38 (1963) 31-49.

Simultáneamente su compañero de hábito Alexander Kerrigan<sup>13</sup>, empujó una obra de más altos vuelos sobre la Escritura y la Tradición, cuyo capítulo *Doctrina concilii Vaticani I de "Sine scripto traditionibus"* ha merecido los honores de la reimpresión al frente de la obra *De doctrina concilii Vaticani I* (pp. 3-26), publicada como homenaje a aquella asamblea en su primer centenario, que es la que citamos. El Vaticano I se ocupó poco de la Tradición, porque, después del concilio Tridentino, no surgió ningún error nuevo sobre la materia (p. 3). Aun cuando el tema en cuestión había sido tratado recientemente, el autor lo somete a nuevo examen a la luz de ciertos documentos inéditos siguiendo este plan: primero analiza la doctrina del concilio sobre la Tradición tal como fue elaborada en la fase preparatoria; después, en los debates conciliares y, por fin, en la constitución *Dei Filius*.

Distribuye sus conclusiones en dos series. I. *Concilium Vaticanum I sequentia tanquam "doctrinam Ecclesiae Catholicae veram et genuinam" proponit: 1. Supernaturalis revelatio tum in verbo Dei scripto, tum in verbo Dei tradito continetur. 2. Verbum Dei scriptum et verbum Dei traditum inter se re vera distinguuntur... 3. Character inspiratus, proinde canonicus, librorum sacrorum eorumque integritas nobis Traditione divino-apostolica innotescunt... II. Ex actis constat, Concilium haec doctrinae capita quoque tenere, etiamsi de iis in Constitutionibus dogmaticis mentio expressa non sit facta: 1. Scriptura et Traditio sunt veri fontes revelationis. 2. Character inspiratus, proindeque canonicus, librorum sacrorum eorumque integritas, nobis sola Traditione innotescunt. 3. Dantur non solum Traditiones inhaesivae et exegeticae, sed etiam Traditiones constitutivae. 4. Traditio, quippe quia est divina, cum historia confundi non debet.*

Döllinger deformó el concepto de Tradición para impedir la definición de la infalibilidad pontificia en el Vaticano I<sup>14</sup>.

Este concilio condenó la teoría de Haneberg sobre la inspiración subsiguiente. Algunos temieron que al mismo tiempo fueran condenados aquellos que él presentaba como sus inspiradores, los jesuitas de Lovaina, especialmente Lessius. Pero la concepción de Haneberg era bastante diferente. Por eso Gasser declaró que la intención del concilio no era incluir en la condenación al jesuita de Lovaina. Al contrario, merecía elogios por haber reaccionado contra la teoría entonces corriente de la *dictatio verbalis*<sup>15</sup>.

Una frase del Tridentino sobre la interpretación de la S. E., repetida por el Vaticano I, ha dado pie a Hans Kümmeringer<sup>16</sup> para un estudio muy trabajado, aunque no exento de algún punto discutible. Era un tema

<sup>13</sup> A. Kerrigan, *De Scriptura et Traditione* (Roma 1963).

<sup>14</sup> J. Speigl, *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers*, Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd. 5 (Essen 1964) XXI-172 pp.

<sup>15</sup> H. Holstein, 'Lessius a-t-il été condamné au concile du Vatican?', *Recherches de Science Relig.* 49 (1961) 219-26.

<sup>16</sup> H. Kümmeringer, 'Es ist Sache der Kirche, "iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum". Zum Verständnis dieses Satzes auf den Tridentinum und Vatikanum', *Theol. Quartalschrift* 149 (1969) 282-96.

que no se había estudiado en serio. "Los decretos de ambos concilios son considerados como los lugares clásicos para la fundamentación de la pretensión del magisterio eclesiástico, de que a él le toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas".

El decreto sobre la interpretación de la S. E. fue promulgado en la sesión IV (8 abril 1546) (D 785-6). El texto forma parte de un decreto de reforma y no de una constitución dogmática, como en el Vaticano I. Se trata de abolir abusos en el uso de la S. E. El cardenal Pacheco, al frente de un nutrido grupo de padres, pide que sólo se permita interpretar la S. E. a los *doctores et magistri* y se prohíba expresamente a los demás clérigos y a todos los laicos; pero el concilio al fin no puso limitación alguna ni prohibió a los laicos comentar la S. E. Se era consciente de que el Espíritu Santo no se deja monopolizar ni por la jerarquía ni por la teología. Pero ¿qué se entiende por el sentido *quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*? Toda la tradición teológica reconocida en la Iglesia: definiciones de concilios, declaraciones de los santos Padres, de los doctores y de otros teólogos. Se trata de una norma objetiva y no formal.

De los debates conciliares resulta claro quién es el sujeto de *iudicare*: son los obispos. No que toque a ellos ahora la interpretación misma, sino decidir si una interpretación se ajusta a la norma establecida. Las tentativas de robustecer la autoridad central romana fueron rechazadas rotundamente.

En Trento, como en el Vaticano I, la norma de interpretación está limitada a las *res fidei et morum*, frase que significaría: Por lo que toca a las formulaciones dogmáticas y a la antigua ordenación del culto divino, nadie puede interpretar la S. E. contra el sentido defendido siempre en la Iglesia.

En la teología polémica postridentina la Escritura y la Tradición se convierten en dos fuentes materiales que están una junto a otra. La Tradición es subordinada de una manera creciente al magisterio. Se verifica un desplazamiento de la Tradición objetiva a la activa. La teología se caracteriza por la acentuación del principio de autoridad, es decir, del principio formal o del *principium quo*, sobre todo a mediados del siglo XIX. El Vaticano I quiere levantar una muralla de protección contra la penetración de los métodos y de las exigencias de la ciencia moderna en teología. De acuerdo con la reacción de la Iglesia en otros dominios, responde acentuando la autoridad. La formulación negativa del Tridentino (*nemo... contra eum sensum... interpretari audeat*) es expresada positivamente (*is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit...*) y es inserta en una constitución dogmática, no ya meramente disciplinar, que se dirige a los hombres de ciencia católicos y a los teólogos. La diferencia con lo que quiso decir el Tridentino, está a la mano. Según el decreto de Trento, la Tradición objetiva y el consentimiento de los Padres son la norma inmediata para la interpretación. Pero la interpretación no es primariamente asunto del magisterio, sino que compete a todos, especialmente a los *doctores et magistri*. El magisterio vigila para que la interpretación no contradiga a la norma indicada. Este es el sentido de *iudicare*. Al magisterio corresponde una función arbitral y apenas piensa en la interpretación explícita y obligatoria

dogmáticamente de pasajes bíblicos, ya que los concilios, que suministran la regla decisiva, apenas han pronunciado un juicio expreso sobre la inteligencia de pasajes escriturísticos, contentándose con formular verdades centrales de fe. En cambio el Vaticano I da al *iudicare* el peso de una decisión dogmática. Y a la verdad esto vale no sólo cuando el magisterio se expresa explícitamente sobre el sentido de un pasaje bíblico, lo cual antes apenas había sucedido. Basta que una declaración dogmática se apoye en un pasaje escriturístico; con eso su sentido queda establecido dogmáticamente de una manera obligatoria, y la declaración dogmática es la norma positiva para cada ulterior interpretación.

La diferencia entre ambos decretos se puede expresar también así: Según el Tridentino, es tarea del magisterio juzgar si una interpretación no contradice al *sensus Ecclesiae*; el Vaticano considera como tarea del magisterio (central) decidir cómo hay que interpretar la Escritura y cada uno de los pasajes.

Un interesante cambio de significación puede observarse también respecto al *res fidei et morum*. Ahora las *mores* son entendidas éticamente, no ya las *ceremonialia* (Lejay). El sentido sería: Siempre que la Escritura habla de cosas religiosas, la interpretación cae bajo la norma establecida. La consecuencia del decreto vaticano así entendido sería (y lo fue incluso largo tiempo) una exégesis bíblica "dogmática", quedando confinada a un campo marginal tan inarriesgado como infecundo.

En este trabajo hay un punto que necesita una mayor profundización. Es el sentido de la frase *res fidei et morum*. Al tratar de la constitución *Pastor aeternus*, daremos cuenta de las publicaciones sobre el particular, que el autor no ha tenido en cuenta.

Tanto el concilio de Trento como el Vaticano I hablan de la necesidad de la fe. ¿De qué fe se trata, de la fe actual o de la fe habitual? El concilio de Trento parece referirse al acto de la fe, según muchos autores. Por el contrario, el Vaticano I, que copia literalmente al Tridentino, se refiere a la virtud de la fe. El C.T. parece que habla de la fe que precede o dispone a la justificación; el C.V. trata de la fe que se infunde en la justificación. ¿Existe en realidad esta diferencia? ¿No se puede dar el mismo sentido al texto de ambos concilios?

Este es el problema que examina el padre corazonista Domiciano Fernández<sup>17</sup>. He aquí sus conclusiones: "Nosotros no encontramos divergencias entre el concilio Vaticano y el de Trento". Cuando hablan de la necesidad de la fe para la justificación, ambos concilios se refieren a la virtud infusa de la fe, no al acto de la fe. Ambos concilios emplean las mismas expresiones, con el mismo sentido. Al tratar de la fe que es el comienzo de la salvación, el concilio Vaticano piensa en la virtud sobrenatural de la fe. El Tridentino no intentó precisar tanto. Quiso hacer resaltar el papel

<sup>17</sup> D. Fernández, 'Necesidad de la fe para la justificación según los concilios Tridentino y Vaticano', *XIX Semana Española de Teología* (Madrid 1962) 43-78. Sobre el concepto de fe en el Vaticano véase el trabajo del protestante U. Gerber, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart* (Gütersloh 1966).

decisivo de la fe en todo el proceso de la justificación: en la preparación, en la misma justificación y en su crecimiento. Por eso procuró dar a la redacción de este capítulo la máxima universalidad.

La doctrina del concilio Vaticano I sobre los motivos de credibilidad y la racionalidad de la fe ha sido interpretada de modos diversos. Una de esas interpretaciones es la de la llamada "apologética científica", que floreció en la segunda mitad del siglo XIX. Tendía a adoptar el modo de conocer propio de las ciencias naturales. Creía que si el acto de fe sobrenatural es razonable, lo es porque en él la razón actúa de modo semejante a como actúa en las ciencias naturales. Concebía a la razón como una potencia de conocimiento neutral, puramente objetiva, que tiende a eliminar lo subjetivo como una impureza; su asentimiento a la verdad tendía a concebirse como necesario. Por eso no admitía una razón que bajo el influjo de la gracia estuviese elevada sobrenaturalmente, como un modo de conocer distinto del natural. Según esta apologética, el acto de fe es razonable, porque la razón natural conoce los motivos de credibilidad y en primer lugar el milagro con ese tipo de conocimiento científico.

Esta interpretación ¿es correcta? Para aportar alguna luz a la doctrina del Vaticano I, el jesuita Enrique Barón<sup>18</sup> estudia el esquema preparado por el padre Juan Bautista Franzelin. Este esquema fue criticado severamente, pero su sustancia pasó al texto definitivo. Por eso es de gran importancia para la interpretación de la constitución *Dei Filius*. El autor lo somete a un riguroso análisis y concluye que la tendencia de la "apologética científica" no es la del esquema de Franzelin ni la del texto definitivo del concilio.

La Comisión teológica preparatoria juzgó un deber y una necesidad que el concilio adoptase una postura oficial sobre el problema del conocer religioso. El Dr. Gómez-Heras<sup>19</sup> estima que la contribución de Franzelin a este trabajo fue determinante. "A él fue confiado el estudio de la cuestión en máxima parte y la redacción total del proyecto de constitución. Era por tanto razonable preguntarse si las fórmulas de la constitución *Dei Filius* no procederían de los escritos teológicos de él. A la clarificación del problema han contribuido decisivamente los documentos inéditos conservados en el Archivo Secreto Vaticano... Determinar, pues, la dependencia existente entre el primer proyecto de constitución dogmática propuesto a los

<sup>18</sup> E. Barón, *La racionalidad de la fe en el concilio Vaticano I. Esquema de Franzelin* (Granada 1966) 39 pp. La llamada "vía empírica" ha suscitado una literatura más copiosa: T. Tseng, *De "Via empírica" a concilio Vaticano proposita* (Roma 1960); R. Lukaszuk, 'Via notarum czy via empírica w orzeczeniu soboru Watykańskiego I' ('Via notarum ou via empírica dans la décision du Vatican I'), *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (Annales de Théologie et de Droit Canon.) (Lublin) 11 (1964) 2, pp. 81-98; G. Cianfrocca, *La "via empírica" nella ecclesiologia apologetica del concilio Vaticano I a noi* (Roma 1963); Santi Pesce, *La Chiesa Cattolica perenne motivo di credibilità* (Torino 1960).

<sup>19</sup> J. M. G. Gómez-Heras, 'La constitución "Dei Filius" y la teología del cardenal J. B. Franzelin. Estudio comparado a la luz de los votos inéditos conservados en el Archivo Secreto Vaticano', *Rev. esp. de Teología* 23 (1963) 137-90, 451-87; 25 (1965) 79-114; 27 (1967) 375-97.

padres conciliares y los escritos de Franzelin, es el objeto de nuestro estudio" (p. 138).

Para ello ha utilizado los siguientes *tractatus* prevaticanos de Franzelin, unos litografiados, otros impresos: *De Deo uno*; *De Deo Trino*; *De divina Traditione et Scriptura*. Como era de prever de antemano, existe una mutua dependencia, literal y conceptual, entre el voto inicial *De erroribus nonnullis* (del que publica largos pasajes), presentado ante la Comisión teológica preparatoria, y los manuales de Franzelin. "Páginas enteras de las doctrinas propuestas en tales manuales contra el Tradicionalismo y Gunterianismo y, en menor escala, contra el Ontologismo y Hermesianismo, han sido transcritas *ad pedem litterae* en el *De erroribus nonnullis*, que sirvió de base a los capítulos del proyecto de constitución. Igualmente páginas enteras del *De erroribus nonnullis*, en especial las relativas al Liberalismo intelectual, han sido incluidas por Franzelin en la edición impresa de sus manuales. La interdependencia es por tanto manifiesta" (p. 395).

En cuanto a precisar en qué medida la teología de Franzelin pasó a la redacción final de la constitución *De fide catholica*, el autor resuelve el problema por vía de autoridad, por el testimonio de la Diputación de la Fe y de su portavoz, Simor, los cuales aseguraron que el esquema reformado por Kleutgen era idéntico en cuanto a la sustancia con el esquema primitivo. Como no existen diferencias sustanciales entre el texto de la constitución promulgada y el esquema reformado, queda confirmada la continuidad sustancial entre el *Decretum de doctrina catholica* y la constitución *Dei Filius* y por lo mismo la dependencia doctrinal de la misma del pensamiento teológico de Franzelin (pp. 395-6). La influencia de Franzelin fue decisiva en desvelar la conciencia de los padres del Vaticano sobre una serie de doctrinas necesarias para conservar el depósito revelado. El formuló la doctrina necesaria que convenía oponer a los errores derivados del racionalismo y él eligió los errores que expresamente serían condenados. "Con ello, una vez más, aparece a las claras el influjo del cardenal Franzelin en la composición de la constitución" (pp. 396-7).

El mismo autor ha consagrado un capítulo de su tesis doctoral, presentada en el *Angelicum* de Roma, a los dos primeros párrafos del capítulo IV de la referida constitución, relativos a la doctrina católica sobre los misterios<sup>30</sup>. Expone ante todo el *iter* que siguió este capítulo IV a partir del voto de Franzelin y analiza detenidamente el contenido de cada una de las redacciones por que pasó el texto *De mysteriis*, con el fin de captar la mente del concilio. Los teólogos y padres del concilio se propusieron proscribir el semirracionalismo de la escuela de Günther y de Frohschammer, que "terminaba por desvirtuar la revelación al reducir su

<sup>30</sup> El mismo, '*Sapientia in mysterio*. El misterio de la fe y su inteligencia racional según el Vaticano I', *Burgense* 10 (1969) 111-73. De este artículo ha hecho una tirada aparte con el título *El problema fe-razón en el concilio Vaticano I* (Burgos 1969) XX-68 pp. Lleva añadidos unos índices y una bibliografía. Otro capítulo de su tesis doctoral ha aparecido posteriormente: '*Iusta scientiae libertas*. La antítesis "Libertad de la ciencia - autoridad de la fe" en la constitución *Dei Filius* del Vaticano I', *Scripta Theologica* (Pamplona) 2 (1970) 61-118.

contenido a material manipulable por la filosofía. Las verdades de fe, incluso los misterios, no trascendían las posibilidades intelectivas de la razón y, consiguientemente, toda verdad natural o revelada caía bajo el dominio de la filosofía" (p. 112).

"En oposición directa a los principios formales de la gnoseología racionalista... y de la semirracionalista..., el Vaticano I afirma la duplicidad de órdenes de conocimiento: *ex parte principii*, razón natural - fe divina, y *ex parte objecti*, verdades cognoscibles por la razón natural - misterios revelados por Dios". Estos superan la capacidad intelectual de la razón; pero, una vez revelados, pueden ser conocidos de alguna manera, sin dejar por eso de permanecer envueltos en la penumbra.

Anteriormente el jesuita Georges Paradis<sup>21</sup> se había propuesto investigar sobre todo la génesis del capítulo IV de la constitución *Dei Filius*. En el primero de los tres artículos reconstruye la historia del esquema presinodal, que duró cerca de dos años, desde fines de septiembre de 1867 hasta octubre de 1869. "El trabajo fue conducido con método y continuidad". Después estudia el esquema presinodal en función de las notas adjuntas al texto y de los debates de la comisión teológica. Analiza el esquema en su conjunto y hace ver cómo se llegó a la formación del capítulo IV, tal como fue presentado al concilio.

Se le dispensó una acogida tan desfavorable, que fue preciso refundirlo completamente, como expone el autor en su segundo artículo. La discusión se abrió el 28 septiembre 1869. Al principio, algunos padres no captaron todo el alcance y el fin del esquema, pero luego lo estudiaron a fondo e hicieron observaciones atinadas, sobre todo cuando el esquema reformado volvió dos meses más tarde ante la congregación general. La refundición del esquema presinodal, que el autor sigue paso a paso, manifiesta ante todo un cuidado de fidelidad a la sustancia doctrinal expuesta en el texto y en las anotaciones del proyecto presinodal y, por otra parte, un esfuerzo cada vez mayor hacia una explicitación positiva de la doctrina de la fe en lo que concierne al valor y al puesto de la razón. "El cuidado aportado en la redacción para evitar toda apariencia de concesión, da al texto del 14 de marzo una plenitud y un equilibrio tales, que bastará poca cosa para que el texto definitivo de la constitución reciba su forma perfecta".

En el último artículo el autor somete a un minucioso análisis todas las mejoras y modificaciones introducidas en el texto, así como las enmiendas rechazadas. El esfuerzo desplegado por el autor para trazar la historia de la elaboración del capítulo IV de la constitución *Dei Filius*, ha sido extraordinario; pero, cuando llega la hora de sacar las conclusiones doctrinales de su investigación, se contenta con subrayar las articulaciones, es decir, con darnos en dieciocho líneas las ideas principales del texto promulgado, tal

<sup>21</sup> G. Paradis, 'Foi et raison au premier concile du Vatican', *Bulletin de litterature ecclési.* 63 (1962) 200-26, 268-92; 64 (1963) 9-25. Sobre el problema del progreso dogmático, que Paradis plantea al final de su artículo, cf. M. McGrath, *The Vatican Council's teaching on the evolution of Dogma* (Roma 1960); J. M. G. Gómez-Heras, 'Presencia de la fe y del magisterio en la inteligencia y progreso del dogma según el Vaticano I', *XXVIII Semana Esp. de Teología* (Madrid 1968).

como se halla en Denzinger (n. 1795-800). Y, como si estas conclusiones le pareciesen pobres, se entrega, para terminar, a unas reflexiones sobre el concepto de progreso dogmático según el Vaticano I.

Utilizando un procedimiento parecido, aunque haciendo más teología, André Alsteens<sup>22</sup> se limita a una exposición sistemática del problema de la situación de la ciencia ante la fe, que atrajo seriamente la atención de los padres. A tal fin analiza la génesis del texto conciliar desde su primera redacción hasta las últimas discusiones, nota los errores aludidos y su contexto doctrinal, las enmiendas aceptadas o rechazadas, así como las intenciones de los autores del esquema y de los padres. El concilio tuvo a la vista los errores de Günther y sobre todo los de Frochshammer, quien reclamaba una libertad científica radical y entera; pero los errores tradicionalistas y fideístas no estuvieron ausentes de la perspectiva de los padres. En último término, la doctrina del concilio Vaticano sobre las relaciones entre la ciencia y la fe mira a poner el acento sobre el carácter transcendental e infalible del dato revelado cara a la razón y a la ciencia, pero vela al mismo tiempo por salvaguardar los derechos legítimos de la una y de la otra en sus relaciones con la fe.

La constitución *Dei Filius* afirma la existencia de un magisterio ordinario infalible poseído por la Iglesia docente dispersa. Muchos teólogos trasponen esta prerrogativa a los documentos doctrinales que emanan del soberano pontífice solo. Esta trasposición ¿es legítima? Los padres del Vaticano I ¿han tenido presente la idea misma de un magisterio ordinario infalible del papa solo? El capítulo III de la constitución *Dei Filius* contiene un pasaje que a primera vista parece que sí: *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae .. ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.*

Tras un meticuloso estudio de la génesis de este pasaje a través de los diferentes esquemas y de las discusiones preparatorias, de las fórmulas y textos emparentados, Marc Caudron<sup>23</sup> cree poder concluir que el magisterio ordinario, en el pensamiento de los padres del Vaticano I, es el de la Iglesia universal dispersa. El papa participa en el magisterio ordinario, porque él ocupa un lugar privilegiado y primordial en el episcopado disperso, pero no ejerce el magisterio ordinario de que habla el concilio, sino en cuanto enseña unido a los obispos de esta Iglesia dispersa y no a título de representante de la Iglesia "reunida", lo que quedó fuera de discusión por los padres. En lo que concierne a la infalibilidad en particular, el sentido dado por los padres a las dos formas de enseñar es tal, que parece excluir en su intención el ejercicio por el papa de un magisterio ordinario infalible que le sería personal.

Así, pues, ni la constitución *Dei Filius* ni la constitución *Pastor aeternus* mencionan el magisterio pontificio ordinario. ¿Cómo interpretar tal silen-

<sup>22</sup> A. Alsteens, 'Science et foi dans le chapitre IV de la Constitution Dei Filius au concile du Vatican', *Ephem. Theol. Lovanienses* 38 (1962) 461-503.

<sup>23</sup> M. Caudron, 'Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'auprès la constitution Dei Filius', *Ibidem* 36 (1960) 393-431.

cio? ¿Como una exclusión o como el indicio de una "tranquila posesión"? La respuesta sólo puede venir del estudio de los debates conciliares, en que los padres tuvieron ocasión de expresar su pensamiento. Es la tarea que emprende Fr. Paul Nau<sup>24</sup>, monje de Solesmes con una sutileza que desconcierta y no convence. A menudo arremete contra Caudron y parece que se va a alinear "entre los teólogos, cada vez más numerosos, que defienden la infalibilidad de un magisterio pontificio ordinario" (p. 342), pero al final se expresa así: "¿Infalibilidad del magisterio ordinario? Plantear en estos términos la cuestión es por tanto introducir una problemática extraña al primer Vaticano y que los padres han reservado al juicio solemne... Para hablar formalmente habría que decir, no infalibilidad, sino *fidelidad*... Pero fidelidad garantizada por el carisma, como la infalibilidad del juicio solemne" (pp. 396-7).

### B) *La constitución 'Pastor aeternus'*

#### 1. *El primado pontificio*

El único estudio científico de conjunto sobre la constitución dogmática *Pastor aeternus*, publicado en el decenio 1960-69, se debe al franciscano Umberto Betti<sup>25</sup>. La base fundamental de su trabajo son las actas editadas en la colección de Mansi y en la *Lacensis*; pero, además, consultó los diarios de Arrigoni y de Bilio, presidente del concilio. Asimismo tuvo acceso a los trabajos de la Comisión teológica preparatoria, no reproducidos en las colecciones anteriores. El padre Betti creyó necesario comenzar *ab ovo*, desde la convocación, pasando por su preparación y continuando por su organización, pero esta prehistoria no reconstruye adecuadamente el clima en que se incubó el concilio. Así sobre el estado de la cuestión de la infalibilidad antes de la apertura de la asamblea se encuentra alguna alusión, pero no un estudio serio. Tampoco expone la constitución en la perspectiva de la eclesiología. En este aspecto el trabajo del padre Fidelis Van der Horst es infinitamente superior. Se ve que el autor es teólogo, pero no historiador. Desde un principio emite este juicio, que indica la orientación de la obra: el concilio "tuvo una minuciosa preparación y organización, *que pueden servir de modelo*" (p. 3).

El volumen consta de tres partes: dos históricas y una doctrinal. En las dos primeras expone la génesis y evolución de los textos hasta su cristalización definitiva. Es un trabajo exhaustivo, que abarca la mayor parte

<sup>24</sup> P. Nau, 'Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican', *Revue Thomiste* 62 (1962) 341-97. El término "magisterio ordinario" es de origen bastante reciente, ya que hizo su aparición por primera vez en un documento oficial con Pío IX en la epístola *Tuas libenter* (21 dic. 1863) (D 1683). Poco después fue incorporado a la constitución *Dei Filius*, según A. Antón, 'Episcopi per orbem dispersi: estne collegiale eorum magisterium ordinarium et infallibile?', *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 56 (1967) 212.

