

# ESTUDIOS

## EL INTENTO DE FUNDAMENTACION CRISTOLOGICA DE LA ECLESIOLOGIA EN EL VATICANO I

Los estudios eclesiológicos de los últimos años se han caracterizado por un fuerte cristocentrismo. Cuando el papa Pablo VI inauguraba la segunda sesión conciliar<sup>1</sup> e insistía en la necesidad de una reflexión de la Iglesia sobre su propio ser, solamente dio al Concilio una respuesta que quería ser dirección para sus trabajos: Cristo. Desde él la Iglesia había de profundizar en su mismo misterio para poder mostrárselo después a los hombres y al mundo con la tarea de su misión. Meses más tarde, la promulgación de su encíclica *Eccelesiam suam*<sup>2</sup> fue una insistencia en el mismo argumento que dejó una honda huella conciliar. De hecho, la constitución dogmática del Vaticano II comienza con una referencia clara a Cristo, luz de las gentes, para desde él iluminar la misma concepción eclesiológica.

Lo que Pablo VI hizo y más tarde el Concilio repitió no es nuevo en la historia de la Eclesiología. Se trata más bien de la consagración de toda una línea eclesiológica que, desde comienzos del siglo XIX, ha intentado fundamentar cristológicamente la eclesiología, unas veces desde el terreno de la misión y otras incluso desde la misma ontología.

El presente trabajo quiere detenerse en un momento de esta historia, en los proyectos de la constitución dogmática *de Ecclesia* del Concilio Vaticano I.

Lo que hoy es doctrina adquirida y punto de partida de toda reflexión eclesiológica fue en aquellos momentos un tema tan novedoso que ni fue bien comprendido por los padres conciliares ni logró tener un puesto en el interior de la constitución, aunque los sucesos históri-

1 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oedumenici Vaticani Secundi* II/I (Typis Polyglottis Vaticanis 1971) 183-200.

2 *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 609-659.

cos nos impidieron conocer cuál hubiera sido el resultado de aquellas sesiones conciliares.

Para el tratamiento del tema, divido el trabajo en dos partes. En la primera, quiero señalar los presupuestos históricos que sitúen los trabajos eclesiológicos conciliares en la teología de la época. En la segunda, me detengo en las actas del mismo Concilio para examinar el tema en sus fuentes.

## I. PRESUPUESTOS HISTORICOS

Poco podemos hablar de una fundamentación cristológica de la eclesiología en los tiempos anteriores al Vaticano I. La sociedad perfecta es el término eclesiológico más utilizado y, en ella, Cristo desempeña sobre todo el papel de la fundación y el de otorgar a la Iglesia sus poderes.

El aplicar a la Iglesia el calificativo de sociedad no es algo nuevo en esta época que analizamos someramente. Podemos decir que ha sido el término central en la eclesiología del XIII al XIX, en esa etapa en que las reacciones marcaron el camino del concepto católico de Iglesia<sup>3</sup>. A lo largo de todo este período de tiempo, difícilmente puede aparecer el tema de una fundamentación cristológica de la eclesiología. El galicanismo, conciliarismo, Wycleff, Hus, la reforma protestante, entre otros alejados del dogma, hacen que la teología católica se repliegue en un estudio unilateral del aspecto externo y, en especial, del jerárquico en el que la *societas perfecta* aglutina todos los intentos de descripción eclesial. Este término clave tardará mucho en desaparecer como tal a la hora de querer explicar el dogma eclesiológico.

### a) *La eclesiología de la contrarreforma*

En la teología anterior al Vaticano I, la marca de la contrarreforma es clara. El protestantismo había negado toda mediación eclesiástica y quedaba reducida a muy poco la institución. De un lado quedaba la Iglesia santa, verdadera Iglesia, no visible, y de otro, toda la

3 Cf. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965, 3 ed.) 62; S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma 1957) 6-14; J. Frisque, 'La Eclesiología en el siglo XX', en AA.VV., *La teología en el siglo XX III* (Madrid 1974) 167-168.

4 Cf. Congar, *op. cit.*, 61.

organización humana visible que no era en realidad Iglesia <sup>4</sup>. La teología católica responde a esta concepción parcial de Iglesia y, olvidando la parte verdadera afirmada por la Reforma, se esfuerza en defender el aspecto visible, jerárquico e institucional. De esta forma, en el estudio de la Iglesia, la dualidad visible-invisible, aspectos ambos de la unidad eclesial, se va acentuando empujada por la polémica. Los protestantes, por una parte, reducían el ser de la Iglesia al cristianismo interior, destruyendo la eclesiología y los católicos; por otra, reflexionando apologeticamente, hacían girar el tema en torno a los medios visibles, especialmente los jerárquicos, de la salvación <sup>5</sup>.