<sup>25</sup> U. Betti, *La Costituzione dogmatica "Pastor aeternus" del concilio Vaticano I* (Roma 1961) XVI-702 pp.

del libro pp. 1-581), pero bastante estéril, ya que no aclara gran cosa el contenido de la primera constitución dogmática sobre la Iglesia. En la tercera parte analiza las dos prerrogativas pontificias: el primado y la infalibilidad. Sobre la primera cree que la enseñanza *de fide* está contenida sólo en los cánones (p. 590) y a la luz de su enseñanza negativa debe ser juzgada la doctrina de los capítulos. En cambio, por lo que toca a la infalibilidad, la asamblea expuso su enseñanza en el capítulo mismo, es decir, de una manera positiva. El estudio sobre la infalibilidad es muy completo y sólo será superado por el de G. Thils. En oposición a ciertos teólogos modernos, que pretenden hacer infalible el magisterio ordinario del papa, el autor adopta una actitud firmemente negativa; sólo el magisterio extraordinario está garantizado por la infalibilidad (pp. 646-7). Para él, "infalibilidad y oportunidad coinciden. Proviendo de hecho la definición de la asistencia del Espíritu Santo asegurada al pontífice en el cumplimiento del supremo magisterio para utilidad de la Iglesia universal, ella no puede menos de ser también oportuna" (pp. 638-9). Este razonamiento es sin duda muy lógico, pero poco convincente. La constitución *Pastor aeternus* no confunde el error doctrinal con la falta de prudencia.

La obra, escrita en el clima conservador anterior al Vaticano II, se muestra poco comprensiva con los obispos de la minoría. Así, con relación al grupo de la oposición, habla de labor "de obstruccionismo a ultranza" (p. 63), de "un sistemático obstruccionismo" (179), de "una función de disturbio" (450), de "una tal virulencia que se resiente de desequilibrio" (57). La tentativa *in extremis* de conseguir directamente del papa alguna modificación del texto de la infalibilidad, la califica "de una especie de sedición" (500), mientras silencia las gestiones análogas de la mayoría. En las conclusiones generales afirma que "no se puede menos de reconocer que en modo alguno fue violentada la libertad de la asamblea deliberante. El sumo pontífice jamás impuso por la fuerza su punto de vista. Sus intervenciones personales fueron poquísimas y siempre para ratificar mociones procedentes de la mayoría de los padres... También los cardenales que formaban el oficio de la presidencia se portaron de modo ecuaníme. Su acción se limitó a reprimir intemperancias o divagaciones injustificables, sin mirar de qué parte provenían" (649-50). La elección de la Diputación de la Fe sólo la menciona rápidamente (13). Un mismo hecho, según pro venga de la mayoría o de la minoría, recibe una calificación distinta. No es del caso señalar las inexactitudes y las omisiones, que no son pocas. Por ejemplo, dice que la decisión de anticipar la discusión de las prerrogativas pontificias se debió a los presidentes (148) cuando en realidad se debió al papa mismo, contra el parecer del cardenal Bilio. Todo esto da al libro una coloración "ultramontana", pero no afecta a la sustancia de la obra, que será consultada con provecho por todos los interesados en el tema del primado y de la infalibilidad pontificia en el Vaticano I.

Todos los cristianos no católicos deploran unánimemente el obstáculo mayor que constituye el "dogma del Vaticano" en la vía de la unión corporativa de las comunidades cristianas con la Iglesia romana. El teólogo ortodoxo S. Boulgakov, uno de los pioneros del movimiento ecuménico, se

hizo eco una vez más de esta queja en un ensayo, que fue traducido no hace muchos años al francés <sup>26</sup> e inglés. Según él, el concilio Vaticano vio el triunfo del papismo en su lucha multisecular con el episcopado: de un hecho que era hasta entonces, se convirtió en un dogma. Pero el concilio Vaticano I ¿merece el título de concilio? No, porque careció de la libertad necesaria a toda asamblea representativa. Fue un concilio "prefabricado". Representa el fin de la conciliaridad en la Iglesia. Al proclamar la plenitud del poder pontificio y la infalibilidad personal, ha establecido que el único poder en la Iglesia es el papa y ha suprimido el episcopado. Este acto del concilio equivalía a un suicidio canónico. Desde el concilio Vaticano, no hay más que un obispo en la Iglesia, al cual todos están sometidos arbitrariamente; él mismo no está limitado por nada: ni por las leyes de la Iglesia, puesto que él las decreta, ni por los dogmas, puesto que él los define, ni por la Tradición, puesto que él la constituye. En definitiva, por la definición del 18 de julio de 1870, un pseudoconcilio romano ha privado para siempre a los obispos católicos de sus derechos divinos tradicionales y hecho imposible la unión de la Ortodoxia con Roma.

El jesuita Georges Dejaifve <sup>27</sup>, que recoge estas críticas en un libro bello y valiente, no trata de presentar una apología de la obra del Vaticano I, sino de investigar, a la luz de los hechos y de los textos conocidos, si el pesimismo de nuestros hermanos separados está motivado y si el concilio constituyó una especie de 1789 eclesiástico. En tres capítulos, que constituyen una historia sintética del concilio, examina las principales objeciones del teólogo ruso: los obispos y la libertad conciliar; los derechos del episcopado; infalibilidad papal y conciliaridad. Pese a la manera como fue preparado, organizado y dirigido el concilio, los padres tuvieron una libertad real, aunque limitada, incluso después del nuevo reglamento del 20 febrero 1870. La historia de los debates constituye la mejor prueba.

Por los referidos debates consta asimismo que el "dogma del Vaticano" no ha cambiado la constitución divina de la Iglesia, tal como la instituyó su fundador. El concilio no precisó más que un solo elemento de la estructura institucional de la Iglesia, elemento importante y fundamental, puesto que constituye la "piedra angular" o la "piedra de fundación"; pero no tuvo tiempo, a pesar de sus deseos, de colocar las otras "piedras" del fundamento total, sobre el cual debe estar edificada la Iglesia de Cristo. Al definir la función de pastor y doctor supremo, el concilio no pretendió que no hubiese más que un pastor y un doctor *único*; al contrario, subrayó en varias ocasiones que hay otros "pastores y doctores" instituidos por Cristo y participando con el sucesor de Pedro el cargo de enseñar y regir todo el rebaño del maestro.

<sup>26</sup> S. Boulgakov, 'Le dogme du Vatican', *Messenger orthodoxe* 1959, núms. 6, 7, 8; 1960, núm. 10.

<sup>27</sup> G. Dejaifve, *Pape et évêques au premier concile du Vatican* (Bruges-Paris 1961) 155 pp. Cf. también L. Zimny, 'Teologia biskupstwa na Zaborze Watykańskim (Théologie de l'épiscopat au concile Vatican I)', *Ateneum Kapłanskie* (Wrocław) 65 (1962) 45-53.

Los miembros de la minoría, que se distinguieron en la defensa de los derechos del episcopado, denunciaron los peligros que de hecho se declararon más tarde: oscurecimiento de la teología del episcopado en la ecle-siología católica; debilitamiento progresivo en los obispos de la conciencia de su responsabilidad universal en la Iglesia; falta de iniciativa de su parte por el temor paralizante de las instancias superiores; alejamiento psicológico de los disidentes, que no reconocen ya en la *Una Santa* la "multiforme sabiduría" de que habla la epístola a los Efesios. El problema que ellos percibieron, es el nuestro hoy: ¿cómo conciliar, en la Iglesia, la existencia simultánea de un poder supremo a la vez personal y colegial?

En un trabajo posterior, el mismo autor<sup>28</sup> se hace eco de la acusación de Boulgakov, de que el concilio Vaticano I destruyó para siempre la conciliaridad esencial a la Iglesia e hizo en adelante de los obispos los vasallos, si no los siervos, de un papa infalible y omnipotente. Este suicidio colectivo del episcopado, usando por última vez de sus derechos para enajenarlos para siempre ¿es verosímil? El autor intenta demostrar "cómo en el curso de los debates conciliares los padres han mantenido el principio de la misión colegial de los obispos en la Iglesia, han defendido la existencia y buscado salvaguardar sus derechos; cómo el concilio mismo, al definir el carácter supremo de la jurisdicción pontificia, no ha pretendido excluir a los obispos de una participación colegial en el gobierno de toda la Iglesia; en fin, apoyándose en sus declaraciones, trataremos de establecer cómo el primado, lejos de ser teológicamente incompatible con este aspecto colegial del poder de los obispos, al contrario, lo reclama y suscita en virtud de la naturaleza y del destino de la misión apostólica" (p. 640). El Vaticano I dejó inacabada su obra<sup>29</sup>. Iba a tratar de la posición de los obispos en el segundo esquema sobre la Iglesia.

En el Vaticano I encontramos por primera vez en la historia de los concilios una exposición sistemática sobre cuestiones eclesiológicas, que Roger Aubert<sup>30</sup> analiza, dividiendo la exposición en dos partes: lo que el concilio hubiera querido hacer en materia de eclesiología y lo que efectivamente realizó.

Su programa inicial, contenido en el esquema *De Ecclesia*, distribuido a los padres el 21 enero 1870, exponía la naturaleza, las propiedades y los poderes de la Iglesia en quince capítulos. Este proyecto, cuyo redactor fue el padre Schrader, encierra gratas sorpresas: la Iglesia es presentada como el "cuerpo místico de Cristo" y no sólo como una sociedad; se ofrece un comentario tranquilizador de la fórmula *Extra Ecclesiam nulla salus*, objeto

<sup>28</sup> G. Dejaive, 'Primauté et collegialité au premier concile du Vatican', *L'épiscopat et l'Eglise universelle, ouvrage publié sous la direction de Y. Congar et B.-D. Dupuy*, Unam Sanctam 39 (Paris 1964) 639-60.

<sup>29</sup> J. Lecler, 'L'oeuvre ecclésiologique du concile du Vatican. Une tâche inachevée', *Etudes* 302 (1960) 289-306.

<sup>30</sup> R. Aubert, 'L'ecclésiologie au concile du Vatican', *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise* (Paris-Chevetogne 1960) 245-84; versión castellana muy deficiente de G. Jiménez, *El concilio y los concilios* (Madrid 1962) 289-331.

de muchos escándalos por parte de los no-católicos; durante diez capítulos se habla de la Iglesia antes de comenzar a tratar del papa, evidenciando que la eclesiología no se indentificaba con el papa; por último, la exposición de la infalibilidad está centrada en el colegio de los doce y no en el papa. Pero el esquema se prestaba a críticas por su enfoque casi exclusivamente antiprottestante y, sobre todo, por el desequilibrio entre los pasajes consagrados al episcopado (siete líneas) y al papado (el capítulo XI, *De Romani Pontificis*, representa por sí solo la tercera parte de los diez capítulos anteriores y abarca además 20 notas anejas). Ante la reacción negativa del concilio, el proyecto fue refundido por el padre Kleutgen, pero no fue repartido a los padres. Este esquema marcaba un progreso sobre el anterior, pero era poco bíblico, demasiado sociológico y jurídico, y se preocupaba poco de los aspectos comunitarios.

La única constitución eclesiológica aprobada por el concilio, fue la *Pastor aeternus*, que trata de la posición del papa en la Iglesia. Después de exponer sintéticamente la historia de su elaboración y de analizar su contenido, el autor hace varias observaciones. Tanto la formulación de la definición del primado como la de la infalibilidad pontificia son imperfectas. El primero de los dos aspectos definidos, el primado de jurisdicción, suscita las mayores dificultades, no sólo desde el punto de vista ecuménico, sino también en sí, planteando el delicado problema que consiste en explicar cómo el poder "verdaderamente episcopal" del papa en toda la Iglesia se concilia con la realidad del poder de los obispos, sucesores de los Apóstoles, en sus diócesis.

La definición de la infalibilidad ha sido más útil que perjudicial. Ella cortó las alas al neo-ultramontanismo, restringiendo en límites sumamente estrechos el campo de aplicación de la infalibilidad. El temor de una oleada de definiciones no se ha verificado. Desde 1870 no se ha producido más que una definición, la de la Asunción en 1950, previa una amplia consulta del episcopado. Si la definición de la infalibilidad no ha tenido las consecuencias que algunos temían, en cambio la definición del primado ha contribuido a aumentar la centralización y las intervenciones no sólo del papa, sino de las congregaciones romanas en el conjunto de la vida de la Iglesia.

El punto de partida para la elaboración de la constitución *Pastor aeternus* lo constituyen los votos de los consultores Perrone, Cossa, Hettlinger y Schrader. Estos votos no fueron editados en la colección de Mansi. Heribertus Schauf<sup>31</sup> publica lo que contienen sobre el primado y sobre las relaciones entre el papa y los obispos. El más extenso es el de Cossa, de tendencia marcadamente curialista.

¿Cuál fue el pensamiento de los padres y del Vaticano I sobre el puesto del episcopado en la Iglesia? Este es el problema que aborda el dominico Jean-Pierre Torrell en una perspectiva de historia de la teología<sup>32</sup>. La em-

<sup>31</sup> H. Schauf, 'De Romano Pontifice et concilio oecumenico secundum vota theologorum concilii Vaticani I', *Divinitas* 6 (1962) 525-54. Recientemente han sido publicados íntegramente por el prof. Gómez-Heras. Cf. la nota 145 de este "Boletín".

<sup>32</sup> J.-P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, *Unam Sanctam* 37 (París 1961) 344 pp. Un resumen de los principales resultados nos brinda

presa no era fácil ni sin riesgo por tratarse de un concilio orientado hacia la afirmación de las prerrogativas pontificias y celebrado en un clima de alta tensión. La doctrina sobre el episcopado no fue jamás expuesta por sí misma, sino siempre de rechazo en función del tema principal, el primado pontificio. "La dificultad de nuestra tarea se sitúa en este punto preciso: discernir y recoger los elementos concernientes al episcopado en textos que se refieren directamente al papa" (p. 67).

La Introducción recuerda ante todo la historia general del concilio y la manera como se desarrollaron sus trabajos.

El capítulo I presenta el esquema *De Ecclesia* del 21 enero 1870, que no decía nada de los obispos. El silencio provocó una reacción muy viva en el concilio. Sólo las observaciones a los diez primeros capítulos llenan 200 columnas. Muchos padres —no todos de la minoría— reclamaron la inserción de un capítulo *De episcopis*, que definiera solemnemente la consistencia del orden episcopal, no ya contra los protestantes, sino contra las pretensiones absorbentes de la curia romana.

El capítulo II estudia la evolución que condujo al proyecto del 9 de mayo, así como a las diversas transformaciones de este nuevo texto. Nuevamente se produjo una reclamación masiva en favor de los derechos de los obispos. La batalla se libró en torno a los adjetivos *ordinaria*, *inmediata* y *episcopal* aplicados a la jurisdicción del papa. "Es bien sabido que ellos [los obispos de la minoría] pusieron todo por obra para impedir la definición del primado como un supremo poder de gobierno y como un magisterio infalible; se sabe quizá menos que este esfuerzo tomó una forma más positiva consistente en promover el papel del episcopado" (p. 82). La aparición de un espíritu de moderación en el seno de la Diputación de la Fe a principios de mayo de 1870 hizo posible la adición de dos incisos en favor del episcopado: uno en el proemio y otro en el capítulo III de la constitución *Pastor aeternus*.

El capítulo III intenta reagrupar más sintéticamente las enseñanzas de la discusión pública sobre los tres primeros capítulos de la referida constitución, relativos a los problemas planteados por la coexistencia del poder pontificio y episcopal.

Los capítulos IV y V tratan de la participación de los obispos en la infalibilidad de la Iglesia. Los debates se centran ahora sobre el "consensus Ecclesiae". Sobre este tema los extremistas de ambos bandos libran la batalla más encarnizada, porque en definitiva se trataba de determinar qué lugar quedaría al obispo en la Iglesia docente una vez definida la infalibilidad del magisterio supremo del papa, para qué servirían en adelante los concilios y cuántos serían los sujetos de la infalibilidad.

A modo de conclusión presenta el proyecto de la segunda constitución de la Iglesia, elaborado por Kleutgen como complemento de la constitución *Pastor aeternus*, proyecto que el concilio no tuvo tiempo de discutir. En los apéndices nos ofrece, entre otras cosas, un resumen de las noticias sobre

el autor en su artículo 'Les grandes lignes de la théologie de l'épiscopat au concile du Vatican. Le point de vue officiel', *Salesianum* 24 (1962) 266-82.

la teología del episcopado que se encuentran dispersas en otros esquemas y documentos, y que no se sabe por qué no han sido incorporadas al cuerpo de la obra, y un cuadro a cuatro columnas paralelas con el texto de la *Pastor aeternus* en las diferentes etapas de su desarrollo. Hay razones para pensar que la interrupción brusca del concilio causó un grave perjuicio a la fe popular, a las relaciones con los cristianos separados y a la teología; pero también se puede pensar que la interrupción del concilio fue no menos providencial que su convocación (pp. 277-8).

A pesar de su extensión, este trabajo erudito no ha retraído a otros investigadores de enfrentarse con los mismos temas o con alguno de ellos. Walter Kasper<sup>33</sup> llega incluso a decir —como se ha recordado— que “la investigación del Vaticano está todavía en los comienzos”. “El Vaticano I deja espacio para el *ius divinum* de los obispos”. Menos clara aparece la colegialidad y la corresponsabilidad del episcopado en la Iglesia universal. El Vaticano trata más de la relación del papa con cada obispo. Se han hecho tentativas recientes para mostrar una relación interna entre el episcopado y el primado, recurriendo a la idea de *communio* o a otras ideas bíblicas (p. 385). El problema está en cómo, junto a una plenitud de poder, sea posible otro poder permanente de los obispos. Este es el tema central de su trabajo, cuya solución trata de buscar en el cuadro de una eclesiología total, limitándose al estudio de la *Constitutio I De Ecclesia Christi*. En el esquema primitivo, compuesto por Schrader, falta un capítulo sobre los laicos. En el capítulo sobre la estructura jerárquica de la Iglesia, no se encuentra en absoluto la palabra *episcopi*, aunque está en el canon correspondiente. Existe una notable desigualdad entre los acentos que se ponen sobre el primado y el episcopado. Sólo siete líneas se dedican a los obispos, no para destacar su importancia positiva en la Iglesia, sino para rechazar una concepción democrática de la misma. Por eso no faltaron voces desde un principio, que pedían el restablecimiento del equilibrio. Les disgustaba sobre todo las palabras “ordinaria” e “inmediata”, aplicadas al primado de jurisdicción, por temor de quedar reducidos a simples vicarios del papa. Querían poner en claro que ellos también ejercían por derecho divino un poder ordinario en sus diócesis. Mientras el esquema era refundido por Kleutgen, se decidió separar el primado del resto como *Constitutio I De Ecclesia Christi*. Contra este aislamiento de la doctrina del primado se produjo una fuerte reacción en el concilio. En previsión de que no se llegase a discutir la *Constitutio II De Ecclesia Christi*, como de hecho sucedió, se quiso obtener cierta compensación en el proemio de la doctrina del primado.

Por tanto el concilio no intentó la absorción de la Iglesia por el primado. Ni siquiera se discutió que el primado sólo podía ser comprendido rectamente en el cuadro de la eclesiología total. Esta conexión fue puesta de relieve en el proemio del nuevo esquema, que es relativamente extenso y teológicamente muy profundo. En él se dice que Cristo fundó su Iglesia para hacer perenne la obra de su redención. En la Iglesia deben conservarse

<sup>33</sup> W. Kasper, 'Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I', *Tübinger Theologische Quartalschrift* 142 (1962) 47-83.

unidos todos los creyentes por el vínculo de una fe y de un amor. Para la conservación de esta unidad, Cristo puso en Pedro un principio y un fundamento visible. De este primado depende *totius ecclesiae vis et salus*.

La discusión, que es muy instructiva, giró en torno de dos cuestiones: 1.ª, cómo se relaciona el primado en cuanto principio y fundamento, fuerza y salud de la Iglesia, con Cristo, a quien corresponden en primer lugar estas designaciones; 2.ª, cómo se relaciona la función creadora de unidad del primado con la función del episcopado (del que no se decía ni palabra en el primitivo proyecto de proemio), garantizadora igualmente de la unidad. Desde un principio se puso en claro que la función creadora y conservadora de la unidad compete al primado como causa secundaria. El principio primario de la Iglesia es Cristo por medio del Espíritu Santo. El papa es sólo el órgano visible de la unidad, pero desempeña una función cuasi-sacramental; es sólo instrumento visible de Cristo, pero le corresponde una aptitud y una eficacia propia, análoga a la de los sacramentos.

Dos oradores propusieron enmiendas en que se justificaba el papel del episcopado; pero, como eran muy largas, se añadió al prólogo un pasaje que recogía lo más esencial de ellas. El nuevo texto entiende el primado como principio de unidad del episcopado; éste, a su vez, es el principio de unidad de la Iglesia. Por tanto, primado y episcopado son dos realidades que se exigen mutuamente. Sólo en esta conexión orgánica son ellos el signo eficaz cuasi-sacramental de la unidad y del amor en la Iglesia. Con esto el proemio ha trazado el marco en el que había de tratarse el primado. La discusión ulterior se movió principalmente en torno de dos cuestiones: cómo se relaciona el primado con la autoridad pastoral ordinaria de cada obispo en su diócesis y con el episcopado universal.

En cuanto al primer punto, la discusión estalló al estudiarse el capítulo III, que trata del contenido y naturaleza del primado. Tres palabras fueron objeto de debate: *episcopalis, ordinaria et immediata*, aplicadas al papa. Como el portavoz de la Diputación de la Fe declaró que el papa no ejercerá su poder sino en casos especiales, se vino a reconocer que el poder del papa es extraordinario. A petición de dos padres se añadió que los obispos han sido puestos por el Espíritu Santo como verdaderos pastores de la grey que se les ha encomendado. Esta es la mayor concesión hecha por la mayoría a la minoría. A pesar de ciertas aclaraciones y adiciones, el texto quedó bastante confuso en algunos puntos. El concilio no reconoció la necesidad de expresarse con más claridad y se mostró poco flexible en aceptar enmiendas, que habrían disipado ciertas ambigüedades. Una cosa es clara: El Vaticano I no sólo ha retenido el primado y el episcopado como *potestates ordinariae et immediatae*, sino que ha hecho algunas indicaciones sobre la forma y manera de su cooperación. En esta cooperación el episcopado no sólo no es absorbido u oprimido por el primado, sino más bien protegido y robustecido (D 1828).

En cuanto al segundo punto, la relación del papa con el episcopado universal, el proemio presupone que el episcopado forma una unidad. La primera tarea del primado es asegurar la unidad del episcopado. El punto de partida de esta unidad es el obispo de Roma, que a la vez es obispo de

la Iglesia universal. La suprema potestad reside en los obispos unidos al papa o en el papa solo. De aquí no nace ningún dualismo entre los supremos poderes en la Iglesia, porque no se trata de dos poderes distintos y separados entre sí. Separan la cabeza de los miembros los que subordinan el papa a todo el episcopado o a su representación, el concilio general. Estos ponen frente a frente al papa y al episcopado universal.

Por lo que toca al ejercicio del magisterio infalible del papa, resulta de los debates que el papa sólo es infalible como persona pública, como cabeza y representante de todo el episcopado. El medio ordinario de informarse el papa será la consulta al episcopado, aunque no sea estrictamente necesaria. Gasser trató de quitar importancia a la adición *ex consensu Ecclesiae*. No es más que una aclaración del *ex sese*, que ya estaba en el texto. La frase dice negativamente lo que el *ex sese* dice en forma positiva. La expresión es ambigua.

El padre Georges Dejaifve <sup>34</sup> toca brevemente algunos de los anteriores puntos, dándoles una respuesta parecida. Al final se plantea el problema de la jurisdicción de los obispos, si la reciben del papa como una función del primado o como consecuencia de un estado de hecho, debido a las circunstancias concretas que se presentan en la Iglesia latina. El autor piensa que no es esencial a la jurisdicción episcopal que ella sea conferida expresamente por el poder supremo, como aparece en los obispos orientales, sobre todo ortodoxos.

Repasando las actas del Vaticano I, el jesuita Joaquín Salaverri <sup>35</sup> encuentra que la doctrina del primado como principio y fundamento de la unidad de la Iglesia fue redactada con madura reflexión, explicada de propósito y defendida reiteradamente de las impugnaciones de los contradictores, primero en la proyectada constitución dogmática *Supremi Pastoris* y después en la constitución *Pastor aeternus*. Esta doctrina la hizo suya el Vaticano II. Partiendo de ahí, el autor continúa investigando el contenido de ese misterio o sacramento de la unidad.

El padre Ursicino Domínguez del Val <sup>36</sup> destaca la importancia de saber lo que es un obispo. Teólogos dogmáticos y eclesiólogos están haciendo un gran esfuerzo para reconstruir el tratado *De episcopis* proyectándolo desde una perspectiva muy descuidada hasta el presente: la *colegialidad*. Bajo el punto de vista histórico es de justicia reconocer que han sido los teólogos franceses y belgas los que hasta ahora más han aportado en la aclaración del problema. Averiguar el sentido doctrinal perfecto, el contenido exacto y pleno de lo que en sí encierra la expresión "romano pontífice" y lo que contiene "obispos" o "colegio episcopal" interesa a la vida misma de la Iglesia. Los límites exactos y precisos de estas dos potestades nunca estu-

<sup>34</sup> G. Dejaifve, 'Le Premier des évêques', *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 561-79. Este mismo artículo se publicó en alemán, 'Der Erste unter den Bischöfen', *Theologie und Glaube* 51 (1961) 1-22.

<sup>35</sup> J. Salaverri, 'El misterio del primado apostólico en los concilios Vaticano I y II. En los albores de un centenario, 1869-1870', *Miscelánea Comillas* 50 (1968) 99-122.

<sup>36</sup> U. Domínguez del Val, 'Obispo y colegio episcopal en el concilio Vaticano I y en la tradición patristica', *Salmanticensis* 11 (1954) 3-96.

vieron claras. El autor expone la doctrina de los padres y del concilio Vaticano I sobre las relaciones entre el episcopado y el papado estudiando los debates, primero, en torno del primado y después en torno de la infalibilidad. "Poco después de promulgada la constitución *Pastor aeternus*, los padres conciliares abandonaron Roma con la conciencia de no haber dejado claras y en su verdadero sentido las prerrogativas pontificias. Efectivamente, así es. Aún hoy, después de un siglo, seguimos desconociendo el verdadero significado y alcance de los poderes del papa... Sí, conviene repetir, que desconocemos aún el sentido pleno de lo que es el papa, porque en el concilio Vaticano I se omitió de propio intento el estudio de las relaciones entre el soberano pontífice y obispos como miembros de un mismo colegio. Se estudió la teología del papado sólo parcialmente..."

Por razones diferentes —nos informa el dominico Jérôme Hamer<sup>37</sup>— un obispo de rito oriental y otro de tendencias galicanas moderadas propusieron (5 julio 1870) sendas enmiendas a la constitución *Pastor aeternus* para que el Vaticano I reconociese en la Iglesia *un solo y único sujeto del poder supremo*, pero un sujeto compuesto, en que el papa y los obispos tuviesen cada uno su parte respectiva. Zinelli, en nombre de la Diputación de la Fe, rechazó ambas enmiendas, sosteniendo: 1) que un poder soberano y pleno reside en el conjunto de los obispos unidos a su jefe, bien reunidos en concilio ecuménico, bien dispersos por el mundo; 2) Que la plena y suprema potestad fue dada a Pedro y a sus sucesores; 3) Que, como estos dos poderes no son distintos y separados, todo peligro de dualismo y confusión queda descartado. El padre Kleutgen, en el *Esquema de la segunda constitución sobre la Iglesia reformado según las observaciones de los reverendísimos padres*, expresó la misma doctrina con más precisión, afirmando que el poder supremo existe en un doble sujeto, en el cuerpo de los obispos unido al papa y en el papa solo. "La teología del doble sujeto inadecuadamente distinto reclama toda la atención del teólogo. Los que la han propuesto, tienen más de un título para requerir nuestra audiencia. Pero ella no tiene nada de absoluto. La investigación queda abierta".

El jesuita Jesús Arrieta<sup>38</sup> pretende dar una visión general de algunas manifestaciones del Vaticano I sobre el colegio episcopal, tomando como base tres documentos: A) el *Primum schema constitutionis de Ecclesia Christi: Supremi pastoris*; B) la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi: Pastor aeternus*, y C) la *Constitutio secunda de Ecclesia Christi: Tametsi Deus*. En el esquema A y en las observaciones de los padres está ausente el tema episcopal; en el B anota la inserción de una cláusula en el proemio sobre el episcopado y otra en el capítulo III. Pero en los debates

<sup>37</sup> J. Hamer, 'Le corps épiscopal uni au pape, son autorité dans l'Eglise, d'après les documents du premier concile du Vatican', *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 45 (1961) 21-31. Plácido Inchaurrega, 'El primado pontificio y la jurisdicción episcopal en los concilios Tridentino, Vaticano I y Vaticano II', *Lumen* 12 (1963) 3-20, se ocupa brevemente de los debates a que dio lugar la existencia de dos poderes —papa y obispos— en la Iglesia, pero no aporta nada nuevo.

<sup>38</sup> J. Arrieta, 'La colegialidad episcopal: un tema en vistas al próximo concilio', *Estudios Eclesiásticos* 37 (1962) 295-341.

y en las respuestas de la Diputación de la Fe quedan claras un buen número de verdades importantes sobre el episcopado: la institución divina del colegio episcopal; la naturaleza pastoral de su potestad episcopal; el carácter ordinario e inmediato de esa misma potestad; la exclusión de que sean meros vicarios o delegados del papa y su cualidad de colaboradores natos del papa por institución divina. Y en el plano de la Iglesia universal el ser con y bajo su cabeza, el papa, sujeto de la potestad suprema, sobre todo en el concilio ecuménico. De las discusiones del capítulo IV en orden a la teología del episcopado queda en pie la fe del Vaticano I en la infalibilidad de la Iglesia docente, el colegio episcopal unido a su cabeza el papa. La definición de la infalibilidad "personal", "separada" del pontífice no puede ir en menoscabo de este dogma de fe. Los obispos continúan siendo verdaderos jueces de la fe, no sólo en sus iglesias particulares, sino como colegio, jueces de la Iglesia universal, sobre todo reunidos en concilio ecuménico, donde en sus definiciones enseñan infaliblemente en unión con el papa. El C nos proponía un conjunto importante de verdades sobre el episcopado, que venían a contrapesar la doctrina del primado romano, dejando aparecer más orgánicamente la constitución jerárquica de la Iglesia en todo su conjunto: cabeza y cuerpo episcopal.

El jesuita Wilhelmus Bertrams<sup>39</sup> sostiene que el Vaticano II, al declarar que el cuerpo episcopal con su cabeza es el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia, no ha modificado la doctrina del Vaticano I, sino que la ha completado. El Vaticano I no pudo llevar a cabo su tarea de proponer la doctrina acerca de la constitución jerárquica de la Iglesia. Fue providencial, porque la eclesiología se ha desarrollado después de aquel concilio, especialmente en los decenios de la mitad del siglo XX. Así el Vaticano II pudo terminar felizmente la proposición auténtica de la doctrina de la Iglesia.

Prosiguiendo su investigación sobre el fundamento de la colegialidad episcopal, el corazonista I. Saraiva Martins<sup>40</sup> trata de probar que dicha doctrina, profesada por los teólogos postridentinos, no está ausente ni en el concilio ni en la teología postvaticana. A su juicio, la doctrina de la colegialidad episcopal se descubre de un modo no oscuro en los escritos inmediatamente preconciiliares de Tizzani, Grandclaude, Maupied, Gal y Maret, y en las decisiones de la Comisión Central, que se ocuparon del derecho de los obispos titulares a asistir a los concilios.

A veces se habla del Vaticano I como si la idea de la colegialidad episcopal hubiese sido completamente extraña al mismo. Esto no se puede afirmar. Mucho menos se puede decir que el Vaticano I es el suicidio colectivo del episcopado, como si en él, sancionada la autoridad del romano pontífice, se negara el principio de la colegialidad episcopal y los obispos quedaran reducidos a la mera condición de legados del sucesor infalible de

<sup>39</sup> W. Bertrams, 'De doctrina concilii Vaticani I circa subiectum supremae Ecclesiae potestatis ulterius exculpta in doctrina concilii Vaticani II', *Euntes docete* 20 (1967) 59-69.

<sup>40</sup> I. Saraiva Martins, 'De episcoporum collegialitate in concilio Vaticano I ac in theologia postvaticana', *Divus Thomas* 72 (1969) 385-429; *Claretianum* 8 (1968) 5-70.

Pedro. En los debates conciliares sobre el primado, los principios de la colegialidad episcopal fueron defendidos por no pocos padres que tenían una visión más profunda del episcopado. La Diputación de la Fe reconoció lo bien fundadas de las reclamaciones de los padres. Sin embargo, en la constitución *Pastor aeternus* no se hallan vestigios de la colegialidad episcopal. Y es que el concilio Vaticano I se propuso acabar de una vez con los restos de galicanismo y febronianismo. Esto se conseguiría mejor, en opinión de la mayor parte de los padres, poniendo de relieve la absoluta sujeción de los obispos al papa y guardando silencio sobre su responsabilidad en el seno de toda la Iglesia.

En cuanto a la teología postconciliar, aunque en general es contraria a los principios de la colegialidad, no faltan autores que los defienden, sobre todo en los últimos tiempos.

Wilfrid F. Devan <sup>41</sup> centra su atención sobre la elaboración del esquema del capítulo III de la primera constitución sobre la Iglesia, haciendo notar que ningún obispo oriental pidió la definición del primado pontificio y que en cambio la pidieron once de los obispos italianos consultados. También llama la atención sobre la prudencia con que los autores del esquema, a pesar de sus tendencias ultramontanas, se enfrentaron con el galicanismo.

En una breve nota el jesuita Cándido Pozo <sup>42</sup> recuerda las explicaciones de Zinelli y Gasser sobre la compatibilidad de la potestad ordinaria, inmediata y episcopal del papa con la que es propia del obispo dentro de su diócesis, y sobre la relación entre la infalibilidad pontificia y la infalibilidad del colegio episcopal.

En dos ocasiones al menos G. Thils <sup>43</sup> ha tratado de precisar el sentido del término "ordinaria" aplicado al poder del papa y de explicar cómo puede compaginarse la *potestas ordinaria* del romano pontífice con la potestad del obispo, que también es ordinaria. Los padres de la minoría se mostraron dispuestos, al menos en su mayor parte, a admitir la palabra "ordinaria" en el sentido de aneja al oficio y opuesta a delegada, pero se opusieron a designar con ella la jurisdicción del papa sobre las iglesias particulares. La Diputación de la Fe se empeñó en mantener la palabra "ordinaria" sin adición alguna, aunque dio seguridades de que esta jurisdicción pontificia no implica una intervención continua del papa en los asuntos internos de cada diócesis ni puede lesionar el poder ordinario del obispo. Como conclusión, el autor establece que la intención de los padres no fue atribuir al papa un poder ilimitado. La expresión *potestas ordinaria* fue definida en el sentido de aneja al oficio, pero no en el sentido de go-

<sup>41</sup> W. F. Devan, 'Preparation of the Vatican Council's Schema on the power and nature of Primacy', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1959) 23-56; *Universitas catholica Lovaniensis. Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in sacra theologia vel in iure canonico consequendum conscriptis*, t. XXXIV, fasc. 7 (Louvain 1960) 23-56.

<sup>42</sup> C. Pozo, 'La relación entre potestades pontificias y episcopales según documentos del concilio Vaticano I', *Razón y Fe* 168 (1963) 376-78.

<sup>43</sup> G. Thils, *Primaute pontificale et prerogatives episcopales. "Potestas ordinaria" au concile du Vatican* (Gembloux 1961) 102 pp.; el mismo, "Potestas ordinaria", *L'episcopat et l'Eglise universelle*, 689-707.

bierno habitual, cotidiano, sobre las iglesias particulares, que corresponde al obispo.

Esto último, es decir, que la expresión *potestas ordinaria* no fuera definida en el sentido de gobierno habitual, cotidiano, parece más que discutible. Una cosa es que el papa se abstenga de intervenir habitualmente en el gobierno de una diócesis cualquiera, otra cosa que, según el decreto, no tenga derecho a hacerlo.

Giuseppe Colombo <sup>44</sup> hace notar que el problema del episcopado constituyó "la manzana de la discordia" entre los padres, que impidió la unanimidad incluso en la votación final de la constitución *Pastor aeternus*. El autor intenta recoger la problemática del episcopado en el Vaticano I con un examen analítico de las actas, a partir, no de los votos inéditos de los teólogos de la Comisión teológica preparatoria, sino del esquema originario *De Ecclesia* <sup>45</sup>.

## 2. La infalibilidad

Sobre la segunda prerrogativa contenida en la constitución *Pastor aeternus*, la infalibilidad, el único trabajo de conjunto ha sido compuesto por Gustave Thils <sup>46</sup>, autor de varios estudios parciales sobre el mismo tema. En él se propone recordar las condiciones y los límites de la infalibilidad según los documentos conciliares: votos preparatorios, declaraciones, relaciones, observaciones de los padres, trabajos de la Diputación de la Fe, escritos de los teólogos dedicados a la elaboración de los textos conciliares. Utiliza algunos documentos inéditos y opta por una ordenación sistemática. Cada tema es objeto de un breve estudio, en que evoca las diferentes etapas que conoció en la época del Vaticano I. A pesar del riesgo de repeticiones, este procedimiento le ha parecido el mejor adaptado a su propósito. Incorpora aquí algunos trabajos suyos parciales anteriores. Mezcla la historia y las reflexiones teológicas en dosis equilibradas.

<sup>44</sup> G. Colombo, 'Il problema dell'episcopato nella costituzione *De Ecclesia catholica* del concilio Vaticano I', *La Scuola Cattolica* 89 (1961) 344-72.

<sup>45</sup> El corto artículo (simple respuesta a una consulta) de A. Michel, 'L'épiscopat au premier concile du Vatican', *L'ami du Clergé* 73 (1963) 731-32, es irrelevante.

<sup>46</sup> G. Thils, *L'infalibilité pontificale. Sources, conditions, limites*, Recherches et synthèses, section de Dogme, 1 (Gembloux 1969) XIII-265 pp.; el mismo, 'L'infalibilité de l'Eglise *in credendo et in docendo*', *Salesianum* 24 (1962) 298-335; el mismo, 'L'infalibilité de l'Eglise dans la Constitution *Pastor aeternus* du premier concile du Vatican', *L'infalibilité de l'Eglise. Journées oecumeniques de Chevetogne* (Gembloux 1963) 147-82; hay versión castellana con el título *La infalibilidad de la Iglesia* (Barcelona 1964) 125-154; el mismo, *L'infalibilité du peuple chrétien "in credendo"* (Louvain 1963). Sus puntos de vista pueden ser contrastados con trabajos de orientación tan diversa como los de O. Müller, 'Die päpstliche Unfehlbarkeit nach den Aussagen des ersten und zweiten Vatikanischen Konzils. Eine ökumenische Darstellung', *Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam*, hrsg. v. F. Hoffmann, L. Scheffczyk u. K. Freiereis, Erfurter Theol. Stud. 24 (Leizig 1969) 339-70; G. La Rosa, *La chiarificazione del concetto dell'infalibilità pontificia al concilio Vaticano primo (1869-1870)* (Roma 1962) 126 pp.

De entrada recuerda los datos fundamentales del problema: la terminología, la idea de verdad, los diferentes sujetos de la infalibilidad en la Iglesia. Luego presenta algunos personajes y escritos que han ejercido una influencia indiscutible en la orientación de las discusiones y en la elaboración de los decretos conciliares: Maret, Dechamps, Dupanloup, Manning, Döllinger. Pese a su título *Perspectivas doctrinales*, este capítulo presenta un carácter histórico. Asistimos en él al planteamiento de los problemas, a la fermentación de las ideas y de las inquietudes. El capítulo III cierra la primera parte del libro, que se puede considerar como introductoria. En él expone la preparación de los esquemas y más especialmente el de la infalibilidad, los debates conciliares sobre este punto y la formulación definitiva del dogma.

La segunda parte es más sistemática y teológica: analiza la fuente de la infalibilidad, la naturaleza del acto magisterial, las condiciones de la infalibilidad, las relaciones del magisterio con la revelación. El autor rechaza resueltamente la tesis de los que atribuyen la infalibilidad al papa en su magisterio ordinario (Salaverri) y no ve contradicción (contra Rahner) en la existencia de dos sujetos inadecuadamente distintos: el colegio episcopal y el papa. La clave de interpretación del Vaticano I está para él en que el concilio de 1870 fue esencialmente antigalicano. Se muestra juicioso y ponderado. El contenido responde al título de la colección: *Recherches et synthèses*. La obra, compuesta con ocasión del centenario de la definición de la infalibilidad, contribuirá a facilitar el diálogo ecuménico y a una más recta inteligencia del dogma entre los católicos. Sobrio en la bibliografía. Sobrio en las citas. No tiene la preocupación de ser exhaustivo cuando se trata de los debates conciliares, sino de captar lo esencial, lo más importante.

Es bien sabido que el discurso del cardenal Guidi, pronunciado el 18 junio 1870, marca uno de los momentos culminantes del concilio. Buscando una fórmula de compromiso entre la mayoría y la minoría en la cuestión de la infalibilidad, trató de demostrar que la infalibilidad es una prerrogativa que compete, no a la persona, sino a sus decretos y definiciones. La infalibilidad es un socorro actual y una luz pasajera, que es recibida en la persona del papa, sin que la persona quede modificada en nada. Este socorro es dado de tal suerte, que el papa actúe y desempeñe convenientemente su oficio. Su acto es, pues, infalible, el efecto procedente de este acto también es infalible, pero la persona que ha puesto el acto, no lo es. Porque la persona no es calificada a partir de un acto, sino de un hábito o propiedad. Así no se dice de uno que se embriaga una u otra vez, que es un borracho, como tampoco se llama caritativo al que da limosna alguna vez. Para evitar equívocos, propuso reemplazar el título del capítulo IV: *De Romani Pontificis infallibilitate*, por el siguiente: *De Romani Pontificis dogmaticarum definitionum infallibilitate*. El padre Jean-Pierre Torrell analiza la fuerza de sus argumentos, así como las respuestas de los portavoces de la Diputación de la Fe, D'Avanzo y Gasser.

Los historiadores suelen afirmar que el discurso de Guidi tuvo como consecuencia la modificación del título del capítulo, que en adelante se

llamó: *De Romani Pontificis infallibili magisterio*. Torrell<sup>47</sup> estima que esta interpretación no está de acuerdo con los documentos, entre otros, con la explicación dada por Gasser. Este, al admitir una enmienda de Martin, obispo de Paderborn, para que cambiase el título, se explicó así: "La causa de la admisión ( de esta enmienda) es porque el título *De Romani pontificis infallibilitate*, traducido a otras lengua, tendría un sentido inexacto. En alemán, por ejemplo, esta palabra podría fácilmente ser confundida con la impecabilidad. Por tanto, a fin de que aparezca a primera vista que no se trata aquí de la impecabilidad del pontífice romano en sus acciones, sino de la infalibilidad de su enseñanza, este capítulo será intitulado: *De Romani Pontificis infallibili magisterio*"<sup>48</sup>.

El papa ¿es el único sujeto de la infalibilidad en la Iglesia o existe algún otro? La cuestión fue muy discutiva en el Vaticano I. El primer esquema *De Ecclesia* no mencionaba la infalibilidad del pontífice romano; el capítulo IX hablaba *De Ecclesiae infallibilitate*, afirmando que es una propiedad necesaria de la Iglesia y que el sujeto de la misma es el *magisterio*, sin más. Esta última frase presentaba un carácter restrictivo con relación al resto del capítulo, en el que la Iglesia entera aparecía como el sujeto de la infalibilidad. Algunos padres señalaron la incoherencia y pidieron que se distinguiera la infalibilidad de la Iglesia *in credendo et in docendo*. La constitución *Pastor aeternus* definió que el papa goza de la misma infalibilidad de que está dotada la Iglesia en la doctrina relativa a la fe y a las costumbres. Esta misma constitución exigía el complemento de una segunda constitución sobre la Iglesia. El texto del proyecto de esta segunda constitución, redactado por Kleutgen de acuerdo con las observaciones de los padres, precisa cómo la iglesia creyente universal y la iglesia docente universal están a su vez, cada una según sus modalidades propias, investidas de este privilegio. Aunque este esquema no pasó de la categoría de esquema, se presenta como una de las fuentes mayores, a las que el teólogo no puede dispensarse de recurrir<sup>49</sup>.

Para que una decisión doctrinal pueda ser infalible, tiene que versar sobre "la fe y las costumbres". ¿Qué significa la expresión *fides et mores*? Se trata de una expresión antigua. Los autores medievales la emplean ya en el contexto del magisterio pontificio. Pedro Juan Olivi († 1298) se pre-

<sup>47</sup> J.-P. Torrell, 'L'infailibilité pontificale est-elle un privilège "personel"? Une controverse au premier concile du Vatican', *Revue des Sciences philos. et théol.* 45 (1961) 229-45.

<sup>48</sup> En la tarde del mismo día 18 de junio el papa, mal informado del discurso de Guidi, le dirigió una severa reprimenda, durante la cual pronunció la famosa frase: *La Tradizione sono io*. El protestante Harding Meyer, *Das Wort Pius IX*: "Die Tradition bin ich" (Munich 1965) 79 pp., toma como pretexto esta frase para dar una interpretación subjetiva de los decretos de 1870.

<sup>49</sup> A. Chavasse, 'L'ecclésiologie au concile du Vatican. L'infailibilité de l'Eglise', *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris 1960) 233-45. El trabajo de Thils sobre el mismo tema (cf. supra nota 46) parece más completo. Casi no vale la pena de citar la segunda edición (London 1969) de la obra polémica de B. C. Butler, *The Church and infallibility* (London 1954); su breve capítulo (pp. 87-100) sobre el Vaticano I vale poco.

gunta: *Quaeritur an romano pontifici in fide et moribus sit ab omnibus catholicis tanquam regulae inenarrabili obediendum*<sup>50</sup>.

El jesuita Maurice Bévenot<sup>51</sup> trata de averiguar el sentido de la frase en los concilios de Trento y Vaticano I. Primera constatación: en ninguno de los dos concilios la expresión *fides et mores* estaba en el foco de atención; a ninguno de los dos concilios se les ocurrió definir su significado. Todo el mundo sabía lo que se quería decir con ella. Pero, al parecer, la frase sufrió un cambio sutil durante las centurias que separan al Vaticano de Trento. Parece haber tenido un sentido más amplio en Trento que en el Vaticano. El trabajo no es ni exhaustivo ni conclusivo. Repite más de una vez que son necesarias posteriores investigaciones. Se fija más en el Vaticano que en el Tridentino, y presta más atención a *fides* que a *mores*, dejando en el aire el sentido de esta última palabra.

El franciscano Jorge Domínguez<sup>52</sup> ha intentado precisar el sentido de *mores* en el Vaticano I. Estudia el tema desde su primera elaboración en los esquemas preparatorios hasta el texto definitivo. Para los padres, *res morum* son ante todo la revelación y apenas la filosofía moral o el derecho natural. La expresión *fides et mores* nunca recibe una definición precisa, pero el objeto así designado se encuentra siempre en el contexto de la revelación. En lo referente a las verdades morales no reveladas, el concilio no definió si la infalibilidad hay que creer como dogma de fe o recibir como certeza teológica. Para todo lo relativo al objeto secundario de la infalibilidad, el concilio se remite a la teología clásica. No se puede, pues, pretender, sobre la base de *Pastor aeternus*, que el magisterio infalible de la Iglesia y del papa se extiende a la moral en general o que la competencia de éstos en materia de moral ha sido claramente determinada. El papel del magisterio en el dominio de la moral natural exige todavía una importante reflexión teológica.

Como se sabe, la minoría tentó *in extremis* la modificación del texto del decreto sobre la infalibilidad pontificia mediante una audiencia con el papa el 15 julio 1870. Sobre esta audiencia hay dos versiones: en la primera, el papa se muestra inflexible; en la segunda, cede al principio, pero luego da marcha atrás, presionado por la mayoría. El jesuita Pierre Vallin<sup>53</sup> cita un testimonio del canónigo de Besançon, J. M. Boillot (1888) y trata de interpretarlo con el apoyo de otros testimonios; pero su interpretación no parece fundada. Vallin desconoce la relación de Darboy, que representa la

<sup>50</sup> M. Schenk, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung* (Freiburg, Suiza, 1965) 15, cita la frase *fides et mores* desde Juan de Nápoles (†1336).

<sup>51</sup> M. Bévenot, *Faith and Morals in the Councils of Trent and Vatican I*, *Heythrop Journal* 3 (1962) 15-30.

<sup>52</sup> J. Domínguez, *La moral y el objeto de la infalibilidad del papa y de la Iglesia en el concilio Vaticano I* (Lovaina 1969) XIII-396 pp., tesis doctoral dactilografiada, según la *Revue théologique de Louvain* 1 (1970) 237. Existe un trabajo posterior más completo en ciertos aspectos de J. Beumer, 'Res fidei et morum: Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten ökumenischen Konzilien', *Annuaire Historiae Conciliorum* 2 (1970) 112-34.

<sup>53</sup> P. Vallin, 'Pour l'histoire du concile du Vatican I. La démarche de la minorité auprès de Pie IX, le 15 juillet 1870', *Revue d'Histoire ecclésiastique* 60 (1965) 844-48.

fuente más fiel de la audiencia, como también ignora otras fuentes utilizadas por Maccarrone <sup>54</sup>.

El efecto de la gestión fue contraproducente. El papa hizo añadir la frase *non autem ex consensu Ecclesiae*. ¿Cuál es el alcance exacto de esta fórmula poco afortunada? Es lo que se propone esclarecer Georges Dejaifve <sup>55</sup> a la luz de los debates conciliares. Desde antes de la apertura del concilio, se dibujaron dos posiciones extremas: una que reconocía al papa el privilegio de definir infaliblemente la doctrina de la fe por sí solo, sin el concurso de los obispos; y otra que no admitía más que una infalibilidad del magisterio, tomado colegialmente, en tanto que órgano de toda la Iglesia. Infalibilidad *personal*, infalibilidad *colegial*. En el concilio, la mayoría defendió la tesis de la infalibilidad *personal* del papa; la minoría, la infalibilidad *colegial*. La Diputación de la Fe se negó constantemente a toda mención de un "asentimiento" de la Iglesia, es decir, de un testimonio o de una cooperación del episcopado en la definición misma de la infalibilidad, aunque reconoció la necesidad moral para el papa de una investigación previa. En el último minuto se añadió la fórmula *non autem ex consensu Ecclesiae*, para subrayar que las definiciones pontificias son irreformables *ex sese*, antes de todo acuerdo de los obispos o previamente al acuerdo de la Iglesia. La fórmula adoptada, que consagraba la derrota de los obispos minoritarios, no era quizá de las más felices. Correcta seguramente y preservada de todo error en el sentido en que la entendía el concilio de asentimiento jurídico, prestaba el flanco a la crítica, como si el papa estuviera por encima o fuera de la Iglesia. De hecho la fórmula ha contribuido a sembrar la confusión en los espíritus y está en oposición con la idea de colegialidad, haciendo del papa el único testigo, el único juez y el único intérprete de la verdad divina <sup>56</sup>.

Según la opinión evangélica más corriente, la frase en cuestión representa la oposición más aguda con la confesión protestante, al decir de Heinrich Fries <sup>57</sup>. "Por eso no sólo el Vaticano I en general, sino precisamente esta fórmula final es un motivo de la más fuerte repulsa". Ella ha hecho más profundo el abismo que separa ambas confesiones. El autor reconoce que la fórmula, tomada aisladamente, se presta a falsas interpretaciones y es poco feliz. En su interpretación coincide con o depende de G. Dejaifve, aun cuando no ha realizado una investigación tan detallada en las actas del Vaticano I. No es fácil decir por qué no fueron aceptadas

<sup>54</sup> M. Maccarrone, *Il concilio Vaticano I e il "Giornale" di Mons. Arrigoni* (Padua 1966) I, 474-75.

<sup>55</sup> G. Dejaifve, 'Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae', *Salesianum* 24 (1962) 283-95.

<sup>56</sup> Th. A. Caffrey, 'Consensus and infallibility: The mind of Vatican I', *Downside Review* 88 (1970) 107-31; G. Dragulin, 'O replica ortodoxa din veacul recut la infalibilitatea papala (Une réplique orthodoxe du siècle dernier à l'infailibilité du pape)', *Orthodoxia* (Bucarest) 13 (1961) 111-32, 281-313.

<sup>57</sup> H. Fries, 'Ex sese, non ex consensu Ecclesiae', *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer, hrsg. v. R. Bäumer u. H. Dolch* (Freiburg 1967) 480-500.

las distintas propuestas de la minoría que después de todo se contentaba con poco.

En el capítulo IV de la constitución dogmática *Pastor aeternus*, en que se define la infalibilidad del romano pontífice, no se cita ningún doctor medieval, a excepción de san Bernardo. Por qué fue excluido santo Tomás, considerado por algunos padres como el introductor de la doctrina infalibilista en la teología escolástica? Porque el Vaticano I se propuso descartar todos los textos de autoridades que no fuesen del todo claros y seguros. Ahora bien, el famoso pasaje de la *Summa Theologica*, II-II, q. 1, a. 10, se prestaba a una doble interpretación y de hecho tanto los padres de la minoría como los de la mayoría lo interpretaban en favor de su propio punto de vista. Por consiguiente, el no introducir la autoridad de santo Tomás en el decreto definitorio fue, objetivamente, un acto de sabiduría y una prueba más de que no se quiso forzar la mano en ningún sentido. Tal es al menos la opinión de Umberto Betti <sup>58</sup>.

En una fase del debate conciliar sobre la infalibilidad pontificia, la doctrina del arzobispo san Antonino de Florencia se convirtió en una posición clave, a la que creyeron poder apelar tanto los representantes de la minoría como de la mayoría. El texto traído y llevado sonaba:

*Licet papa ut singularis personaet proprio motu agens possit errare..., tamen utens concilio et requirens adiutorium universalis Ecclesiae... non potest errare.* Los antioportunistas concluyeron: la infalibilidad pontificia no es un privilegio personal; sólo le es dada cuando se vale del concilio y busca el auxilio de la Iglesia universal. Separado de ambos, es sólo una persona privada y por eso capaz de error en materia de fe. Rauscher propuso se aceptara esta fórmula: *Successor sancti Petri utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae, errare non Potest.* Reemplazó la palabra sospechosa *concilio* por *consilio*, menos comprometida, y se mostró dispuesto a cambiar el término *adiutorium* por *testimonium*.

El primer orador de la mayoría, Salgano, trató de minar la fuerza del pasaje diciendo que unos lo tenían por apócrifo y otros por interpolado, como lo había demostrado recientemente Fr. Palermo en la "Civiltà Cattolica". En realidad el texto es incoherente, como es incoherente su doctrina sobre el primado. ¿De dónde procede el texto? Las palabras discutidas no han sido interpoladas en la *Summa* de san Antonino, sino que se encuentran ya en el modelo utilizado por el autor. Y este no es otro que el tratado *De potestate papae* de Herveus Natalis, donde se encuentran casi al pie de la letra. Claro está que con esto no está dicho que no haya habido una interpolación. Al igual que en san Antonino, el pasaje no encaja bien con la marcha del pensamiento. La mención del concilio y de la Iglesia se hace precisamente cuando Herveus quiere asegurar la preeminencia del papa por todos los medios disponibles. De hecho no queda excluida aquí una interpolación, tal vez procedente del círculo de los teólogos conciliaristas que quisieron servirse para sus fines de la autoridad de Herveus. Sólo

<sup>58</sup> U. Betti, 'L'assenza dell'autorità di S. Tommaso nel decreto sull'infalibilità pontificia', *Divinitas* 6 (1962) 407-22.

se podrá dar una respuesta definitiva tras una investigación de la tradición manuscrita.

En definitiva, en el problema de la infalibilidad se encuentran dos tendencias disonantes en la doctrina de san Antonino, lo mismo que en el problema del primado: una conciliarista, otra conservadora. Una nos habla de la infalibilidad personal del papa, otra de la infalibilidad del papa unido al concilio y a la Iglesia. Por eso los dos partidos en el Vaticano I pudieron invocar los elementos que les convenían <sup>59</sup>.

Ningún escritor ejerció una influencia tan profunda en la doctrina vaticana sobre la infalibilidad como san Roberto Belarmino. Muchos obispos citaron sus controversias tanto a favor como en contra de la definición. El padre jesuita Jacobus Corboy <sup>60</sup> ha cotejado la doctrina de Belarmino y la del concilio Vaticano I y ha demostrado sin lugar a duda que Belarmino adelantó todos los elementos de alguna importancia y que no se encuentra casi nada en la constitución dogmática *Pastor aeternus* que no se halle en el gran controversista.

Otro gran precursor del Vaticano I fue san Alfonso María de Liguori. Este santo siempre enseñó y defendió la infalibilidad pontificia, de tal suerte que en el concilio mereció ser citado como doctor por excelencia de dicha doctrina. Lo citó, entre otros, Payá y Rico, obispo de Cuenca, el 1 julio 1870 <sup>61</sup>.

En unos apuntes, descubiertos recientemente, señala cuatro condiciones para que el papa hable *ex cathedra*, entre ellas que hable en materia de fe, *quae extenditur ad canonizationem sanctorum, confirmationem religionis et etiam ad mores fidelium*. La cuarta condición, *ut fiat praevio examine cardinalium et theologorum* <sup>62</sup>.

Los teólogos de la escuela de Salamanca —Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Chaves, Sotomayor, Mancio y Báñez— proponen, según C. Pozo <sup>63</sup>, una concepción de la infalibilidad, que tiene cierta semejanza con las propuestas del obispo de Orleáns y del arzobispo de París en vísperas de la definición vaticana, pero se diferencia de ellas. “Los teólogos salmantinos, en efecto, no afirman sin más que la consulta al episcopado sea una condición previa y necesaria de la infalibilidad pontificia, sino que insisten más bien en que la asistencia garantiza primariamente que el papa empleará los medios conducentes para evitar el error. Algunos de los teólogos salmantinos no añaden más. Otros puntualizan que esos medios serán mayores o menores, según la gravedad y dificultad del problema que debe ser definido; para éstos, con la excepción de Carranza, el medio supremo será la consulta al

<sup>59</sup> U. Horst, ‘Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin von Florenz’, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 32 (1965) 76-116.

<sup>60</sup> J. Corboy, *The doctrine of the infallibility of the Pope in Bellarmino and his influence on the definition in the Vatican Council* (Roma 1961) 50 pp.

<sup>61</sup> D. Sharrock, *The theological defense of papal power by St. Alphonsus de Liguori* (Washington 1961).

<sup>62</sup> D. Ambrasi, ‘Un autografo di Sant’Alfonso M. de’Liguori circa l’infalibilità e la superiorità del papa sul concilio’, *Asprenas* 9 (1962) 483-87.

<sup>63</sup> C. Pozo, ‘Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre infalibilidad pontificia y conciliar’, *Archivo Teológico Granadino* 25 (1962) 257-324.

episcopado conciliarmente reunido. Estos teólogos llegan, por tanto, a estructurar un sistema que coordina la infalibilidad pontificia y la conciliar. La asistencia garantiza que el papa acudirá al episcopado y al concilio, cuando la gravedad de la cuestión lo exija. En las definiciones, el papa recurre no solamente a la regla muerta, que son las fuentes de la revelación, como norma objetiva de su definición infalible, sino que, cuando la gravedad de la materia lo postula, se pondrá en contacto con otra regla infalible, viva, que es el episcopado. La asistencia garantiza que el papa acudirá a estas reglas y que no se equivocará en su uso e interpretación... Nunca podrá, por tanto, discutirse la validez de una definición pontificia ni será lícito apelar a la no realización de una consulta al episcopado". En el apéndice documental publica textos inéditos de Vitoria, Domingo de Soto, Carranza, Chaves, Sotomayor y Mancio.

### C) *Esquemas en suspenso y postulados*

Según un deficiente artículo de Joseph Clifford Fenton<sup>64</sup>, en el momento en que el concilio fue suspendido (20 oct. 1870), estaban preparados dos esquemas dogmáticos (uno sobre los misterios de la fe) y once de carácter disciplinar. El autor se limita por lo general a indicar el título en latín de cada uno de estos once últimos. De los esquemas dogmáticos ofrece un resumen, muy breve sobre el primero y más amplio sobre el segundo. Pero ¿por qué habla sólo de trece esquemas, cuando en realidad pasaban del medio centenar los esquemas que quedaron en suspenso?

Vista la imposibilidad de reanudar las deliberaciones en Roma, el arzobispo Spalding, de acuerdo con Manning y Deschamps, propuso que el concilio se trasladase a Malinas, alegando diez razones que ya publicó Granderath. La sugerencia no fue aceptada. El concilio no fue completado. Pero los esquemas influyeron en la legislación posterior, particularmente en el CIC. La eclesiología vaticana fue completada por varios documentos pontificios, entre los cuales sobresale la encíclica *Mystici Corporis Christi* (29 jun. 1943).

Uno de los puntos que tocaba la segunda constitución dogmática sobre los misterios de la fe era el de la elevación al orden sobrenatural. Giuseppe Colombo<sup>65</sup> examina su contenido siguiendo su evolución a partir del proyecto originario de Franzelin. Pero llega a unas conclusiones que no corresponden a la realidad, porque pasa por alto un texto importante del esquema reformado por Kleutgen y el párrafo 2 del capítulo II de la constitución *Dei Filius*.

El 21 enero 1870 se repartió a los padres del Vaticano I un proyecto de constitución sobre la Iglesia, que constaba de tres partes: la Iglesia en sí

<sup>64</sup> J. C. Fenton, 'The Vatican Council's unfinished business', *The American Ecclesiastical Review* 142 (1960) 217-24. A completar parcialmente con el artículo de J. W. Corcoran, 'What happened to the Cunctal "Postulata" of the *Vaticanum primum*?', *St. Meinrad Essays* 12 (1961) núm. 4, pp. 33-41.

<sup>65</sup> G. Colombo, 'La dottrina della elevazione all'ordine soprannaturale al concilio Vaticano I', *La Scuola Cattolica* 88 (1960) 337-65.

misma (capítulos 1-10); el primado del papa y su dominio temporal (caps. 11-12). y las relaciones entre la Iglesia y el Estado (caps. 13-15). El padre capuchino Fidelis Van der Horst<sup>66</sup> ha escogido como tema de su tesis doctoral la primera parte y trata de investigar qué enseña el esquema sobre la Iglesia, qué fin persigue con esta doctrina, a quién debe su doctrina y cómo han juzgado los padres el esquema. La novedad del presente trabajo consiste en que no aborda un aspecto concreto, sino la totalidad del proyecto.

En el primer capítulo examina las respuestas de los cardenales y obispos consultados por Pío IX en 1865, las declaraciones de los concilios provinciales y las condenaciones del *Syllabus*, llegando a la conclusión de que no se sentía la necesidad de una constitución dogmática sobre la Iglesia.

En el capítulo II describe la historia del esquema, sus colaboradores más importantes, su elaboración y su destino ulterior. Destacan tres nombres: Perrone, Schrader y Franzelin, los tres profesores de la Gregoriana. A mitad del siglo XIX la universidad Gregoriana de Roma se convirtió en uno de los centros teológicos más importantes de Europa y contribuyó mucho al desarrollo de la eclesiología por obra, sobre todo, de Carlos Passaglia, el teólogo más importante de la escuela romana. Su discípulo Clemente Schrader merece una especial atención, porque el esquema *De Ecclesia* fundamentalmente fue compuesto por él. Su eclesiología presenta dos vertientes, que se reflejan en el proyecto: cuerpo místico de Cristo (influjo de Passaglia) y sociedad humana (tendencia antiprottestante). Exalta la figura del papa a expensas de los obispos, a los que presenta casi como simples delegados suyos.

El punto de arranque del esquema lo constituye el voto de Perrone, que trata de la institución, naturaleza, constitución, propiedades y notas, poderes y autoridad de la Iglesia. A base de este voto y de las observaciones de la comisión dogmática, Schrader compuso un anteproyecto que, revisado y completado, se convirtió en el esquema *De Ecclesia*, distribuido a los padres el 21 enero 1870. El autor acomete su análisis en el capítulo III, titulado "la naturaleza de la Iglesia". De este tema tratan los dos primeros capítulos del esquema. En el primero la Iglesia es presentada como el cuerpo místico de Cristo; en el segundo, como una sociedad. La idea del cuerpo místico desempeña un papel importante. El primer capítulo trata exclusivamente de ella y los demás vuelven a menudo sobre la misma. Sin embargo, todavía tiene más importancia la idea de la Iglesia como sociedad.

Unos 270 padres presentaron sus observaciones escritas al esquema. Los franceses y los austríacos son los que más se interesaron por él. Los españoles lo acogieron con bastante frialdad. De los 40 obispos españoles, sólo siete suscribieron escritos de enmiendas.

¿Cómo fue acogida la idea del cuerpo místico? Desfavorablemente. La mayoría de los obispos, que habían recibido su formación teológica antes

<sup>66</sup> F. Van der Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem 1. Vatikanischen Konzil*, Konfessions-Kundliche und Kontroverstheologische Studien, Bd. VII (Paderborn 1963) 348 pp.

de que la universidad Gregoriana hubiese propagado la nueva doctrina, la rechazó directa o indirectamente. Kleutgen, que refundió el esquema, tuvo en cuenta las críticas de los padres. La idea de *societas* suplantó a la de *corpus Christi*. En este punto el nuevo esquema marca un retroceso. Lo contrario sucedió en la doctrina sobre el episcopado.

El padre Fidelis, siguiendo paso a paso el esquema, estudia la Iglesia como una sociedad perfecta, sobrenatural, visible, necesaria, indefectible, infalible y desigual. El procedimiento que adopta, es uniforme, metódico y claro. Pocas páginas le bastan para exponer la evolución de la eclesiología, el origen de las doctrinas o los errores que el esquema trata de condenar.

Al final, echando una mirada retrospectiva, encuentra en el proyecto cualidades positivas y negativas. Entre las primeras señala como mérito principal el haber destacado la idea de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. En este aspecto los autores del esquema se mostraron más progresistas que muchos padres. Otro valor consiste en haber tratado de la etiología de la Iglesia en el capítulo III. Asimismo le parece digna de consideración la exposición sobre la necesidad de la Iglesia. Pero las imperfecciones son tal vez más numerosas. El estilo es poco bíblico y demasiado escolástico, y el contenido está fuertemente influenciado por la eclesiología tradicional de tendencia sociológica. La posición de los obispos y de los laicos dentro de la Iglesia es pasada por alto, mientras el papa ocupa un lugar desmesurado. El esquema presenta un carácter marcadamente apologético. Su orientación es antiprotestante. Falta una confrontación con la eclesiología ortodoxa, así como una toma de posición frente al racionalismo bíblico moderno. A pesar de estos y otros defectos, el esquema *De Ecclesia* constituye a no dudarlo un documento importante.

— El jesuita Johannes Beumer<sup>67</sup> examina más de cerca, no el juicio que emitieron los padres sobre todo el esquema *De Ecclesia*, elaborado por la comisión teológica bajo el influjo de Schrader, sino sólo sobre la definición de la Iglesia como cuerpo místico. Unos 230 padres expresaron su opinión por escrito, de los 639 que entonces se hallaban presentes en Roma, pero no coincidieron en su apreciación. Según E. Merish, la mayoría de los obispos no sentía repugnancia a hacer de la noción del cuerpo místico el centro del tratado *De Ecclesia*. En cambio el dominico M. D. Koster cree que cerca de 300 padres criticaron el esquema despiadadamente y, si se hubiese presentado a la discusión oral, lo habrían echado por tierra.

¿Cuál de los dos teólogos tiene razón? La respuesta no es tan sencilla como a primera vista podría parecer, porque muchos padres no se expresaron con claridad y de una manera terminante. Tras un diligente examen de las actas, el autor cree poder concluir que el proyecto fue muy criticado, pero no se puede hablar de una repulsa general. La mayoría de los obispos se abstuvo de tomar posición y la actitud de los que lo hicieron, no fue prevalentemente negativa. Además, a la oposición le faltó unidad. La

<sup>67</sup> J. Beumer, 'Das für Erste Vatikanische Konzil entworfene Schema *De Ecclesia* im Urteil der Konzilsväter', *Scholastik* 38 (1963) 392-401

expresión "pueblo de Dios" aparece muy raramente y desempeña un papel nulo en el pensamiento de los padres. Más a menudo se encuentra la concepción de la Iglesia como "reino de Dios" (unas veinte veces). Los tiempos no estaban maduros para una verdadera definición de la Iglesia.

A juicio del padre jesuita José Neira Archila<sup>68</sup>, Franzelin quiso responder a las objeciones hechas en el concilio Vaticano contra el epíteto "místico" aplicado a la Iglesia. En sus tesis *De Ecclesia*, Franzelin reivindica el título de cuerpo místico y prueba la conveniencia de tal denominación, insistiendo en el influjo interno que ejerce Cristo por medio de la jerarquía, de los sacramentos y sobre todo de la Eucaristía; tal influjo conduce a la formación de una persona moral entre Cristo y la Iglesia. La misma doctrina aparece en otras obras suyas y a la larga se abrió paso en la Iglesia.

F. García Matarranz<sup>69</sup> deja a un lado la génesis e historia de los capítulos 5, 6 y 7 del esquema *De Ecclesia* hasta su formulación definitiva, remitiéndose a la obra de Van der Horst. Comienza con una ambientación histórica de los temas unidad y necesidad de la Iglesia, exponiendo la doctrina de los adversarios que los redactores del esquema tuvieron presente en la elaboración de los capítulos, tal como aparece en las notas que acompañan a la doctrina de los capítulos. Analiza el contenido de los capítulos y de los cánones, y estudia las observaciones escritas hechas por los padres. No saca conclusiones generales.

El capítulo V fue concebido y redactado contra la doctrina protestante de las dos Iglesias, una visible y otra invisible; contra la teoría anglicana de las tres ramas y contra los fundamentalistas y latitudinarios (Jurieu). La Iglesia, sociedad concreta, visible, una y única, contiene en sí por voluntad de Cristo, toda la verdad revelada y los medios de santificación, siendo el cuerpo místico de Cristo y la realización práctica de la economía salvífica traída por Cristo a la tierra. Por eso es necesario pertenecer a ella con necesidad de medio. Algunos padres pidieron que esta doctrina de la necesidad absoluta de pertenecer a la Iglesia fuera suprimida o sustituida por otra distinta. El capítulo 7, *extra Ecclesiam salvari neminem posse*, desplaza el sentido del axioma desde una perspectiva rigurosamente eclesiológica a una dimensión más soteriológica, para lo cual los redactores recurren a la voluntad salvífica de Dios. El artículo termina en punta y no añade nada importante a Van der Horst.

Católicos y protestantes están de acuerdo en reconocer el espíritu ecuménico que anima la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II. Este espíritu no estaba enteramente ausente del primer concilio Vaticano. Analizando las actas, el padre jesuita Eugene J. Ahern<sup>70</sup> encuentra distintas

<sup>68</sup> J. Neira Archila, *La doctrina del cuerpo místico en los escritos del cardenal Franzelin* (Tunja, Colombia, 1960) 120 pp.

<sup>69</sup> F. García Matarranz, 'La unidad y necesidad de la Iglesia según el primer esquema del Vaticano I', *Scriptorium Victoriense* 16 (1969) 241-72.

<sup>70</sup> E. J. Ahern, 'The ecumenical spirit of the First Vatican Council', *The Irish Ecclesiastical Record* 106 (1966) 265-84. Como posterior a nuestro período, nos abstemos de analizar el artículo de J. Beumer, 'Oekumenische Tendenzen auf dem ersten Vatikanum', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 390-408.

manifestaciones de ese espíritu ecuménico: la distinción entre los elementos esenciales y menos esenciales en la constitución de la Iglesia; el deseo de fundamentar la doctrina de la Iglesia acerca de sí misma en la S. E.; el reconocimiento de la necesidad de estudiar los derechos y los privilegios del episcopado; la apelación a hablar de los no-católicos de una manera caritativa y la hostilidad a una manera de describir la Iglesia en términos demasiado mundanos.

Sin embargo, se observa una ausencia significativa: el Vaticano I guarda silencio sobre el papel del laico en la Iglesia. Se observa también una ausencia de la idea de la Iglesia peregrina, de la Iglesia que en humildad debe aspirar a renovarse a sí misma. Este espíritu de humildad es una característica evidente de la reciente constitución sobre la Iglesia, promulgada en el Vaticano II. El autor no analiza las manifestaciones de espíritu anti-ecuménico del primer concilio Vaticano, que tal vez sean mayores y anulen las contrarias.

"En los muchos estudios dedicados recientemente a la historia y a la doctrina del concilio Vaticano I —dice Carlo Colombo<sup>71</sup>—, no me consta que se haya dedicado una particular atención a la doctrina de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil... Al delinear en este artículo los principales momentos del desarrollo del tema, no me propongo un fin histórico, sino más bien poner de relieve los aspectos más característicos del enfoque doctrinal del problema de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil, para subrayar al mismo tiempo el valor permanente y algún aspecto históricamente contingente y necesitado de profundización ulterior en la doctrina expuesta" (pp. 299-301).

Los obispos consultados por Pío IX, advirtieron claramente que el problema presentaba dos aspectos: uno de principios, universal e inmutable, y otro concreto de interpretación y aplicación de los principios a las situaciones concretas. Pero ¿cuáles eran los principios universales e inmutables y cuáles por el contrario las formas históricas diversas de aplicación? Dar una respuesta a tales interrogantes, elaborando una propuesta para someterla al juicio de los padres del concilio, era la tarea confiada a la comisión teológica presidida por el cardenal Bilio. La elaboración fue muy laboriosa. He aquí sus fases: Voto de Schrader; esquema I de Schrader, que no satisfizo; esquema II de Schrader, que tampoco satisfizo; esquema III de Corcoran, que tampoco agradó del todo y, finalmente, esquema de Franzelin, síntesis de los anteriores, que con pocas modificaciones se convirtió en el texto definitivo, es decir, en los capítulos XIII-XIV del esquema *De Ecclesia*. En su composición se puede decir que tomó parte toda la comisión teológica. Esto sirvió para dar un acento mayor a las afirmaciones de principio, universales, pero la mentalidad dominante en la comisión no tuvo suficiente cuenta de un dato ya entonces evidente: la falta de unidad

<sup>71</sup> C. Colombo, 'La Chiesa e la società civile nel concilio Vaticano I', *La Scuola Cattolica* 89 (1961) 323-43, reproducido en su obra *Scritti teologici* (Venegono Inferiore 1966) 299-313. Cf. la tesis doctoral inédita de M. Venturi, *La dottrina delle relazioni tra Chiesa e Stato secondo gli schemi preparatori del Concilio Vaticano I* (Roma, Laterano, 1965).

religiosa en la mayoría de los Estados y la participación del pueblo en la formación de las leyes civiles mediante el parlamento.

No conocemos las reacciones de los padres, porque el esquema no fue discutido y ni siquiera se recogieron las observaciones escritas, pero existen algunos hechos significativos. El más significativo es la carta enviada a los presidentes el 10 abril 1870 por 14 padres, pidiendo la anticipación de la discusión de los capítulos XIII-XIV con relación a los capítulos relativos al primado y a la infalibilidad. La doctrina medieval de la autoridad de la Iglesia en el campo civil, no se puede ya sostener ni aplicar. Creen ellos que desde Gregorio XVI se cambió o mejor se adulteró la doctrina. Todos los firmantes pertenecían a la minoría y a Estados constitucionales y eran más sensibles a los problemas de la vida pública.

El autor formula un juicio bastante severo sobre el proyecto por su falta de realismo. El enfoque doctrinal es irreprochable, pero no tiene cuenta del tipo constitucional de autoridad civil ni del grado de convicción cristiana de los ciudadanos. El esquema habla de reyes, de un régimen monárquico, sin distinguir entre monarquía absoluta y constitucional, y sin tener en cuenta el sistema democrático. De ahí su falta de adaptación. Este es un límite. Otro, la falta de toda consideración a los Estados de religión mixta o carentes de unidad religiosa. "La doctrina propuesta no es otra cosa que la doctrina tradicional de la Iglesia... Pero tal doctrina exigía y exige un desarrollo ulterior, no sólo aplicativo, sino doctrinal, para poder iluminar completamente toda la realidad histórica y guiar a la Iglesia en su camino en un mundo discretamente diverso del que se presentaba espontáneamente a la mente de los componentes de la comisión teológica del concilio Vaticano I" (p. 313).

Más en la realidad vivían los once obispos franceses de la minoría, que presentaron una memoria pidiendo la reforma de la Iglesia. La petición respondía a los deseos de numerosos obispos de Alemania, Austria-Hungría, América y Oriente, como puede comprobarse por otros postulados análogos y por los discursos de los padres. En ella se pide la internacionalización de la curia romana, mayor rapidez en el despacho de los asuntos por la administración central, una mayor autonomía de los obispos en el gobierno de sus diócesis en materia de dispensas, absoluciones, etc., y mayor libertad de acción para el ejercicio de su misión colegial en la Iglesia, la celebración de concilios provinciales, nacionales y ecuménicos, la adopción de diversas medidas para acelerar la evangelización y la entrada en la Iglesia católica de los disidentes, ortodoxos y paganos, la reforma de los estudios eclesiásticos, la revisión del breviario, el culto cristiano, la prensa y los diversos medios de apostolado y evangelización, el deseo de que el concilio no multiplique las condenas ni los anatemas y que promueva las obras sociales.

Al leer estos proyectos de reforma y estos votos procedentes de obispos que en su mayor parte estaban al frente de diócesis muy importantes, queda uno sorprendido por su penetración de espíritu, sus intuiciones proféticas y su alta conciencia pastoral. Pero ¿qué ha sido de tantos esfuerzos de reflexión y de tantos sueños? La mayor parte fueron tomados en consi-

deración y recibieron un comienzo de ejecución, gracias al impulso energético de los papas que se sucedieron desde el concilio Vaticano. Muchas reformas, deseadas por los padres, se han realizado por etapas; otras están en curso de ejecución <sup>72</sup>.

A la víspera del Vaticano I —según escribe Eugenio Corecco <sup>73</sup> en su estudio sobre el esquema de matrimonio, preparado por la comisión teológica, pero no presentado a la asamblea—, el aspecto político y diplomático del matrimonio predominaba sobre todos los demás. La Iglesia de hecho había perdido prácticamente su competencia legislativa y judicial en asuntos matrimoniales en casi toda Europa en provecho del Estado. Algunos escolásticos, a partir de Duns Scotus († 1308), habían enseñado la existencia de una distinción *ratione naturae* y *ratione temporis* entre el contrato matrimonial y el sacramento. Santo Tomás de Aquino había admitido que el príncipe católico estaba autorizado para regular el contrato matrimonial como contrato civil. Melchor Cano construyó la teoría de que el ministro del sacramento matrimonial, no son los contrayentes, sino el sacerdote que lo bendice en representación de la Iglesia. Porque el matrimonio no es un asunto natural, sino religioso y santo; exige una forma santa y sobrenatural, la intervención salvadora de la Iglesia. Cano presupone la posibilidad de separación de un contrato matrimonial válido del sacramento. El contrato matrimonial entre ausentes es un verdadero matrimonio, pero no sacramento.

La doctrina de Cano fue defendida hasta el siglo XIX no sólo por los regalistas, sino por teólogos que estaban por encima de toda sospecha. Los regalistas no negaban la existencia del matrimonio ni la autoridad de la Iglesia sobre el mismo, pero separaban el contrato matrimonial del sacramento. El contrato matrimonial era un asunto puramente civil y humano, que debía ser regulado por el Estado solo. El sacramento era algo accesorio, añadido al contrato ya constituido. La Revolución francesa introdujo el matrimonio civil obligatorio. Lo nuevo era que el carácter sacramental del matrimonio fue dado por inexistente y, por tanto, ignorado. El magisterio eclesiástico permaneció pasivo. En un principio rechazó las interpretaciones galicanas y josefinistas de la doctrina tridentina sobre el matrimonio y sostuvo la exclusiva competencia de la Iglesia para poner impedimentos dirimentes y pronunciar sentencias judiciales. Pío IX fue al fondo del problema: la relación entre el contrato matrimonial y el sacramento. En carta a Vittorio Emanuele del 9 septiembre 1852 afirma ser dogma de fe, que el matrimonio fue elevado por Jesucristo a la dignidad de sacra-

<sup>72</sup> G. Dejaifve, 'Conciliarité au concile du Vatican', *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 785-802.

<sup>73</sup> E. Corecco, 'Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil', *Ius sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. v. A. Scheuermann u. G. May* (München 1969) 521-57; el mismo, 'Il sacerdote ministro del matrimonio? Analisi del problema in relazione alla dottrina della inseparabilità tra contratto e sacramento, nei lavori preparatori del concilio Vaticano I', *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 343-72, 427-76.

mento y que es doctrina de la Iglesia católica, que el sacramento no es una cualidad accidental, añadida al contrato, sino que es de esencia del matrimonio mismo, de suerte que, entre los cristianos, la unión conyugal no es legítima, sino en el matrimonio sacramento, fuera del cual no hay más que concubinato. Pocos días después, en su alocución *Acerbissimum* (27 sept. 1852), precisó que el matrimonio de los cristianos no celebrado sacramentalmente debe ser considerado como inexistente. La inseparabilidad entre contrato y sacramento no sólo es un principio general, sino una regla que se verifica en todos los matrimonios cristianos sin excepción. La doctrina ya indicada fue condenada de una manera más rígida en el *Syllabus* (proposiciones 65-74), que sirvió de punto de partida para la elaboración de los esquemas vaticanos. En la sesión del 14 mayo 1868 de la comisión teológica fue presentada por primera vez toda la compleja cuestión del matrimonio cristiano. Como base de discusión sirvió el voto de Camilo Santori, secretario de la misma comisión. Una vez discutido, el propio Santori elaboró el esquema I de decreto sobre el matrimonio. Este esquema fue examinado y retocado por el equipo de redacción —Franzelin, Schrader, Petacci y Santori— en cinco sesiones. Con los cambios introducidos resultó el esquema II, que fue presentado, impreso, al pleno de la comisión teológica (4 sept. 1868). Fueron propuestas algunas mejoras redaccionales y, a pesar de que un miembro se pronunció inesperadamente contra la dogmatización de la doctrina de la inseparabilidad, el esquema fue impreso y distribuido a los consultores como esquema III (3 dic. 1868). Sustancialmente era idéntico al segundo. Pasó casi un año antes de que la comisión se ocupase del proyecto.

Entretanto se habían elaborado otros cinco votos, dos sobre la definibilidad de la doctrina sobre el exclusivo y original derecho de la Iglesia de poner impedimentos dirimentes, y tres sobre la definibilidad de la doctrina de la inseparabilidad. Para deliberar sobre el primer problema se reunió la comisión el 2 septiembre y 20 noviembre 1869. Se propusieron distintas modificaciones, pero el esquema III de hecho no fue ya retocado, porque no fue presentado al concilio, de suerte que en las actas del concilio sólo se ha conservado el esquema III, que no puede ser considerado como la redacción definitiva del proyecto de decreto. El autor valora los resultados de las discusiones, centradas en dos cuestiones: relación entre contrato matrimonial y sacramento; autoridad de la Iglesia y del Estado sobre los matrimonios de los cristianos. Era la primera vez desde Trento que un grupo de teólogos examinaba con lupa la problemática matrimonial. La comisión teológica quiso salvar a toda costa la tesis de Melchor Cano, a pesar de que Santori propuso que fuera condenada.

El esquema sobre las misiones y el tema misional en el Vaticano I han despertado un notable interés entre los investigadores. El padre jesuita Joseph Masson<sup>74</sup>, secretario de la *Semaine de Missiologie de Louvain* y profesor en Lovaina y Roma, emprende el análisis del "dossier" misionero

<sup>74</sup> J. Masson, 'Les Missions au premier concile du Vatican', *Eglise Vivante* 14 (1962) 38-47.

del Vaticano I. En el momento de la apertura del concilio, las misiones, en muchas regiones, conocían una real renovación, debida al impulso de Gregorio XVI y Pío IX. Pero, por otra parte, se habían avivado una serie de espinosos problemas prácticos: relaciones entre los antiguos patronatos de Portugal y España y los nuevos poderes concedidos por la Propaganda a sus vicarios apostólicos; relaciones entre las Iglesias orientales, venerables, pero poco activas, poco organizadas, y las usurpaciones sistemáticas de los misioneros de rito latino; relaciones entre las autoridades diocesanas y los religiosos, que formaban prácticamente la totalidad de los efectivos misioneros; relaciones entre la empresa misionera en su conjunto y las potencias colonizadoras en plena expansión. Sobre este fondo de problemas, sobre todo jurídicos, hay que puntualizar la parte tomada por las cuestiones misioneras en el concilio. Las discusiones tocaron mucho más el dominio oriental que el mundo pagano; se habló mucho más de derecho y de disciplina que de doctrina o de principios.

En el estadio de la *preparación* conciliar, una minoría de los cardenales de curia, residentes en Roma, pensó que las misiones constituirían una de las cuestiones a discutir. Fue preciso discutirla enseguida, al menos de rechazo, cuando se preguntó si los vicarios apostólicos tenían derecho a tomar parte en el concilio. Decir no, hubiera sido excluir de la asamblea a tres continentes: Africa, Asia y Oceanía, y hasta a países protestantes de Europa. Se dijo sí y de este modo, a través de sus obispos, los misioneros fueron admitidos al concilio.

También estuvieron presentes por medio de los postulados que ciertos padres presentaron a la asamblea, relativos a las misiones. Así Roskowsky, obispo húngaro, deseó que un decreto viniera a sostener la Obra de la Propagación de la Fe. Treinta y cinco vicarios apostólicos presentaron un voto análogo respecto de la Santa Infancia. Sesenta y tres padres y vicarios apostólicos recomendaron que se ocupase de Africa. Las peticiones más vastas fueron presentadas por obispos franceses con una amplitud de miras y un sentido del porvenir no alcanzados aún por todos los que en la época, incluso por oficio, estudiaban los problemas misioneros.

Se dio un paso más. Se creó una comisión preparatoria especial llamada *Pro Ecclesia Orientali et Missionibus* que, aunque dotada de poca experiencia misional, desplegó una real actividad. Ella preparó tres esquemas sucesivos: el esquema A (nov. 1869) que contiene directrices para la adaptación del misionero a su nueva patria, una consigna de obediencia y respeto a las autoridades civiles y, a fin de asegurar estos y otros puntos, el proyecto de redactar un Directorio Misionero. Un mes después vino el esquema B, notablemente diferente; se recomienda particularmente en él el estudio serio de las lenguas y de nuevo la adaptación y el respeto a las autoridades. Pasan seis meses antes de que sea distribuido el esquema C, definitivo (26 jul. 1870).

La comisión se ocupó más de los problemas orientales que de los misionales. Cuando se habló de las "tierras de misión" (China, India, etc.), se afrontaron muy a menudo cuestiones de jurisdicción. En resumen, lo que se discutió fue toda la personalidad y la situación del misionero con-

creto de este tiempo. Diríamos incluso que el esquema era injurioso para los misioneros, sobre todo religiosos. Se multiplican las prohibiciones y las prescripciones, como si no hubieran abandonado Europa más que para escapar a la obediencia. La comisión se fija en su condición de extranjeros, su estado de religiosos y su carácter de latinos. En cuanto latinos, crean dificultad a los obispos orientales que desearían someterlos a su jurisdicción o al menos a sus directrices. En cuanto regulares, la tendencia sería suprimir la exención religiosa y poner a los misioneros religiosos bajo los vicarios apostólicos. A esta tendencia se oponen los superiores de los institutos misioneros e incluso el obispo de Urgel, Caixal, que dijo: Someter enteramente los misioneros religiosos a los vicarios apostólicos, suprimiendo la exención, sería "destruir las misiones más bien que promoverlas". Y para probarlo compone una disertación, que ocupa 14 columnas de Mansi. Lo que se desea sobre todo de los misioneros es que modifiquen su estilo, que permanezcan menos extranjeros, aporten consigo menos su manera de vivir europea, se adapten más y mejor a los usos del país, dejen paso cuanto antes al clero autóctono.

Se echa de menos un reconocimiento de la audacia, de la fe, del celo, de la tenacidad de estos millares de hombres, la mayor parte de los cuales partían sabiendo que arriesgaban su vida o al menos la abreviaban a causa de las enfermedades o de la espada de los verdugos. ¡Cuántos iban a ser beatificados y canonizados! Pero una constitución no es como el sermón de la Montaña, que multiplica los *beati*.

El capítulo II se ocupa de las cualidades de los misioneros. Se les pide las virtudes clásicas y esenciales, ciencia personal, respeto y caridad hacia los infieles. La cuestión del clero indígena provoca las directrices más vigorosas. El esquema toca incidentalmente la cuestión de la naturaleza de la misión. Esto da lugar a discusiones prometedoras de la gran reflexión misionera que madurará entre 1919 y 1940 y que estallará entre 1945 y 1960.

En su estudio sobre el decreto del Vaticano II acerca de la actividad misional de la Iglesia, el jesuita Angel Santos Rodríguez <sup>75</sup> dedica un capítulo a *La idea misional en el concilio Vaticano I*, que desarrollará en un artículo de "Estudios eclesiológicos". El concilio Vaticano I es el primer concilio que se ha ocupado del problema misionero. A él acudieron unos 180 obispos misioneros. El autor pasa una revista rápida al esquema misional y a los postulados misionales, pero no añade nada nuevo.

El abate Jean Moreau <sup>76</sup>, delegado de las Obras Pontificias Misionales en Francia, expone cómo todos los obispos franceses mostraron una simpatía activa y eficaz a la obra de la Propagación de la Fe desde su nacimiento en 1822. El concilio, al multiplicar los contactos, no haría sino

<sup>75</sup> A. Santos, *Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia* (Madrid 1966) 101-06; el mismo, 'Aspecto misional del Concilio Vaticano I', *Estudios Eclesiológicos* 45 (1970) 491-532.

<sup>76</sup> J. Moreau, 'L'épiscopat français et les Missions à l'heure du premier concile du Vatican, 1869-1870', *Mission de l'Eglise, Bulletin de la Pontificia Unio Cleri pro Missionibus* 18 (1962) núm. 43, pp. 8-13.

fortalecer estas disposiciones. Así el arzobispo de Cambrai, Régnier, en la instrucción pastoral que dirigió desde Roma a sus diocesanos para la cuaresma de 1870, escribía: "Rodeados como estamos de obispos misioneros, emocionados ante las necesidades de sus iglesias nacientes, sentimos más que nunca la importancia de la Obra eminentemente apostólica de la Propagación de la Fe... Los admirables progresos que hace el evangelio en los países infieles, exigen que se multipliquen las iglesias, que se funden nuevas escuelas, que se creen cleros indígenas: para todo esto es preciso que los socorros dados a los obispos, sean aumentados, por consiguiente, que vuestras limosnas crezcan".

El autor cita un pasaje del arzobispo de Argel, Lavigerie, en que dice que la brusca interrupción del concilio, impidió que la asamblea consagrara, por medio de un decreto solemne, los servicios rendidos a la causa del evangelio por la asociación de la Propagación de la Fe.

Algunos obispos franceses presentaron sugerencias de una actualidad sorprendente. Resume y comenta el postulado de 11 obispos franceses sobre las misiones y la unión de los orientales. Es el núcleo del artículo. Por último, cita unos pasajes de la carta de despedida de Dupanloup a sus sacerdotes y diocesanos en el momento de partir para el concilio. Estos y otros pasajes de cartas pastorales embellecen el artículo.

En el momento de la inauguración del concilio, se contaban en China 24 misiones. El número de católicos era de 336.128, atendidos por 167 sacerdotes chinos y 193 extranjeros. Tomaron parte en los trabajos conciliares 15 prelados de China y otros cuatro antiguos vicarios apostólicos dimisionarios. Ninguno de ellos tuvo un puesto notable ni recibió ningún cargo importante. Participaron en todas las sesiones, congregaciones, reuniones, conferencias y discursos, pero sólo como oyentes. Todos dieron su voto a favor de la infalibilidad pontificia. Los problemas de las misiones ocuparon un rango bastante secundario en las preocupaciones del concilio. El esquema sobre las misiones, distribuido a los padres el 26 julio 1870, no llegó a ser estudiado ni examinado.

Pero, aprovechando la ocasión única de su presencia simultánea en Roma, los vicarios apostólicos de China, con la aprobación del prefecto de Propaganda, celebraron numerosas reuniones generales desde el 22 diciembre 1869 al 14 julio 1870, sin ningún resultado concreto. Casi todas las cuestiones relativas a los problemas del apostolado en China quedaron en suspenso, sobre el tapete. Y es que cada prelado prefería conservar sus antiguas tradiciones, mantener el *statu quo* de su vicariato, defender la libertad y su independencia absolutas frente a los otros. Ninguno soportaba la ingerencia venida de fuera, ni siquiera de Roma. Por eso los vicarios apostólicos no deseaban ni la constitución de la jerarquía eclesíastica ni la presencia en Pekín de un representante de la Santa Sede. Por eso mismo tampoco querían un clero chino instruido que fuera capaz de hacerse cargo un día del gobierno de la Iglesia de su país <sup>77</sup>.

<sup>77</sup> L. Wei Tsing-Sing, 'Le premier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine', *Revue d'Histoire ecclésiastique* 57 (1962) 500-23.

Pero no sólo los problemas de China; también los del Africa negra atrajeron la atención de los padre vaticanos. Así lo prueba un *Postulatum pro nigris Africae Centralis*, suscrito por 70 padres, que fue sometido al concilio (24 junio 1870). Fue acogido con gran interés no sólo por los obispos, sino también por los cardenales y el papa; éste lo suscribió la tarde del 18 de julio. El postulado pedía que el concilio exhortara a los obispos a enviar misioneros al continente negro o a prestar su auxilio de alguna otra manera, e incluso dirigiese un llamamiento a todo el orbe católico interesándole en la gran empresa misionera. Su redactor fue el gran apóstol de los negros, Daniel Comboni, autor de un *Plan para la regeneración del Africa*, en que proponía la conversión del Africa por medio del Africa. Esta llama misionera, encendida en Verona, con sus repercusiones en el concilio y en la Congregación de Propaganda, con sus ideas geniales para la evangelización del Africa central, es lo más interesante del artículo, al paso que iluminan una página inédita o casi desconocida del Vaticano I <sup>78</sup>.

De la historia saltamos a la teología. Peter Wanko <sup>79</sup> se propone aclarar la relación entre "misión" y "misiones" desde el punto de vista teológico en los documentos pontificios desde el Vaticano I hasta la *Maximum illud*. Las 33 primeras páginas están consagradas al problema en el Vaticano I. El problema sólo puede ser planteado correctamente en un contexto eclesiológico. Por eso estudia ante todo el concepto de Iglesia en sus tendencias fundamentales. Después enfoca la Iglesia como una realidad "abierta" y, por último, investiga los elementos de una teología de la misión. El autor llega a la conclusión de que en el concilio Vaticano I, la Iglesia y las misiones aparecen como dos realidades completamente separadas. La misión de la Iglesia se emplea en el Vaticano I en el sentido de *munus*, de tarea salvadora de la Iglesia, pero no en el de la manera como la Iglesia misma es entendida como realidad misionera y abierta. El peso principal de las declaraciones recae en el aspecto negativo, es decir, en la cuestión de la necesidad de la Iglesia para la salvación. La respuesta al problema de la posibilidad de salvación de los que están fuera de la Iglesia, es buscada en el plano de la pertenencia a la misma. Y precisamente en este punto se muestran claras diferencias en la concepción de la Iglesia entre los conciliares. La existencia de "los otros" no se convierte todavía en tema; se sale al encuentro de ellos en plan de superioridad y con la pretensión de poseer la verdad. Algunos textos de los padres muestran una actitud "pastoral", una auténtica preocupación por los otros; sin embargo, ellos están demasiado aprisionados en el contexto eclesiológico total de su tiempo y contienen a veces acentos teológicos muy discutibles.

<sup>78</sup> P. Chiochetta, 'Il "Postulatum pro nigris Africae Centralis" al concilio Vaticano I e i suoi precedenti storici e ideologici', *Euntes docete* 13 (1960) 408-47; F. Kange, *L'Eglise d'Afrique aux conciles Vatican I et Vatican II* (Strasbourg 1969) Diss.

<sup>79</sup> P. Wanko, *Kirche, Mission, Missionen. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen vom I. Vatikanum bis "Maximum illud"* (Münster i.W. 1968) 187 pp., Diss. dactilogr.

El capítulo III aborda el problema de la teología de las misiones. En el pontificado de Gregorio XVI se nota un resurgir de las misiones, que continúa en el pontificado de Pío IX, pero este papa influye poco en el movimiento misional, porque su interés está en otros puntos. El juicio de R. Streit sobre la literatura misional alemana en el período de 1800 a 1872, a saber: "La concepción de la misión y su fundamentación teológica y científica profunda faltan completamente", es exacto también para los documentos romanos de este tiempo, sin exceptuar al Vaticano I. El concilio no ofrece una "teología de la misión"; la teología hay que buscarla en un esquema misional, que es exclusivamente disciplinar y no está elaborado con la competencia teológica y rigor científico, que presenta el esquema *De Ecclesia*. Su autor principal fue Valerga, más preocupado por el retorno de las iglesias orientales separadas que por las misiones entre infieles.

Con la idea de "misiones" se une en los documentos del concilio en general la idea de lejanía geográfica. Es difícil determinar en qué medida este esquema mental está impregnado por el lenguaje bíblico o por la opinión entonces corriente, de que el mundo occidental constituía el centro de todo. Fundamentalmente el sentido de "misiones" es equivalente de *praedicatio evangelii* y de *propagatio fidei*. El objeto de las misiones son los no católicos, es decir, todos aquellos que, bautizados o no, están fuera de la Iglesia católica. Los obispos franceses hablan con más precisión de *conversione infidelium*, de *schismaticis graecis ad unitatem Ecclesiae recolligendis*, y de *reducendis haereticis*. El fin de las misiones es la salvación individual; la dimensión eclesial es pasada por alto. El esquema aconseja a los misioneros que guarden la paz con todos. Los obispos franceses proponen la fundación de Seminarios para la formación del clero secular de los distintos pueblos por medio de hombres que hayan trabajado largo tiempo en las misiones.

En los textos del concilio se atribuye poca importancia a la fundamentación teológica de las misiones; su existencia viene establecida como un hecho; su fundamentación se presupone. Aun cuando en el esquema *De Ecclesia* se hable mucho de la necesidad de la Iglesia para la salvación, nada de eso se advierte en el esquema sobre las misiones. Sólo indirectamente resuena este tema y a la verdad en aquellas declaraciones que tienen como presupuesto un decidido pesimismo de la salvación. Los misioneros deben rogar a Dios, *ut effundat in eos spiritum gratiae et praecum, quo populis ambulantiibus in tenebris et habitantibus in regione umbrae mortis, divinum illud fidei donum valeant impetrare*. En el esquema *De missionibus* se alega como fundamento de las misiones simplemente el mandato de Cristo según san Marcos XVI, 15. Frente a este mandato del Señor sólo existe la obediencia de la Iglesia; la obra de la misión de la Iglesia es un acto de obediencia. El mandato de Cristo es restringido en los textos conciliares a la responsabilidad misionera del papa. Los demás miembros de la Iglesia —obispos, sacerdotes y laicos— sólo pueden ayudar al papa, pero no tienen ninguna responsabilidad misionera propia.

Como resultado principal de este examen de las declaraciones eclesiológicas y misiológicas del Vaticano I se puede concluir que ambas series

de declaraciones quedan sin conciliar. De una parte se trata de la Iglesia ; ella busca su puesto en el movido siglo XIX al lado de la Restauración y quiere salvar su estatuto social en el círculo de las otras sociedades. De otro lado se trata de las misiones ; ellas son tomadas como un *factum* ; su acuñación histórico-temporal no es examinada críticamente en una reflexión auténticamente teológica ; sus posibilidades en el siglo técnico y colonial del Vaticano I se procuran utilizar ; sus problemas proceden del período eclesiástico-estatal de los patronatos de misiones y del sentido deficiente para la estructura diocesano-colegial de la Iglesia. La "misión" de la Iglesia en su cometido salvador es vista a menudo hacia dentro, la perspectiva está orientada eclesiocéntricamente. La posible conciliación entre la Iglesia y las misiones, a saber, La Iglesia como realidad abierta y misionera, no tiene lugar ; ni ha existido en el concilio de 1870 ni ha sido enfocada.

El trabajo del padre jesuita León Lopetegui<sup>80</sup>, doctor en misionología y profesor de Historia de la Iglesia, es el más completo desde el punto de vista informativo. Comienza destacando el hecho de que la mayoría de los cardenales consultados por Pío IX, no se fijaran en el problema misional. Tres excepciones : Reischach, Panebianco y Pecci. La comisión preparatoria quedó constituida con un matiz marcadamente oriental ; la mayor parte de las deliberaciones recayeron en problemas orientales, no misionales. Celebró 37 sesiones de trabajo a partir del 21 sept. 1867. No se planteó el tema misional hasta la sesión X (23 marzo 1869). Cretoni, secretario de la comisión, preguntó si era indigno de un concilio ecuménico tratar de las misiones, a pesar de que los tres últimos concilios habían silenciado el tema. El mismo respondió que, en un momento en que las misiones estaban tan pujantes, era muy conveniente que el concilio se interesase por ellas para animarlas y dirigir las. Todos los demás consultores se mostraron conformes, no sólo sobre la conveniencia, sino sobre la necesidad de poner el asunto de las misiones en la agenda del concilio.

El presidente de la comisión encargó a Valerga la elaboración de un anteproyecto que sirviera de base a las discusiones. En la sesión siguiente XI (31 marzo 1869) se convino en que el fin primario de las misiones es la propagación de la fe ; el misionero no debe estar sedentario, sino ambulante ; no debe cansarse jamás de andar en busca de los que yacen en las tinieblas del error para esparcir sobre ellos la luz del evangelio. Se tocaron otros temas : el clero indígena, la restauración de las órdenes religiosas, la centralización en Roma de las obras de ayuda a las misiones.

En la sesión XII (6 abril 1869) trataron de remediar la insuficiencia numérica y moral del misionero, el problema de las vocaciones y de los colegios apostólicos, el estudio de las lenguas, no enviar misioneros demasiado jóvenes, que el concilio anime a la vocación misionera, que el misionero es extraño a la política, que la religión cristiana enseña la obediencia y la fidelidad al propio soberano haciéndoles ver que no tienen nada que temer de las misiones y, finalmente, para alejar las rivalidades nacionales,

<sup>80</sup> L. Lopetegui, 'Temas misioneros directos e indirectos en el concilio Vaticano I', *Los concilios ecuménicos y las misiones* (Bérriz, Vizcaya, 1965) 93-123.

que en la Iglesia no hay distinción de judíos, bárbaros, etc. Se insistió en este punto de estar los misioneros alejados de toda política, se evitó indicar a los gobiernos cristianos que favoreciesen a las misiones por su laicismo y por evitar rivalidades. Se aludió también al protectorado que algunos gobiernos europeos ejercían sobre las misiones.

En la sesión XIII (16 abril) se examinó la posición de los delegados apostólicos y si desde el principio las misiones debían estar bajo la jurisdicción de un obispo o vicario apostólico. También se abordó el problema de la exención de los religiosos misioneros, problema que saltará al tapete más tarde. En la sesión XIV se estudió si era conveniente que hubiera en un mismo territorio misioneros provenientes de distintos institutos religiosos. Valerga lanzó la idea de un *Directorio misionero universal*, cuya composición debía correr a cargo de la Santa Sede (23 abril 1869).

En reuniones posteriores se acordó excitar a los monjes orientales al cultivo de las misiones; se trató de la vigilancia de los colegios y escuelas cristianas, y se acordó someter los misioneros a la total jurisdicción, corrección y visita de los vicarios apostólicos y de los ordinarios. La comisión trabajó con ahínco y entrega, pero más en cuestiones orientales que en misionales. Si la ofensiva antirregular hubiera triunfado, habría aportado poco provecho a las misiones.

En el concilio toda la atención estuvo concentrada en el problema de la infalibilidad. Sin embargo, hubo diversas iniciativas que presuponían un interés misional evidente: los postulados en favor de la Obra de la Propagación de la Fe y en favor de la Obra de la Santa Infancia, sobre invitación a la conversión de los judíos, en favor de los negros del Africa central.

El 26 julio 1870 se distribuyó el esquema de las misiones, que constaba de una introducción y tres capítulos. Varios obispos y todos los superiores generales de órdenes religiosas combatieron el esquema en el punto de la exención, destacando por su extensión y energía el obispo de Urgel, para quien sus promotores no pretendían el bien de las misiones, sino su destrucción. Zanolli, vicario apostólico de China, lo consideró injurioso e injusto. Felipe Manetti, obispo de Trípoli, sugirió la cooperación de todos los obispos y laicos en la empresa misional bajo la dirección de la Santa Sede. Los trabajos de la comisión de misiones no quedaron sepultados en el olvido. Muchas de sus propuestas se fueron realizando lentamente. "El estudio del Vaticano I ofrece una variedad y riqueza de asuntos, de enfoques, de vitalidad eclesialística varia, que pasma". En el aspecto misional nadie ha sabido desempolvarla tanto como el padre Lopetegui.

Antes del concilio —según nos informa Joaquín Bolaños<sup>81</sup>—, existía en los principales países de Europa la tendencia al catecismo único dentro de cada nación. El concilio quiso extender esta uniformidad a toda la Iglesia. La comisión disciplinar preparó un proyecto de decreto en este sentido, que pasó por cinco redacciones antes de su presentación ante la asamblea el 14 enero 1870. Era muy breve y contenía cuatro ideas centrales, de las

<sup>81</sup> J. Bolaños, 'El Catecismo en el concilio ecuménico Vaticano I', *Scriptorium Victorienne* 12 (1965) 174-211.

cuales la principal era ésta: se compondrá y prescribirá un catecismo único para toda la Iglesia sobre el modelo del de Belarmino. Los padres de la minoría combatieron enérgicamente el proyecto como lesivo de los derechos episcopales, ya que los obispos han recibido directa e inmediatamente de Cristo el derecho de enseñar a todas las gentes y ese catecismo era una traba impuesta a tal derecho. Y no sólo quereis imponérselo —dijo Dupanloup—, sino que sancionemos nosotros mismos el menoscabo de nuestra autoridad divina. Por otra parte, ¿cómo quereis que se enseñe un mismo catecismo en América, infestada de protestantes, y en España, donde reina una envidiable tranquilidad? Al cabo de 41 intervenciones, el esquema fue revisado dos veces. La tercera redacción quedó lista para la votación definitiva, pero ésta no tuvo lugar por la suspensión del concilio. ¿Fue inútil tanto debate? No. Quedó clara una idea que lentamente se irá desarrollando y haciéndose realidad: la necesidad de un catecismo único nacional. En los debates hubo alguna insinuación pedagógica y kerigmática, pero la mentalidad de los padres era la tradicional.

Con esta apreciación coincide S. Maggiolini<sup>82</sup>, quien en un trabajo similar, ha llamado la atención sobre la falta de sensibilidad de la mayoría de los padres a los problemas de la renovación catequética. De ahí que pusieran los ojos en modelos antiguos y anticuados.

Lajos Pásztor<sup>83</sup> ha encontrado las actas de la Comisión de disciplina y ha examinado de cerca la historia del esquema *De vita et honestate clericorum*. La discusión de este esquema en el concilio suscitó menos atención que todos los demás de carácter disciplinar. Sin embargo, no fue pobre de contenido. En las intervenciones viene a delinearse —además de una precisa imagen del clero, modelada por los obispos según las varias tradiciones de pensamiento y características nacionales—, un amplio programa sobre problemas políticos, sociales, culturales y religiosos. Hay, entre otras cosas, interesantes alusiones a la cuestión social y a las exigencias de la aplicación del método histórico-crítico a la fuentes hagiográficas.

El esquema tuvo una vida brevísima en el concilio. Presentado el 25 enero 1870, fue examinado durante ocho congregaciones y quitado del orden del día el 8 de febrero. Las propuestas de enmiendas pasaron a la Diputación el 2 de septiembre, fecha que marcó el término de su actividad. Por lo que toca a las fuentes relativas a la historia de este esquema, se conocían hasta ahora el texto en una sola redacción y las 38 intervenciones leídas en el aula conciliar. Las investigaciones del autor le permiten integrar este material con las actas de la reunión de la Diputación del 2 de septiembre y con un grupo de intervenciones (10 en total) presentadas por escrito.

Precisamente entre estas últimas se encuentra un texto de un interés particular, porque toca un aspecto del esquema que permite verificar algu-

<sup>82</sup> S. Maggiolini, 'Il decreto "De confectione et usu unius parvi catechismi pro universa Ecclesia" al concilio Vaticano I', *Miscellanea Carlo Figini* (Venegono Inferiore, La Scuola Cattolica, 1964) 353-80.

<sup>83</sup> L. Pásztor, 'Il cardinale Mertel e il concilio Vaticano I', *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 23 (1969) 441-66.

nos de los problemas que el papado debía afrontar en aquel momento. Al mismo tiempo permite encuadrar en la historia del concilio una figura olvidada. Se trata de una carta del cardenal Mertel al cardenal De Angelis, primer presidente del concilio. El autor reconstruye su vida, los cargos civiles y eclesiásticos que desempeñó en la curia, llegando a conquistar una posición en el gobierno del Estado Pontificio durante el pontificado de Pío IX. Añade que se conserva un Diario suyo, que ya conocemos, y cinco minutas autógrafas de observaciones sobre los esquemas. Era su manera favorita de intervenir, por escrito. Se interesó sobre todo por los textos disciplinares. Quería que la disciplina eclesiástica se ajustase a las condiciones de la realidad política y social, *ut decreta concilii disciplinaria referant imaginem Ecclesiae, quae pulcherrima est atque nec maculam habet nec rugam*. Estas cualidades no reúne el esquema *De vita et honestate clericorum*, por lo que toca a la prohibición de ocuparse de asuntos financieros con referencia a dos constituciones de Benedicto XIV y Clemente XIII. Le parece mal remitirse a textos que la mayor parte de los clérigos no pueden tener a mano. Sería mejor incorporar su sustancia al esquema. Pero aquellas prohibiciones responden a situaciones diferentes y están desfasadas, en contradicción con la intención del papa actual, que pide dinero al clero para la construcción de ferrocarriles e iluminación de gas mediante la compra de acciones que producen el 12 por ciento de beneficio. Ahora bien ¿es lícito a un clérigo adquirir tales acciones? ¿Le es lícito dedicarse a la compra y venta de acciones en la bolsa?

Strossmayer se mostró radicalmente contrario al capitalismo, que condenaba a los obreros a una servidumbre peor que en tiempo de los paganos. El cardenal Mertel, caso único, se opuso a la codificación del derecho canónico. En cambio veía con buenos ojos la participación del clero en la política, en el senado, en el parlamento y hasta en las magistraturas municipales. Otro grave problema, a su juicio, está constituido por la participación del clero en la redacción, edición y divulgación de periódicos ex professo, problema desconocido de los siglos pasados, sobre el cual no da su opinión. Se reproduce el texto de la intervención escrita (30 enero 1870).

Ante la irrupción de las ideas liberales en la sociedad del siglo XIX, los católicos se dividieron: unos adoptaron una postura de repulsa, otros de acomodación. Sin embargo, éstos no aceptaron indiscriminadamente todos los principios doctrinales y prácticos de la nueva corriente y así reivindicaron para la Iglesia su puesto de intervención en la obra educacional de la juventud, de la que tan injustamente quería excluirla el liberalismo. Y en esto se mostraron intransigentes, en acuerdo general con los demás pensadores y políticos católicos. Se puede por esto hablar de la "actitud católica", una sola al menos en la práctica, respecto a los derechos de la Iglesia en la educación. El magisterio en todas sus formas casi nunca pasó por alto el problema capital de los derechos de la Iglesia a la educación y condenó la laicización de la enseñanza. Pío IX intervino repetidas veces contra la violación de los derechos educacionales de la Iglesia, pero su intervención más sonada la constituye el *Syllabus* con sus proposiciones 45, 47 y 48, que reflejan y condenan los principios fundamentales del lai-

cismo en la enseñanza. Ellas constituyeron la pauta de las labores del Vaticano I, comenzando por el cuestionario que en 1867 se repartió a los 500 obispos que acudieron a Roma a las fiestas del centenario del martirio de san Pedro y san Pablo. Entre las 17 preguntas, la sexta, en su parte expositiva, está calcada en la proposición 47 del *Syllabus*. Después, dentro de la misma cuestión, se pregunta qué podría hacerse para remediar un mal tan grande. Respondieron 224 obispos, de ellos 22 españoles y 121 italianos. Los obispos, conscientes de la gravedad del problema, proponen diversas soluciones: vigilancia de los párrocos sobre las escuelas primarias donde es posible legalmente; que los clérigos, provistos del título requerido, se hagan cargo de las escuelas populares; creación de nuevas escuelas, institutos y universidades católicas; preparación de profesorado competente; intensificación de la enseñanza del catecismo, predicación, publicación de libros.

Recogiendo estas sugerencias y proponiendo otras nuevas, la Comisión político-eclesiástica preconiliar elaboró un proyecto de decreto, que no llegó a discutirse, acerca de "la formación de la juventud cristiana". Se mueve en el plano de las aplicaciones prácticas y de las soluciones en relación con el régimen escolar de los Estados. Por su parte, la Comisión teológica preparó otro esquema sobre el fundamento dogmático del derecho de la Iglesia a la enseñanza, que tampoco fue discutido en el concilio. El autor los analiza detenidamente y concluye: "He aquí los documentos que se presentaron al concilio Vaticano. No contienen una amplia exposición sistemática teológico-filosófica de los derechos educacionales de la Iglesia, como otros documentos posteriores del magisterio, en particular la *Divini illius magistri* de Pío XI. Pero el decreto preparado para el Concilio Vaticano avanza quizá más que la citada encíclica al buscar soluciones reales para los problemas de la educación muy urgentes en tiempo del liberalismo". Así opina José Antonio Larburu <sup>84</sup>.

En otro estudio similar, el escolapio Claudio Vilá Palá <sup>85</sup> recuerda cuánto se propuso hacer el Vaticano I sobre educación y enseñanza. Los obispos consultados en 1865 manifestaron sus deseos de que el concilio proclamara el derecho que compete a la Iglesia en la educación de la juventud, de que se elevase el nivel de los estudios en los Seminarios y se erigieran nuevos seminarios provinciales o centrales; hacían constar, además, la necesidad o conveniencia de crear colegios, liceos y universidades plenamente independientes de la autoridad civil. Reproduce en castellano las preguntas n. 5, 6, 7 y 8 del cuestionario de 1867, pero no las respuestas de los obispos. Y el resto del trabajo consiste en presentar en lengua castellana los esquemas elaborados por las comisiones preparatorias en relación con la pedagogía. He aquí la lista: 1) El capítulo XV del primer esquema *De Ecclesia*, que trata de ciertos derechos especiales de la Iglesia en relación

<sup>84</sup> J. A. Larburu, 'Los derechos educacionales de la Iglesia ante el concilio Vaticano I', *Razón y Fe* 163 (1961) 229-46.

<sup>85</sup> C. Vilá Palá, 'Preocupaciones por la educación y la enseñanza en el concilio Vaticano I', *Revista Calasancia* 8 (1962) 209-20, 381-95.

con la sociedad civil; 2) Proyecto de decreto sobre la formación cristiana de la juventud; 3) Decreto sobre los clérigos que ejercen algún cargo en escuelas que dependen del gobierno; 4) Decreto sobre la educación e instrucción de los clérigos; 5) Esquema de constitución sobre el noviciado y la formación de los novicios y neoprofesos; 6) Esquema de constitución sobre la ordenación de los regulares; 7) Esquema de constitución sobre los grados y títulos de los regulares; 8) Esquema de constitución sobre las misiones apostólicas. El autor se abstiene de comentar los anteriores documentos, remitiéndose al Enchiridion que sobre material pedagógico en las disposiciones conciliares estaba preparando por encargo del Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

El benedictino Manuel Garrido<sup>86</sup> estudia la doctrina mariana contenida en las actas del Vaticano I siguiendo un método, no cronológico, sino analítico-sistemático, fijándose en los siguientes puntos: 1) Patrocinio de la Virgen sobre el concilio; doctrina del mismo sobre la mediación mariana; 2) La Inmaculada y el Concilio; 3) Divina maternidad; 4) La Asunción; 5) El culto a la Virgen; 6) Otros privilegios: Corredención, predestinación de María como causa final y ejemplar de la creación junto con Jesucristo.

"El acerbo doctrinal mariológico que nos ofrecen las Actas del concilio Vaticano I no es de escasa importancia y, aunque no entró en los cánones y constituciones propiamente conciliares, sin embargo es exponente del sentir del magisterio de la Iglesia" (p. 368).

## V. BIOGRAFÍAS DE LOS PROTAGONISTAS

Los estudios biográficos sobre individualidades aisladas han sido menos numerosos, y también menos valiosos, de lo que cabía esperar. Referencias elementales sobre cada uno de los conciliares se encontrarán en la obra ya citada de U. Betti<sup>87</sup>, que debe completarse con las publicaciones posteriores.

Si se considera la cantidad, se llevan la palma los italianos, seguidos de los norteamericanos. Sobre Julio Arrigoni hay que recurrir a la obra, mencionada anteriormente, de M. Maccarrone<sup>88</sup>.

El cardenal Giuseppe Benedetto Dusmet, arzobispo de Catania, benedictino, pasa por la mayor personalidad del episcopado siciliano en el concilio. Sostuvo no sólo la oportunidad, sino la necesidad de la infalibilidad pontificia. Propugnó también, aunque sin éxito, la definición de la Asunción. Sobre él ha compuesto una voluminosa obra Tommaso Leccisotti, autor de unas notas demasiado benévolas sobre los abades C. De Vera y L. Tosti<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> M. Garrido, 'Doctrina mariana en las actas del concilio Vaticano I', *Ephemerides Mariologicae* 13 (1963) 315-69.

<sup>87</sup> Cit. supra en la nota 25.

<sup>88</sup> Cit. supra en la nota 54.

<sup>89</sup> T. Leccisotti, *Il cardinale Dusmet* (Catania 1962) XIX-684 pp.; el mismo, *In margine al Primo Concilio Vaticano* (Montecasino 1962).

La universidad de Letrán, con motivo del 50 aniversario del traslado del Ateneo del Apolinar a Letrán, ha exhumado sus glorias trazando el perfil biográfico de sus profesores y ex-alumnos más ilustres<sup>90</sup>. Entre ellos figuran Giuseppe Cardoni, que preparó un largo voto sobre la infalibilidad, por A. Piolanti (p. 123); el cardenal Annibale Capalti por el mismo (p. 401); el cardenal Francesco Pentini, muerto el 17 dic. 1869, por R. Fabris (398-9) (el único de los cardenales consultados en 1865, que se pronunció en contra de la convocación del concilio por temor a una divergencia entre los padres); el cardenal-obispo de Albano, Camillo Di Pietro, por A. Molinaro (p. 403). Estas cortas biografías no añaden nada sustancialmente nuevo a la historia del concilio, como tampoco la de Giuseppe Luigi Trevisanato, compuesta por A. Niero<sup>91</sup>.

La obra de Fermi-Molinari<sup>92</sup> sobre A. Ranza, obispo de Piacenza, posee un valor científico escaso. Más digno de consideración es el trabajo de L. Massara<sup>93</sup> sobre Moreno de Ivrea, anti-infalibilista. Eugenio Valentini traza el perfil biográfico y evoca la intervenciones de Lorenzo Gastaldi en favor de la infalibilidad pontificia<sup>94</sup>. Su información debe ser completada con E. Dao<sup>95</sup>.

Inocenzo Parisella analiza brevemente la actuación conciliar del cardenal Bartolomé D'Avanzo (1811-1884), que no sólo dominaba el latín, sino la literatura patristica<sup>96</sup>. Antes de partir para Roma, expuso a sus diocesanos todo lo que esperaba del concilio<sup>97</sup>. La figura del cardenal Antonelli, frío al principio, entusiasta después y cauto más tarde, sobre todo en el asunto de la infalibilidad, ha sido destacada por Walter Brandmüller<sup>98</sup>. Luigi Mariotto, obispo de Montefeltro, si no brilló en el concilio, por lo menos compuso un Diario<sup>99</sup>. El capuchino Passavalli, arzobispo

<sup>90</sup> *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli* (Roma 1963) 546 pp.

<sup>91</sup> A. Niero, *I patriarchi di Venezia* (Venezia 1961) 188-94.

<sup>92</sup> A. Fermi-F. Molinari, *Mons. Antonio Ranza, filosofo, teologo, vescovo di Piacenza (1801-1875)* (Piacenza 1956-66) 2 vols., XXXVIII-414, 414 pp.

<sup>93</sup> L. Massara, *Il vescovo Moreno di Ivrea al concilio Vaticano primo* (Roma 1967) Diss. Lateran.

<sup>94</sup> E. Valentini, 'Mons. Gastaldi e l'infalibilità pontificia', *Rivista di Pedagogia e Scienze religiose* I (1963) núm. 2, pp. 3-27.

<sup>95</sup> E. Dao, 'I vescovi di Saluzzo e i concili della Chiesa: Vaticano I (1869-1870) e Tridentino (1545-1563)', *Bollettino della Società per gli Studi storici, archeologici ed artistici nella provincia di Cuneo* 49 (1963) 95-119.

<sup>96</sup> I. Parisella, 'Un insigne latinista difensore della latinità cristiana al concilio Vaticano I', *Rivista Diocesana di Roma* 7 (1966) 240-45.

<sup>97</sup> P. Catucci, 'Un'istruzione del cardinale B. D'Avanzo per il concilio ecumenico Vaticano I', *La Zagaglia* (Lecce) 5 (1963) 397-400.

<sup>98</sup> W. Brandmüller, 'Giacomo Kardinal Antonelli, Staatssekretär Pius IX', *Die Aussenminister der Päpste, hrsg. v. W. Sandfuchs* (München 1962) 43-57. Sobre la actitud de Antonelli en el concilio, cf. R. Aubert, 'Antonelli', *Dizionario biografico degli italiani* (Roma 1961) III, 490.

<sup>99</sup> L. Giardi, 'Il vescovo del Montefeltro al concilio Vaticano I', *Montefeltro*, luglio-agosto 1962, 7-14.

titular de Iconio (alias padre Luigi da Trento), es conocido por su vacío curso de apertura del concilio <sup>100</sup>.

Los trabajos sobre los prelados norteamericanos vienen a confirmar los resultados obtenidos por el jesuita Hennesey <sup>101</sup>. El obispo Agustín Verot, "l'enfant terrible" del concilio, ha encontrado su biógrafo, que ha puesto de relieve su desbordante actividad al frente de la diócesis de Savannah <sup>102</sup>. A su lado militó en la oposición Bernard McQuaid, obispo de Rochester, del que se han conservado varias cartas escritas desde Roma sobre el concilio <sup>103</sup>. Michael Heiss, obispo de La Crosse (1868-81), más tarde arzobispo de Milwaukee (1881-90), originario de Alemania, fue el único obispo americano que formó parte del comité que dirigía la mayoría <sup>104</sup>. Entre ambos grupos Spalding, arzobispo de Baltimore, buscó una conciliación imposible. Su fórmula de compromiso, redactada por Corcoran, fue rechazada por unos y otros <sup>105</sup>. Hasta cierto punto fue secundado por dos prelados de origen español: Tadeo Amat y José Sadoc Alemany. El primero, de la congregación de la Misión, se ordenó en París en 1837 y partió enseguida para América, donde llegó a ser obispo de Monterrey y de Los Angeles en California. En el concilio intervino varias veces de una manera muy pertinente <sup>106</sup>. Asimismo se mostró moderado el dominico Alemany, arzobispo de San Francisco y miembro de la Diputación de la Fe <sup>107</sup>. No se hallaba lejos de tal postura Maurice de Saint-Palais, obispo de Vicennes, USA, originario de la Salvetat, diócesis de Montpellier (Francia) <sup>108</sup>.

A juicio de Paul Mai, Butler, y Aubert no valoran suficientemente el papel desempeñado por Ignatius von Senestréy, obispo de Ratisbona, en el Vaticano I. Este defecto ha sido subsanado por tres trabajos de J. Staber <sup>109</sup>. El propio Mai <sup>110</sup> ha publicado la primera parte de la autobiografía

<sup>100</sup> S. Ploner, 'Ricerche sull'arcivescovo Luigi Puecher Passavalli (1820-97)', 107 pp., separata de *Studi Trentini di Scienze storiche* XLIV-XLV (1965-66).

<sup>101</sup> J. Hennesey, *The first Council of the Vatican: the american experience* (New York 1963) 341 pp.

<sup>102</sup> M. V. Gannon, *Rebel bishop. The life and era of A. Verot* (Milwaukee 1964) XVI-267 pp.

<sup>103</sup> R. McNamara, *The diocese of Rochester 1868-1968* (Rochester 1968) 100-251.

<sup>104</sup> M. M. Ludwig, *Righthand glove uplifted. A biography of archbishop Michael Heiss* (New York 1968).

<sup>105</sup> J. J. Geaney, 'The position of archbishop Martin J. Spalding of Baltimore on papal infallibility (Vatican Council, 1870)', *St. Meinrad Essays* 12 (1961) núm. 4, pp. 20-32.

<sup>106</sup> F. Weber, *California's Reluctant Prelate* (Los Angeles 1963).

<sup>107</sup> J. McGloin, *California's First Archbishop: The Life of Joseph Sadoc Alemany, O.P., 1814-1888* (New York 1966).

<sup>108</sup> T. Sweeney, 'Bishop Maurice de Saint-Palais at the Vatican Council', *St. Meinrad Essays* 12 (1961) núm. 4, pp. 9-19.

<sup>109</sup> J. Staber, *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg* (Regensburg 1966); el mismo, 'Bischof Senestréy von Regensburg auf dem ertsten Vatikanum (1869-1870)', *Ignatius von Senestréy, Festschrift zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, hrsg. v. P. Mai* (Bärnau 1968) 44-51; el mismo, 'Bischof Ignatius von Senestréy als Mitglied der Deputation für Glaubensfragen auf dem I. Vatikanum', *Verhandlungen des Hist. Verein für Oberpfalz* 109 (1969) 115-43.

<sup>110</sup> P. Mai, 'Ignatius von Senestréy, Bischof von Regensburg. Eine Selbstbiographie', *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 1 (1967) 29-40.

de Senestréy. Llega hasta el año 1836 y no contiene noticias de interés general. Vicente Gasser (1809-79), obispo de Brixen y el teólogo más docto de la Diputación de la Fe, es recordado brevemente por Sparber<sup>111</sup>.

Ketteler es la figura más discutida del episcopado alemán. Según las cartas de Quirinus, cambió de opinión en la cuestión de la infalibilidad, no una, sino tres veces. Vigener atribuye esta afirmación a Döllinger, cuando en realidad procede de Acton, que estaba incapacitado para comprender la posición teológica del obispo de Maguncia. Este fue discípulo de Döllinger, pero nunca llegó a intimar con él. Con el tiempo se distanciaron. Ante la apertura del concilio, adoptaron posturas antagónicas. Ketteler creía en la infalibilidad pontificia, pero no estimaba oportuna su definición. La misión del concilio debía ser muy amplia: proclamar la verdad, defender la libertad de la Iglesia y santificar la Iglesia. Su libro sobre el concilio no satisfizo del todo en Roma. Su posición media no gustó a los curiales, pero todavía gustó menos a Döllinger que, por razones históricas, consideraba la doctrina de la infalibilidad como indefinible y el libro del obispo de Maguncia como una recomendación del nuevo dogma. La actitud de Lord Acton fue más cauta. Acton no era teólogo, sino historiador. Sus experiencias personales, sus investigaciones históricas y sus ideas políticas le llevaban a rechazar la infalibilidad y a combatir a los hombres que la defendían. Para él no cabían posiciones medias. Los inoportunistas eran en el fondo más peligrosos que los partidarios de la infalibilidad. Podían caer en cualquier momento; eran siempre "traidores potenciales", pero no convenía romper con ellos, sino considerarlos adversarios de la infalibilidad y comprometerlos a los ojos del mundo ante los otros obispos y ante Roma misma para que no retrocediesen, es decir, para que no se pasasen a la mayoría.

Acton condujo la lucha contra la infalibilidad en cuatro frentes: en el campo de la publicística histórica, como aglutinante y director mental de la minoría en Roma, en el terreno diplomático y en el campo del periodismo. Su actitud era diametralmente opuesta a la de Ketteler, que en el fondo era favorable, pero con ciertas reservas de tipo teológico pastoral. Ante la agitación de los laicos católicos y de la alta burguesía, el obispo de Maguncia firmó la carta secreta de los obispos de Fulda (4 sept. 1869). Las diferencias objetivas que separaban a Ketteler de Döllinger eran mayores que las que le alejaban de los infalibilistas. Esta postura media, que no se entregaba a ninguno de los dos extremos, estaba hecha para excitar el ardor combativo de Acton, que con maniobras periodísticas trató de incorporar a Ketteler a la falange anti-infalibilista. El lord inglés se puso de mal humor, porque el obispo de Maguncia se había ganado la confianza del nuevo embajador de Baviera ante la Santa Sede, Tauffkirchen, durante su viaje a Roma. Este no se dejaba adoctrinar por Acton. Además Ketteler no ocultaba su repulsa ante la tendencia de Döllinger, llegando a decir públicamente, que no quería saber nada de aquel hombre que estaba en

<sup>111</sup> A. Sparber, 'Fürstbischof Vinzenz von Brixen beim Erstem Vatikanischen Konzil von 1870', *Schiern* 41 (1967) 555-65.

la línea de Janus y pretendía decidir por sí mismo una cuestión que estaba reservada al concilio. Döllinger rechazaba toda forma de infalibilidad papal; los obispos de la oposición, en su inmensa mayoría, admitían una formulación moderada del dogma. Pero los obispos alemanes no aprobaron colectivamente el escrito de Ketteler, lo que Acton aprovechó para proclamar muy alto, que todos los obispos alemanes estaban de acuerdo con Döllinger. Cuando luego Ketteler se declaró contrario al reglamento de febrero y expuso sus reservas sobre el nuevo dogma, Acton creyó que el obispo de Maguncia había cambiado de opinión, al paso que Döllinger no sabía explicarse aquellas contradicciones de Ketteler. En todo caso Acton y Döllinger le vigilaban de cerca y espiaban hasta sus menores palabras.

Pero Ketteler seguía fiel a sí mismo. Le repugnaba una infalibilidad absoluta, sin condiciones ni límites, pero no la infalibilidad como tal, si bien psicológicamente fue evolucionando hacia una actitud más dura respecto de la extrema derecha del ultramontanismo y de la curia. Sus tentativas de mediación fracasaron y en el último minuto la formulación de las prerrogativas pontificias fue agravada. Döllinger lo puso en ridículo, pero la teología y la investigación actual se muestran más comprensivas.

De momento se hizo demasiado poco para destruir las reservas objetivamente fundadas de los obispos de la minoría y facilitarles la aceptación del nuevo dogma. Tanto más brilla su sentido eclesial, que tuvo que abrirse paso a través de oscuridades, incomprendimientos y recelos. Ninguno de ellos había puesto su opinión privada por encima de la decisión solemne del concilio. Obispos como Hefele y Strossmayer tuvieron que superar angustias de conciencia antes de llegar al reconocimiento externo del nuevo dogma. Para Ketteler fue relativamente fácil encontrar el camino de la sumisión. Nunca había discutido la infalibilidad pontificia en cuanto a su contenido esencial y, aun cuando su formulación no le destruyó sus reservas teológicas, su posición fundamental le allanó el camino para la aceptación del nuevo dogma. Antes de abandonar Roma el 17 julio 1870, notificó al papa que se sometía a la decisión del concilio *ac si praesens emisso voto Placet concessissem*. Desde el punto de vista de Acton, esta actitud debió aparecer como una traición, como una caída cobarde. Una vez más lord Acton intentó preservar a los obispos de la minoría de una "capitulación moral" mediante el influjo de la opinión pública. Animado del *pathos* de un Ulrico de Hutten, publicó el 30 agosto 1870 una "carta a un obispo alemán del concilio Vaticano". No se sabe qué es lo que buscaba con ella. Más eficaz que su inclusión en el Índice (20 sept. 1871), fue la refutación de Ketteler, que se creyó aludido por ella. Así se cerró la polémica entre Ketteler y Acton. El penetrante trabajo de Conzemius<sup>113</sup> ayuda a comprender la mentalidad de Acton y Döllinger tanto como la de Ketteler. Al

<sup>113</sup> V. Conzemius, 'Acton, Döllinger und Ketteler. Zum Verständnis des Ketteler-Bildes in den Quirinusbrieffen und zur Kritik an Vigeners Darstellung Ketteler auf dem Vatikanum I', *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 14 (1962) 194-238. Sobre la concepción de Ketteler acerca del primado y del episcopado ofrece valioso material Ludwig Lenhart, *Bischof Ketteler. Papsttum und Bischofsamt vom Ersten zum Zweiten Vatikanum im Licht der drei für Ketteler verfassten Konzils-Gutachten* (Mainz 1968) 189 pp.

mismo tiempo corrige parcialmente los trabajos de Vigner sobre el obispo de Maguncia.

Strossmayer puede considerarse como el portavoz de Acton en el concilio. El lord inglés lo tenía por el obispo ideal. Sus ideas resultaban demasiado avanzadas para su tiempo. Iván Tomás<sup>113</sup> trata de proyectar luz sobre el papel desempeñado por el obispo croata en el Vaticano I, presentando algunos detalles de su vida pre y postconciliar, únicamente para comprender mejor su actitud y la actuación que tuvo en el referido concilio, y rectificando varios errores que circulan sobre él incluso entre historiadores de primera fila.

Dupanloup, como obispo de Orleans (1849-78), dio pruebas de ser un gran jefe. Desplegó un celo infatigable por la educación de la juventud, la instrucción y la santificación del clero, y una actividad desbordante<sup>114</sup>. Sin embargo, en el concilio su actividad resultó poco fructuosa. Cuando llegó a Roma, se hallaba ya comprometido, incluso ante los obispos de su país, que en gran parte le negaron sus votos para miembro de la Diputación de la Fe. Su tentativa de orquestar una campaña de prensa en París, abortó. La primera vez que habló en el concilio, fatigó al auditorio<sup>115</sup>. La intimidad de sus relaciones con Montalembert ha sido puesta de relieve por Latreille<sup>116</sup>.

El padre Henri Ramière, S. I. (1821-1884), organizador del Apostolado de la Oración y fundador del *Messenger du Coeur de Jésus*, asistió al Vaticano I como teólogo del obispo de Beauvais y como procurador del arzobispo de Chambéry. A partir de 15 diciembre 1869 publicó un *Bulletin du concile* con la intención de trasformarlo en un concurrente de la revista *Etudes*, pero cesó el 5 septiembre 1870. "Las 836 páginas de este Boletín, hoy imposible de encontrar, sobre todo en edición completa, son una mina de noticias sobre la marcha del concilio"<sup>117</sup>.

Monseigneur Jaquemet, obispo de Nantes, estaba en el ocaso de su vida cuando se convocó el concilio y falleció un día después de la apertura (9 dic. 1869). Pero todavía conservaba una gran lucidez mental y redactó notas y más notas sobre cuestiones que, a su juicio, debían someterse a la deliberación del concilio: necesidad de la codificación del derecho canónico, revalorización de la posición, poder y derechos de los obispos, mitigación del Index, reducción de los casos reservados al papa, nuevo procedimiento para la elección de los obispos, etc.<sup>118</sup>.

<sup>113</sup> I. Tomás, 'El papel histórico del obispo croata José J. Strossmayer en el primer concilio Vaticano (1869-1870)', *Studia croatica* XXXII-XXXV (1969) 54-88.

<sup>114</sup> C. Marcihacy, *Le diocèse d'Orleans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup* (Paris 1962).

<sup>115</sup> R. Aubert, 'Monseigneur Dupanloup au début du concile du Vatican', *Miscellanea Historiae ecclesiasticae* (Louvain 1961) 96-116.

<sup>116</sup> A. Latreille, 'Les dernières années de Montalembert', *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 54 (1968) 281-314.

<sup>117</sup> H. Rondet, 'Le premier concile du Vatican et le P. Ramière', *Messenger du Coeur de Jesus* (Toulouse 1961) 271-78.

<sup>118</sup> 'Monseigneur Jaquemet et le premier concile du Vatican', *La Semaine Religieuse du Diocèse de Nantes* 97 (1962) 155-57, 167-69.

Tampoco Dom Guéranger pudo dirigirse a Roma a causa de su avanzada edad; pero desde Solesmes tomó parte activa en las polémicas literarias. Para refutar a Maret, compuso un libro, *De la monarchie pontificale* (París 1870), y combatió las posiciones de Gratry en materia de infalibilidad papal en su *Defense de l'Eglise romaine contre les accusations du R. P. Gratry* (París 1870)<sup>119</sup>. Gratry derivó la controversia a la cuestión de Honorio. El caso de Honorio polarizó durante algún tiempo la atención de infalibilistas y anti-infalibilistas<sup>120</sup>. La polémica entre Guéranger y Gratry causó una viva emoción en Francia. Como era inevitable, Luis Veuillot tomó también parte en ella para poner en ridículo al polemista del Oratorio. Veuillot está en baja. Se ha escrito muy poco sobre él<sup>121</sup>.

Otro tanto sucede con Manning, cuya vida ha sido sometida a revisión por V. A. MacClelland<sup>122</sup>. Guillermo Vaughan (1814-1902) tuvo una actuación discreta en el concilio en calidad de obispo de Plymouth, lo que no fue obstáculo para que escalara uno de los puestos más elevados de la jerarquía eclesiástica<sup>123</sup>.

El obispo de Pamplona, Uriz y Labayru, asistió a todas las congregaciones generales y sesiones solemnes del concilio, pero no llegó a intervenir oralmente debido a su edad y achaques. Sobre él poseemos un extenso estudio del profesor Cuenca<sup>124</sup>.

El gobierno chileno concedió 20.000 dólares a los cuatro obispos de su nación para atender a los gastos de su asistencia al Vaticano I. Entre ellos sobresalió José Hipólito Salas, obispo de Concepción, miembro de la Diputación de postulados. Propuso por escrito sus observaciones al capítulo XIII del esquema *De Ecclesia Christi*, relativo a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, e intervino oralmente dos veces, una a favor de la oportunidad de la definición de la infalibilidad pontificia, y otra para probar que la jurisdicción del papa es ordinaria e inmediata. Adolfo Etchegaray Cruz<sup>125</sup> cree que Salas "se destacó más que como profundo y sabio teólogo, como gran orador y temible polemista. Fue el más notable de todos los obispos que vinieron de América".

<sup>119</sup> E. Catta, *Dom Guéranger et le premier concile du Vatican* (Angers 1962) 62 pp.

<sup>120</sup> R. Bäumer, 'Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland', *Römische Quartalschrift* 56 (1961) 200-14; P. Stockmeier, 'Die causa Honorii u. K. J. v. Hefele', *Theol. Quartals.* 148 (1968) 405-28.

<sup>121</sup> L. Veuillot, *Roma e il concilio. Con una introduzione di N. Vian* (Brescia 1963) 126 pp.; H. Gulicxx, 'Veuillot en het eerste Vaticaanse Concilie', *Kulturleven* (Louvain) 30 (1963) 122-32.

<sup>122</sup> V. A. McClelland, *Cardinal Manning. His public life and influence 1865-1892* (London-New York 1962).

<sup>123</sup> A. McCormack, *Cardinal Vaughan* (London 1966).

<sup>124</sup> J. M. Cuenca, 'El pontificado pamplonés de D. Pedro Cirilo Uriz y Labayru (1862-1870)', *Hispania sacra* 22 (1969) 129-285. Nos permitimos recordar el trabajo de J. M. Nadal, *El obispo Caixal. Un gran prelado de la Edad Moderna* (Barcelona 1959) 124 pp., que ha pasado desapercibido.

<sup>125</sup> A. Etchegaray Cruz, 'Mons. José Hipólito Salas en el concilio Vaticano I', *Historia. Instituto de Historia. Universidad Católica de Chile* 2 (1962-1963) 184-67. No traza la biografía de Salas. Se limita a estudiar su intervención en el concilio.

Entre los obispos de Argentina cabe señalar la presencia de Mariano José de Escalada, obispo de Buenos Aires, que falleció a los pocos días de la última sesión solemne del concilio <sup>126</sup>.

El arzobispo de Cashel, Patrick Leahy, miembro de la Diputación de la Fe, se distinguió en la defensa de la infalibilidad pontificia, junto al cardenal Cullen. John O'Neill le ha consagrado un pequeño estudio, en que se recogen unas breves indicaciones biográficas y sus intervenciones en el concilio <sup>127</sup>.

## VI. POSTCONCILIO

La actitud de los obispos alemanes después del concilio es digna de admiración. Volvieron a su casa derrotados en apariencia. Para alguno pudo constituir una tentación seguir el consejo de Döllinger y no someterse; pero se vencieron a sí mismos y sacrificaron sus inclinaciones personales, ahorrando así a la Iglesia Católica en Alemania la tragedia de una segunda gran escisión. Alarmados por la creciente agitación de los profesores, nueve obispos se reunieron en Fulda el 30 y 31 agosto 1870. La iniciativa partió de Roma, según Miko <sup>128</sup>, cuyo artículo estamos resumiendo. Los nueve obispos redactaron una pastoral colectiva que, con pequeñas correcciones, fue suscrita después por otros ocho obispos. Su texto es conocido. La historia de su origen aparece plásticamente expuesta a través de los 53 documentos que publica Miko. La carta colectiva de los obispos alemanes constituye un hito en la historia eclesiástica de Alemania; salvó la unidad de la Iglesia Católica alemana, que precisamente en aquellos momentos se encontraba ante su gran prueba.

Los acontecimientos en torno al dogma de la infalibilidad influyeron fuertemente en el destino de la Facultad de Teología de Munich y desencadenaron peligrosas crisis en el claustro de profesores. Ya las cinco preguntas que el ministerio de Cultos dirigió a la universidad (29 mayo 1869) sobre el alcance de los futuros decretos, sirvieron para poner de relieve la división existente en el cuerpo profesoral. El personaje central en todos estos acontecimientos es el historiador Döllinger. El combatió duramente la infalibilidad, llegando a apelar del concilio al pueblo, cosa que nunca hizo Lutero. Con la definición del 18 de julio llegó la hora de la decisión para la facultad de teología. Un nuevo cuestionario del ministerio bavarés de Cultos (9 agosto 1870) colocó a la facultad en una situación apurada. Poco

<sup>126</sup> J. M. Ramallo, 'Monseñor Mariano José de Escalada y Juan Manuel de Rosas en vísperas del primer Concilio Vaticano', *Archivum Argent.* 7 (1963-1965) 116-20; N. T. Auza, 'El fallecimiento de monseñor Mariano José de Escalada', ib. 121-33.

<sup>127</sup> J. O'Neill, 'Archbishop Leahy at the first Vatican Council', *The Irish Ecclesiastical Record* 100 (1963) 284-92.

<sup>128</sup> N. Miko, 'Zur Frage der Publikation des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes durch den deutschen Episkopat im Sommer 1870. Aktenstücke aus dem Historischen Archiv der Erzdiözese Köln', *Römische Quartalschrift* 58 (1963) 28-50. Casi simultáneamente apareció el trabajo de R. Lill, 'Zur Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas in Deutschland', *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 14 (1963) 469-83.

después intervino el arzobispo de Munich a fin de que los profesores de teología se definiesen ante el nuevo dogma. Formáronse dos frentes: ocho profesores aceptaron los decretos vaticanos, algunos no sin vacilaciones, siendo censurada su conducta por el senado académico; Döllinger y Friedrich los rechazaron, atrayéndose la excomunión mayor. La facultad de teología intentó hacer volver sobre sus pasos a Döllinger; fue inútil. Döllinger continuó nominalmente de profesor, aunque de hecho no dio clases. Si las hubiera dado, se habría encontrado con pocos alumnos. Varios obispos prohibieron a sus seminaristas la asistencia a las lecciones del famoso historiador. Su cátedra fue desempeñada por encargados de curso de carácter interino. En esta crisis faltó poco para que desapareciera la facultad de teología, desgracia que el gobierno de Baviera trató de evitar a toda costa <sup>129</sup>.

En un trabajo exhaustivo, elaborado a base de documentos inéditos de trece archivos, entre ellos el Vaticano, Walter Brandmüller <sup>130</sup> expone las tensiones postconciliares entre la Iglesia y el Estado en Baviera, como consecuencia de la pretensión del gobierno de exigir el *placet* para la publicación de los decretos del Vaticano I, especialmente de los aprobados el 18 julio 1870. La validez de estos decretos, es decir, del dogma de la infalibilidad, no dependía de la publicación por cada obispo, ni era indispensable para que llegaran a conocimiento de los fieles, puesto que la prensa los había divulgado. Sin embargo, la atmósfera cargada de tensión de los meses postconciliares influyó en que el problema de la publicación del concilio por cada obispo fuera en general agudo.

En Baviera existían el arzobispado de München-Freising con los sufragáneos de Augsburgo, Ratisbona y Passau, y el arzobispado de Bamberg con los sufragáneos de Würzburgo, Eichstätt y Espira. Al cumplimiento de este deber pastoral por los obispos bávaros se opuso la pretensión del gobierno, que exigió del episcopado la petición del *placet* regio. El conflicto era inevitable. Las causas lejanas de este conflicto radicaban en el concordato de 1817, que reconocía a los obispos el libre ejercicio de su ministerio, la libre comunicación con su clero y pueblo, y la libre publicación de sus instrucciones y disposiciones *de rebus ecclesiasticis*. Pero este concordato fue publicado como apéndice a la constitución del 26 mayo 1818 y al edicto de religión de 1809, que imponía el *placet*. La declaración de Luis I en 1821 sólo sirvió para crear una nueva complicación.

De hecho, desde el principio, no faltaron protestas por parte de los obispos contra la exigencia del *placet* y la mayoría de ellos nunca lo solicitó. En 1854 se publicó el dogma de la Inmaculada sin que ni siquiera se pensara en el *placet*. ¿Por qué dos decenios más tarde la publicación de otro dogma condujo a un conflicto entre la Iglesia y el Estado? Que el dogma de 1870 se convirtiera en un asunto político de primer rango, hay que atri-

<sup>129</sup> G. Denzler, 'Das I. Vatikanische Konzil und die Theologische Fakultät der Universität München', *Annuarium Historiae Conciliorum* 1 (1969) 412-55.

<sup>130</sup> W. Brandmüller, 'Die Publikation des I. Vatikanischen Konzils in Bayern. Aus den Anfängen des bayerischen Kulturkampfes', *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 31 (1968) 197-258, 575-634.

buir por partes iguales a los defensores de una concepción exagerada de la infalibilidad y a los adversarios de la doctrina misma. Los estadistas aguzaban los oídos a las exageraciones de los neoultramontanos. La circular del gobierno bávaro del 9 abril 1869, en que invitaba a las potencias a defenderse contra las pretensiones de poder del papa, motivaba este insólito paso diciendo: "La única materia dogmática que, como lo sé de fuentes seguras, se querría en Roma que el concilio decidiese y por la cual se agitan al presente los jesuitas en Alemania, Italia y otras partes, es la cuestión de la infalibilidad del papa. Pero ésta trasciende el dominio puramente religioso y es de naturaleza altamente política, ya que de este modo también el poder de los papas sobre todos los príncipes y pueblos, incluso los separados, sería decidido en cosas temporales y convertido en artículo de fe". La misma táctica siguió Döllinger en su campaña de prensa, presentando la infalibilidad no como un asunto teológico, sino político. El clima anticonciliar creado de esta manera tuvo, entre otras consecuencias, que el gobierno respondiera a la comunicación de los obispos sobre su marcha al concilio, con una referencia al *placet regio*, al que se someterían los decretos del inminente concilio.

Cuando terminó el concilio, gracias a las cartas de Quirinus y al folleto de Friedrich von Schulte sobre el poder de los papas, estaba muy arraigada en el público liberal la convicción de la peligrosidad para el Estado del dogma de la infalibilidad. La personalidad más influyente y también más importante del gabinete de Luis II por este tiempo era el ministro de cultos Dr. Johann von Lutz, cuyos sentimientos extremadamente anticlesiásticos están fuera de duda. El recomendó se castigase a los obispos desobedientes con multas pecuniarias e incluso se llegase a la separación entre la Iglesia y el Estado como medida extrema.

Por influjo de Döllinger, una orden ministerial del 9 agosto 1870 prohibió a los obispos, no sólo la solemne publicación de los decretos sin el *placet*, sino también la simple inserción en las Hojas Oficiales. Los embajadores acreditados en las cortes de Stuttgart, Karlsruhe, Dresden y Berlín recibieron instrucciones para que averiguasen e informasen sobre la actitud de cada Estado en el asunto de la publicación de los decretos vaticanos. El resultado fue que Prusia no quiso inmiscuirse en el negocio; Württemberg, cara a la actitud del obispo Hefele, se había relevado de la necesidad de una toma de posición previa y Baden se había limitado a establecer la obligatoriedad de los decretos en el dominio civil. En definitiva, el gobierno bávaro, llevado de su animosidad anticlesiástica, se encontró aislado.

Como München, junto a Bonn, se había convertido en centro de la oposición contra el concilio y su dogma, se atribuyó gran importancia a las primeras palabras que pronunciase el arzobispo de la capital bávara a su regreso de Roma. Estas fueron claras. Dirigiéndose a los profesores de la facultad de teología de Munich, que fueron a darle la bienvenida, les amonestó a que, olvidando el pasado, se sometiesen todos a las recientes decisiones del concilio Vaticano y mantuviesen en su enseñanza las sanas doctrinas de la Iglesia Católica. Luego pidió al arzobispo de Colonia que convocase una conferencia episcopal en Fulda (13 agosto 1870). Diez días

después publicó el texto de la constitución *Pastor aeternus* en la "Hoja pastoral de la archidiócesis de München-Freising". Todo esto lo hizo con un consciente desprecio de la orden ministerial del 9 de agosto que urgía el *placet*. El 26 de diciembre del mismo año publicó una extensa pastoral explicando el nuevo dogma.

Sólo se le había anticipado el obispo de Ratisbona, Ignatius von Senestréy, el cual insertó los decretos en la Hoja Oficial de su diócesis el 23 julio 1870, firmó la carta pastoral de Fulda y el 22 de septiembre del mismo año dio a luz una extensa explicación de la doctrina conciliar. Esta carta pastoral, redactada por el Dr. Willibald Apollinaris Maier, canónigo, su teólogo en el concilio, parece exagerar la extensión de la infalibilidad pontificia; pero, por otra parte, acentúa el poder y la dignidad de los obispos frente al primado, haciéndose eco de la argumentación de la minoría. El 28 de octubre del referido año dirigió al clero una circular sobre el movimiento que se levantaba contra el concilio y su dogma.

El obispo de Eichstätt, Franz Leopold Freiherr v. Leonrod, infalibilista, se contentó con publicar el texto de la constitución *Pastor aeternus* el 28 de julio, anticipándose a la odiosa orden ministerial del 9 de agosto. En su diócesis no se experimentaba ninguna contradicción. Por eso no creyó necesario publicar de momento ninguna carta pastoral, después de leída la pastoral de Fulda. Por fin se decidió a ello a principios del siguiente año.

El obispo de Passau, Heinrich v. Hofstätter, no asistió ni a la conferencia de Fulda de 1869 ni al concilio ni a la conferencia de Fulda de 1870. Asimismo se negó a firmar la pastoral de Fulda so pretexto de que en su obispado reinaba completa tranquilidad. Sólo más tarde, ante una sugerencia del papa, firmó la carta de Fulda y, más tarde todavía, ante una reprensión de Pío IX, insertó en su Boletín el texto de *Pastor aeternus* sin permiso del gobierno y lo repartió al clero (15 enero 1870).

En Augsburgo la rebelión del párroco Renftle von Mering contra el dogma de la infalibilidad pontificia, movió a su obispo Pankraz v. Dinkel a una rápida toma de posición. Suscribió la pastoral de Fulda y en abril de 1871 publicó una pastoral propia contra la propaganda de la "Museumadresse" a favor de Döllinger.

En Würzburgo, muerto su obispo en Roma el 13 julio 1870, su vicario capitular Dr. Valentín Reissmann dio a conocer el texto en la Hoja Diocesana (12 agosto) y el 9 de diciembre dispuso que en uno de los domingos siguientes se anunciara en todas las iglesias el dogma y se explicase la obligatoriedad en conciencia de los decretos conciliares.

En Espira el vicario capitular Juan Peter Busch notificó el decreto el 26 septiembre 1870 con expresa referencia a la pastoral de Fulda, digna de toda consideración. El nuevo obispo Konrad Reither se expresó en una pastoral sobre el dogma de la infalibilidad el 26 noviembre 1870.

Contra la orden ministerial protestaron los obispos de Eichstätt, Munich y Ratisbona. Los demás se callaron.

El arzobispo de Bamberg, Michael v. Deinlein, constituye un caso aparte. Rehusó asistir a la conferencia de Fulda y firmar la carta colectiva.

Todavía no veía claro. Pero pronto se aquietó y sus expresiones de lealtad eclesiástica crecieron en número y claridad, a partir del 13 noviembre 1870, en que rechazó la invitación del llamado comité de Bonn a unirse a los "viejo-católicos". Sin embargo, pese al parecer contrario de su vicario general, solicitó el *placet regio*, basado en la idea de la *concordantia sacerdotii et imperii*. El gobierno quedó sorprendido y perplejo. Era el único obispo. Los demás habían protestado o hecho caso omiso de la prohibición. Seis meses después (20 marzo 1871) recibió una contestación negativa, que fue notificada también a sus colegas. El clero de la diócesis de Bamberg comenzó a reaccionar contra el silencio de su arzobispo. El centro y portavoz de la oposición del clero fue la Hoja Diocesana, dirigida ahora por el Dr. Johann Körber. El movimiento se hizo tan arrollador, que el arzobispo acabó por adoptar una postura definida (25 abril 1871), procediendo enérgicamente contra los que rechazaban el dogma.

Poco después, por iniciativa del arzobispo de Munich, se celebró la conferencia episcopal de Eichstätt (7-9 mayo 1871) —conferencia apenas conocida de los historiadores—, a la que asistieron diez obispos. De ella salieron dos cartas pastorales: una al clero y otra al pueblo. La primera representa una brillante apología del concilio y de su dogma; señala claramente los límites del poder pontificio y de la infalibilidad papal. Rechaza la consecuencia que sacaban algunos del decreto del 18 de julio, de que todos los documentos pontificios relativos a las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran infalibles. Sólo la bula *Unam sanctam* constituye una excepción, pero en esta bula no hay más que una frase infalible: *Porro subesse...* Todas las demás bulas que suelen alegar los enemigos, no presentan carácter dogmático. Termina protestando contra el proceder tan incientífico como injusto de presentar las decisiones de fe del concilio Vaticano como un atentado contra las constituciones de los Estados alemanes. Si la pastoral al clero ofrecía una amplia orientación objetiva y debilitaba los argumentos de los adversarios del concilio, la pastoral dirigida al pueblo contenía un duro ataque a la ciencia alemana, que se deslizaba por caminos incompatibles con la fe. Algunos obispos pidieron modificaciones en el texto.

El episcopado bávaro elevó una protesta colectiva, suscrita también por Deinlein, contra el decreto ministerial. Deinlein, vuelto a su diócesis, replicó a la respuesta del ministro de cultos, refutando las razones en que éste se apoyaba para negarle el *placet*. La Santa Sede respaldó la actitud de los obispos bávaros y rechazó las pretensiones sobre el *placet*. Pío IX, en su alocución del 27 octubre 1871, se expresó duramente contra el gobierno de Baviera por sus teorías acerca de la peligrosidad del dogma de la infalibilidad. La controversia en torno al *placet regio* en relación con la proclamación del concilio Vaticano enmudeció, sin que se hubiera conseguido ninguna aclaración de principios sobre el punto discutido. Las diferencias en torno al movimiento viejo-católico dominaron en adelante las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El *Kulturkampf* comenzaba también en Baviera.

¿Cuáles fueron las raíces más profundas de aquel conflicto? No la oposición entre la teología histórico-alemana y la neoescolástica romana. Tampoco se puede fundamentar la oposición contra el concilio y el dogma de la infalibilidad en la pertenencia de sus partidarios a la escuela histórica. Los teólogos de Bamberg, Thumann y Körber, se formaron en Munich y, sin embargo, fueron decididos adversarios de Döllinger. La definición de la infalibilidad pontificia habría conmovido los ánimos tan poco como el dogma de 1854, si la discusión teológica no se hubiera convertido en una discusión política. Los espíritus se dividieron en la manera de concebir el Estado y sus relaciones con la Iglesia, Cuándo se verificó en Döllinger el cambio decisivo en este punto, constituye todavía el problema central de la investigación döllingeriana. Pero el resultado de su actividad publicística fue convencer al público, que los dogmas de 1870 intentaban "el completo dominio de la Iglesia sobre el Estado". El conflicto enseñó a los vacilantes, que la libertad de la Iglesia en cada país podía encontrar su más firme apoyo en el primado pontificio, claramente circunscrito por las definiciones de 1870, cuya autoridad espiritual está por encima de los Estados. No parece que el gobierno de Baviera recurriera a las multas pecuniarias..

Döllinger, el mayor teólogo e historiador de su tiempo, terminó en un campo espiritual opuesto al de sus orígenes. De ultramontano moderado hasta los años 1860, se cambió en crítico violento del sistema y de las ideas romanas para terminar en la insumisión a los decretos del 18 de julio, que le valió la excomunión mayor. Víctor Conzemius<sup>131</sup> traza las etapas de esta evolución y su actitud ante el viejo-catolicismo, al que primero miró con simpatía y luego con reservas. En el viejo-catolicismo se fusionaron dos corrientes de ideas distintas, contradictorias en sí mismas y heterogéneas: una conservadora, otra liberal y progresista. Hay que medir la importancia del segundo factor a la luz de la evolución abolicionista y reformista, que se apoderó del movimiento y lo alejó de sus orígenes. Declarando herejes a los que se habían sometido al concilio Vaticano I, terminó rechazando los decretos del concilio de Trento, el dogma de la Inmaculada, la doctrina de la transustanciación —la presencia real fue mantenida—, la obligación de la confesión auricular, las indulgencias y el celibato; introdujo la lengua vulgar en la misa, omitió en el canon los pontífices y mártires romanos y admitió la comunión bajo ambas especies, salvo en Alemania. El predominio de la tendencia reformista explica la incoherencia doctrinal, las fluctuaciones permanentes y las contradicciones manifiestas que caracterizan el esfuerzo teológico de los viejo-católicos hasta nuestros días.

Los viejo-católicos son la última comunidad cristiana que se ha separado de la obediencia de Roma. En la actualidad está integrada por medio millón de personas. Su número ha disminuido en los países de origen. En Alemania eran unos 50 ó 60.000; en 1964 no pasaban de 40.000. En Suiza se contaban en un principio 30 ó 40.000; hoy sólo 25.000. Este retroceso

<sup>131</sup> V. Conzemius, 'Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du Vieux Catholicisme', *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Unam Sanctam 34 (Paris 1960) 247-79.

en la Europa occidental ha sido compensado por la unión de las iglesias nacionales en Polonia y Estados Unidos, que ha elevado las cifras hasta el medio millón, aproximadamente, según V. Conzemius<sup>132</sup>.

En la separación de Roma jugaron un papel decisivo dos series de factores: unos teológicos y otros no teológicos. Entre los primeros destaca la definición del primado y de la infalibilidad pontificia. Estos dogmas, según ellos, estaban en contradicción con la tradición católica. La doctrina del primado de jurisdicción destruye la constitución episcopal de la Iglesia, degradando los obispos al rango de vicarios del papa, mientras la infalibilidad saca al papa de la Iglesia y lo coloca por encima de ella. El autor cree que las explicaciones católicas no son del todo tranquilizadoras y que Herzog y sus amigos pusieron el dedo en los puntos más débiles del Vaticano I. Pero hay una gran diferencia entre criticar una defectuosa formulación dogmática y sacar de aquí derecho a la separación. Para Herzog los decretos del 18 de julio de 1870 no sólo eran defectuosos en su fundamento y en su formulación, sino falsos. Los viejo-católicos tenían motivos para rechazar la nueva doctrina. A sus ojos, el concilio no había sido libre ni ecuménico. La información que habían recibido a través de las cartas romanas de Quirinus, había sido completamente unilateral y parcial, y les había predispuerto contra las decisiones conciliares. Así se explica que la mitad de los profesores eclesiásticos de las universidades de Breslau, Bonn, München y Würzburgo se negase a reconocer los decretos del 18 de julio y que se les uniese un tanto por ciento casi tan elevado de los profesores laicos de todas las facultades. Entre los factores no primariamente teológicos cabe señalar el sentimiento antirromano y anticurial, conflictos de disciplina, el espíritu liberal del tiempo, exasperado con la condenación del *Syllabus*, factores políticos.

¿Quiénes fueron estos hombres que se vieron colocados en un conflicto de conciencia insuperable? Eran figuras prestigiosas y honorables: Döllinger era el príncipe de los historiadores eclesiásticos de su tiempo; Reusch, el mejor exégeta católico de Alemania; Langen, un buen patrólogo; Reinkens, un profesor atrayente y un notable predicador; Friedrich, un maestro académico aventajado y Herzog, un celoso sacerdote y un profesor impresionante. Ninguno de ellos había dado motivo a ninguna reclamación moral por parte de sus superiores eclesiásticos. En cambio, en la mayor parte de ellos, la fidelidad a Roma había sido sacudida fuertemente ya antes del concilio. Casi todos los profesores de Breslau, que se unieron al viejo-catolicismo, eran partidarios de Günther, condenado por Roma. La mayor parte de los profesores de Bonn y de Munich habían sufrido en los años 60 bajo la estrechez espiritual del pontificado de Pío IX. En Döllinger

<sup>132</sup> El mismo, 'Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht', *Theologische Quartalschrift* 145 (1965) 188-234; el mismo, 'Der Christkatholizismus in römisch-katholischer Sicht', *Orientierung* 29 (1965) 216-19, 225-27; el mismo, *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft* (Zurich 1969) 169 pp.; U. Kürty, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen* (Stuttgart 1966) 498 pp.; C. B. Moss, *The old-catholic movement*, 2.ª ed. (London 1964); H.-W. Gile, *Katholiken gegen Rom* (Munich 1969) 318 pp.

y Reusch el sentimiento antirromano y anticurial desempeñó un papel decisivo.

El movimiento de protesta tuvo al principio simpatías en los círculos del clero de la tradición de Sailer o de la tendencia de Wesenberg, pero sólo se llegó a una unión formal en casos raros. Entre el clero parroquial influyeron conflictos de disciplina. Sin embargo, también aquí hubo hombres que habían arrojado el dogma de la órbita de su teología. La oposición al concilio entre los laicos era menos perfilada desde el punto de vista teológico. Entre los canonistas algunos se interesaban por la teología, como Schulte y Weibel, pero eran los menos. Los más, aunque continuaron fieles a la misa dominical, fueron a parar en una fronda cara a las autoridades romanas. Otro factor importante fue el liberalismo. La mayor parte de los partidarios del viejo-catolicismo pertenecían a la alta burguesía: profesores, juristas, médicos, empleados, comerciantes y muchísimos industriales; pero ninguno de la vieja nobleza, relativamente pocos labradores y casi ningún obrero. En Suiza <sup>133</sup> se hicieron viejo-católicos industriales de primer orden. La fundación de una iglesia viejo-católica dio a algunos liberales una nueva patria espiritual y les detuvo para que no cayesen en un completo adogmatismo religioso o en el indiferentismo. El autor estudia la evolución posterior del movimiento, así como la evolución de la Iglesia católica después del Vaticano II que, independientemente del viejo-catolicismo, ha puesto en práctica algunas de las aspiraciones de dicho movimiento, como la introducción de las lenguas vulgares en la liturgia, la descentralización, la intervención del laicado en la vida de la Iglesia, y se pregunta si el viejo-catolicismo tiene todavía su razón de ser y cuál es su papel ecuménico como iglesia puente.

Lady Blennerhassett y la marquesa de Forbin d'Oppède, pertenecientes al grupo de las "matriarcas del concilio", siguieron con angustia la evolución de los acontecimientos en Alemania, pero no abandonaron la Iglesia católica, a pesar de que no veían claro. Su correspondencia de los años 1870-1 nos da sugestivas indicaciones sobre las reacciones de varios obispos de la minoría, Strossmayer, Hefele, Clifford; pero sobre todo nos descubre las crisis que ellas mismas experimentaron ante la nueva situación creada por el concilio <sup>134</sup>.

Eugenio Michaud fue uno de los poquísimos eclesiásticos franceses que desde un principio se sumó al movimiento viejo-católico. En su biografía, Raoul Dederen <sup>135</sup> alega con frecuencia las cartas de Michaud a Döllinger, pero no les ha sacado todo el jugo que contienen ni ha visto la importancia

<sup>133</sup> En Suiza Anton Philipp von Segesser como tipo ideal de un católico liberal fue un caso aislado. (Cf. E. Müller-Büchi, 'Segesser nach dem I. Vatikanischen Konzil', *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 60, 1966, pp. 76-102, 275-304, 368-98). En cambio, los católicos liberales alemanes eran en su mayoría antirromanos.

<sup>134</sup> R. Aubert - J.-R. Palanque, 'Lettres de Lady Blennerhassett à la marquise de Forbin d'Oppède au lendemain du concile du Vatican', *Revue d'Histoire ecclésiastique* 58 (1963) 82-135.

<sup>135</sup> R. Dederen, *Un réformateur catholique au XIX<sup>e</sup> siècle. Eugène Michaud (1839-1917)* (Genève 1963) XII-388 pp.

que tienen para conocer la evolución espiritual de Michaud. Víctor Conzemius<sup>136</sup>, no contento con criticar la referida biografía, ha editado cuidadosamente las cartas que Michaud escribió a Döllinger (1867-74). Son en total 44. De unas pocas da sólo el resumen. De las demás el texto entero o los pasajes más interesantes. Contienen valiosas noticias tanto sobre la actividad de Michaud como de Döllinger. El 31 julio 1871 Michaud comunica a Döllinger que no podrá admitir en conciencia ni la ecumenicidad del concilio ni el dogma de la infalibilidad pontificia. El desenlace se adivina. Pero pronto surgieron discrepancias con su compañero de viaje el padre Jacinto Loyson (1827-1912) y, por fin, con el propio Döllinger.

Durante algún tiempo pareció que lord Acton iba a imitar el ejemplo de su antiguo maestro y amigo Döllinger. En agosto de 1870 redactó un escrito violento contra el concilio, en que resumía todas las quejas de la minoría. El 16 diciembre 1874 escribió a Gladstone que tenía pocas probabilidades de escapar a la excomunión. Sin embargo, a consecuencia de la carta de Newman al duque de Norfolk, se adhirió interiormente a la infalibilidad pontificia<sup>137</sup>.

En cuanto a Newman mismo, criticó la proclamación del dogma de la infalibilidad como hecha sin causa determinada y urgente, y expresó sus recelos ante el enorme poder, sin freno, puesto en manos de un hombre. Para él, la definición constituía un peligro práctico, un acontecimiento innecesario y perturbador para los católicos, que alienaría a otros cristianos. Desde su conversión, Newman había aceptado la infalibilidad pontificia como una opinión teológica. Aunque a veces había estado dispuesto a conceder, a efectos de discusión, que el papa no era infalible, en ocasiones manifestó claramente que creía en la doctrina misma. Una de las defensas más interesantes de la infalibilidad fue escrita por Newman el año en que fue definida. Consiste en comentarios y cuestiones anotadas al margen de un panfleto, en el que se sostenía que la teoría del ultramontanismo era "tan ciertamente falsa como es verdad que la tierra se mueve". Por temperamento era anti-ultramontano. Como resultado de su correspondencia con Acton, combatió las opiniones extremistas de los ultramontanos sobre la infalibilidad. Mientras afirmaba su lealtad y aceptaba la doctrina de la infalibilidad, condenó "este violento partido ultra, que quería elevar sus opiniones al rango de dogmas y sobre todo destruir toda escuela de pensamiento diferente del suyo". Newman defendió el valor y la necesidad de la especulación libre e independiente. El objeto de la infalibilidad debía consistir en resistir o controlar las extravagancias, no en debilitar la libertad o el vigor del pensamiento humano.

<sup>136</sup> V. Conzemius, 'Eugène Michaud, ein katholischer Reformator des 19. Jahrhunderts? Zu einer Michaud-Biographie', *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 58 (1964) 177-204, 309-56.

<sup>137</sup> D. Mathew, 'Lord Acton and the acceptance of the Vatican decrees', *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri* (Padova 1962) II, 541-48; E. D. Watt, 'Rome and Lord Acton: a reinterpretation', *Review of Politics* 28 (1966) 493-507.

En su trabajo *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859), discutiendo el papel de los laicos en la preservación de la verdad dogmática, sostuvo que después del concilio de Nicea, ellos defendieron la tradición católica, mientras los obispos toleraron el arrianismo.

En 1866 Newman escribió unas *General considerations, against the possibility or probability of defining the Pope's infallibility*, en que expresa su creencia en que podría ser definida la infalibilidad pontificia, pero ni siquiera menciona algunas de las dificultades históricas. En las discusiones sobre el folleto de P. Le Page Renouf, *Condemnation of Pope Honorius* (1868), admitió la infalibilidad como una opinión teológica probable, no como una certeza dogmática. Una doctrina como la infalibilidad puede envolver limitaciones o condenaciones. Si se probara que Honorio cometió herejía, se podría mostrar sin dificultad, que el papa había actuado violando algunas de las condiciones teológicas, como la de consultar a sus naturales asesores. En su última carta, Newman repite que él siempre defendió la infalibilidad como la opinión teológica más probable en medio del conflicto de los argumentos históricos. Una vez definida, admitió el nuevo dogma y con su *Carta al duque de Norfolk* dispuso gran parte de la confusión que reinaba en Inglaterra. Tal es el contenido esencial del trabajo de J. Derek Holmes <sup>138</sup>.

Coincide con él Johannes Artz <sup>139</sup>, quien subraya que Newman era partidario de la doctrina de la infalibilidad mucho antes de que el concilio Vaticano I decidiese sobre ello, pero adversario de su definición. Ya en 1864, en su *Apología*, expone la infalibilidad de la Iglesia casi como un postulado de la razón, herida por el pecado original. Aquí no habla de la infalibilidad del papa, sino de la de la Iglesia. Pero Newman acentuó siempre en sus cartas, que el contenido de la definición de 1870 nunca le creó dificultades, porque ella correspondió a su convicción personal de antes. Pero ¿por qué era contrario a la definición solemne de la infalibilidad pontificia? Porque no la creía necesaria. No existía ningún peligro que conjurar. Para los ritualistas, que tendían hacia la Iglesia católica, sería un golpe mortal. Además crearía dificultades políticas a los católicos ingleses y se establecería un precedente en la Iglesia: declarar de fe un nuevo dogma sin una causa determinada y urgente.

Newman criticó el método utilizado en la definición de demasiado precipitado. "No nos han dejado tiempo". La definición de la Inmaculada

<sup>138</sup> J. Derek Holmes, 'Cardinal Newman and the first Vatican Council', *Annuario Hist. Concil.* 1 (1969) 374-98.

<sup>139</sup> J. Artz, 'Kardinal Newmans Stellungnahme zum ersten und Wegweisung zum zweiten Vaticanum', *Theologie und Glaube* 55 (1965) 430-52. Complétese con G. Swishelm, Newman and the Vatican definition of papal infallibility', *St. Meinrad Essays* 12 (1959-1961), 2, pp. 81-98; F. M. Willan, 'Kardinal Newman und das erste Vatikanische Konzil', *Orientierung* 26 (1962) 174-78; F. Stangl, *John Henry Newman's doctrine of papal infallibility in the Gladstone controversy*. Diss. Resumen en Pontif. Universitas Gregoriana, *Liber annualis* (1963) 244; S. D. Femiano, *Infallibility of the Laity. The legacy of Newman* (New York 1967) XVII-142 pp.; G. S. Dessain, 'Infallibility: What Newman taught in Manning's Church', *Infallibility in the Church* (London 1968) 61-77.

fue preparada lentamente y no en secreto. Todo el mundo lo sabía. Ahora hemos sido sorprendidos. Corren demasiado a prisa. No estamos todavía maduros para una definición de la infalibilidad pontificia. "Todo tiene su tiempo, pero los ultras tienen prisa". Se toma la fe demasiado fácilmente. "Hay en Italia e Inglaterra muchos altos eclesiásticos que piensan que la fe es tan fácil como la obediencia, es decir, hablan como si no supieran lo que es un acto de fe. Un alemán que vacila, puede tener más espíritu de fe, que un italiano que se traga todo". Aquí hay que recordar la frase de Newman sobre aquellos a quienes todas las mañanas, durante el desayuno, les gustaría enterarse por el *The Times* de un nuevo dogma. Hasta el final esperó que la infalibilidad no sería definida en el Vaticano I. "Si de hecho sucede, la acepto... Sin embargo hasta entonces la tengo por imposible".

Después de la decisión del 18 de julio, Newman pensó que no se podía poner en duda la unidad moral del concilio y que Pío IX quiso conseguir más de lo que se expresó en la definición. "Lo digo sin vacilación, que Pío IX, según todas las apariencias, quiso decir mucho más, es decir, el concilio debía decir mucho más de lo que dijo, pero un poder más alto lo impidió... Apenas se puede dudar de que en el concilio había hombres que deseaban una definición amplia. Y la definición que de hecho tuvo lugar es, en su moderación, una victoria de aquellos obispos que consideraban inoportuna toda definición". Un concilio posterior aportará los necesarios complementos. Papa futuros declararán su propio poder y lo delimitarán claramente. Hizo suya la concepción de Molina, según la cual "las definiciones de los concilios posteriores son ordinariamente más claras, completas y exactas que las de los anteriores". Para él, la dirección de Dios y la Providencia están muy por encima de todos los concilios. En las cartas de dirección espiritual se repiten afirmaciones como ésta: "Tenga V. un poco de fe. Dios cuidará. Hay un poder en la Iglesia más fuerte que todos los papas, concilios y teólogos: es la divina promesa que vela por cada autoridad humana contra su voluntad e intención". Quizá esto es lo más importante que Newman tenía que decirnos, comenta Artz.

A pesar de su amistad, en la cuestión del Vaticano I Newman y Döllinger se separaron. Newman rechazó la concepción de Döllinger, de que el concilio no fue libre. Según el pensador inglés, el simple método histórico-crítico nunca puede conducir a la inteligencia de las definiciones dogmáticas. De hombres como Döllinger decía: "Nos parece que ellos esperan de la ciencia histórica más de lo que ella es capaz de ofrecer". Los casos de Honorio y Virgilio los interpretó rectamente como faltas personales, que nada tenían que ver con las definiciones *ex cathedra*. Ni más ni menos que las opiniones privadas de Juan XXII, que más tarde retractó.

El arquitecto Vespignani, el mismo que adaptó la basílica de San Pedro para la celebración del Vaticano I, ideó un monumento conmemorativo de dicho concilio para la plaza de San Pedro in Montorio. Después de algunas modificaciones, el monumento se levantó dentro del perímetro de la Città del Vaticano<sup>140</sup>. Los trabajos que acabamos de resumir y los que sin duda

<sup>140</sup> F. Magi, 'Il monumento commemorativo del concilio Vaticano I', *Studi romani* 10 (1962) 25-30.

se nos habrán escapado, los artículos conmemorativos<sup>141</sup>, las tesis doctorales<sup>142</sup>, los números especiales que las revistas han dedicado a aquel acontecimiento<sup>143</sup>, la obra dada a luz por la Biblioteca Vaticana<sup>144</sup>, constituyen otros tantos monumentos erigidos en recuerdo del concilio Vaticano I. Pero el papa Pablo VI, con ocasión del centenario de la apertura de dicha asamblea, el 8 diciembre 1969 comunicó la intención de la Santa Sede de construir un monumento más completo, que consistirá en la edición integral y crítica de todos los documentos relativos al Vaticano I, conservados en el Archivo Secreto Pontificio y que se pueden repartir en tres categorías: a) documentos preparatorios; b) actas conciliares; c) escritos accesorios, v. gr., los diarios y las correspondencias<sup>145</sup>. Nos parece muy acertado el comentario del profesor Roger Aubert: "Todos los historiadores de la Iglesia se alegrarán de esta noticia y estimarán que difícilmente se habría podido conmemorar de manera más útil el aniversario del concilio"<sup>146</sup>.

Por nuestra parte, no queremos cerrar este "Boletín" sin expresar nuestro más vivo agradecimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y especialmente al Dr. José Morales Marín, profesor de la misma, que nos han facilitado gran parte del material que queda analizado.

JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE

<sup>141</sup> H. Bacht, 'Im "Schatten" des "Syllabus". Zur Eröffnung des I. Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 1869', *Klerusblatt* 49 (1969) 393-96. En 1970 han sido más frecuentes, por ejemplo, J. Martín Tejedor, 'El concilio Vaticano I: el compromiso de un centenario', *Razón y Fe* 182 (1970) 359-80; T. Moral, 'Literatura española en torno al Vaticano I. Conmemoración centenaria 1870-1970', *Studium* 10 (1970) 541-49.

<sup>142</sup> A las numerosas tesis doctorales citadas a lo largo de nuestro "Boletín" podemos añadir: I. Tong, 'The relationship between the infallibility of the pope and the infallibility of the episcopal college. A catholic theological disputed question since the first Vatican Council' (Summarium dissertationis), *Annuario Urbanianum* (1968-1969) 223-24; A. J. Chiarolanzio, *Faith and the Vatican council: Chapter 3 of the Constitution "Dei Filius"* (Washington, Catholic University of America, 1965); F. J. Cwiekowski, *The ecclesiology of the english Bishop at the first Vatican Council* (Louvain 1967) 485 pp. (Diss. dactilogr.).

<sup>143</sup> *Annuario Historiae conciliorum*, 1969, fasc. 2. En 1970 han sido también más numerosos, como *Estudios eclesíasticos*, *Communio* (Sevilla), etc.

<sup>144</sup> *De doctrina concilii Vaticani I. Studia selecta annis 1948-1964 scripta denuo edita cum centesimus annus completeretur ab eodem inchoato concilio* (Città del Vaticano 1969) 583 pp. Reedita seis estudios sobre la constitución *Dei Filius* y once sobre la *Pastor aeternus*.

<sup>145</sup> Los documentos preparatorios, en gran parte, acaban de ser editados por el Dr. J. M. G. Gómez-Heras, *Temas dogmáticos del concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión Teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos* (Vitoria 1971), 2 vols., XXVI-440, 441-868 pp.

<sup>146</sup> R(oger) A(ubert), *Revue d'hist. ecclés.* 65 (1970) 317.