Y aunque es cierto que la teología católica nunca olvidó el aspecto invisible de la Iglesia, también es verdad que fue un aspecto más supuesto que tratado, más creído que profundizado en los tratados teológicos de después de Trento.

Dentro de este ambiente, no es raro que una definición de la Iglesia como la del cardenal Belarmino se convirtiera en su fundamental descripción, repetida por todos los manuales:

«La Iglesia es la comunidad de hombres unida por la profesión de la misma fe cristiana y por la comunión de los mismos sacramentos, bajo la dirección de los pastores legítimos y, principalmente, del único vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice» <sup>6</sup>.

Profesión de fe, comunión de sacramentos y legítima jerarquía son aspectos visibles y externos que pasarán a formar parte de la definición de la verdadera Iglesia. Los elementos también verdaderos afirmados por los protestantes caen en el olvido. Una definición como la de Belarmino es lógica en un momento de polémica como en el que se da; lo peligroso es que la unilateralidad se imponga como camino único.

De esta forma, en la definición de Iglesia, que va a ser presentada bajo el aspecto de sociedad perfecta, queda olvidado el aspecto invisible; aspecto que no es nuevo del protestantismo, sino que, bajo el nombre de Cuerpo Místico, pertenecía a la Edad Media y designaba el misterio de gracia y de unión a Cristo <sup>7</sup>. El tratado de *Ecclesia* se va convirtiendo, en palabras de Congar, en una «jerarcología» y elementos decisivos, como son la presencia del Espíritu y el pueblo, por razón de la misma polémica, no sólo son desterrados de los trata-

<sup>5</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>6</sup> «Ecclesia est coetus hominum eiusdem Christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum et praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis». L. III de *Eccle.*, c. 2.

<sup>7</sup> Cf. D. C. Lianile, 'Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encycliche «Mystici Corporis»', en *Irénikon* 19 (1946) 137.

dos, sino que hacen sospechosos a aquel que los nombre<sup>8</sup>. La relación de Cristo con su Iglesia y todas las realidades que pertenecen a su misterio de gracia no tienen cabida en el tratado, que se mueve casi exclusivamente en el terreno de la apologética.

Indudablemente, junto al aspecto positivo de afirmar la visibilidad y no haber dejado que los contornos eclesiales se perdieran en un espiritualismo poco humano, esta situación cerrada y unilateral ha traído consigo indudables males a la Iglesia. Junto a la pérdida de elementos que eran ya clásicos en la teología eclesial, ha sido la causa de gran cantidad de ataques y de tomas de postura ante esta actitud, que llegan hasta nuestros días<sup>9</sup>. Desgraciadamente muchas personas y movimientos llenos de vitalidad eclesial no han encontrado su puesto en una Iglesia así definida y han elegido caminos paralelos o de enfrentamiento. Junto a ellos, otros muchos han concebido su ser en la Iglesia de una manera exclusivamente pasiva y han entendido que la obediencia a la jerarquía era el único modo de asegurar su pertenencia y su camino hacia la salvación. La exterioridad y, dentro de ella, la jerarquía, consciente o inconscientemente, han sido antepuestas al misterio de vida interior, a las relaciones con Cristo o a la presencia del Espíritu. El tema de la interioridad cristocéntrica no podía encontrar cabida en una teología construida sobre estas bases.

A esta imagen de la Iglesia, teológicamente depauperada, en el siglo XIX se une una eclesiología ultramontana que, contra las tendencias galicanas y episcopalistas, se preocupa casi en exclusiva de defender la forma monárquica de gobierno en la Iglesia bajo el sucesor de Pedro, dotado con el carisma personal de la infalibilidad<sup>10</sup>. De este modo, la postura unilateral de la eclesiología católica se exagera aún más. Toda la parte visible y externa de la Iglesia, que se había centrado en la jerarquía, tiende ahora a encontrar su centro en la persona del papa. Y ésta será la gran preocupación general del siglo XIX, aumentada por la continua amenaza de la pérdida del poder temporal pontificio, amenaza que se convertirá en realidad en el 1870, durante los trabajos del Concilio Ecuménico Vaticano I.

8 Cf. Congar, *op. cit.*, 62-63.

9 Cf. E. Menard, *L'Éclesiologie hier et aujourd'hui* (Bruges-Paris 1966) 51.

10 Cf. A. Anton, 'Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II', en AA.VV., *L'Éclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia 1973) 41.

b) *La aportación de J. A. Möhler*

Hablo de preocupación general porque no todos siguieron el mismo camino. Existen en el siglo XIX honrosas excepciones que, con su nuevo talante eclesiológico, fueron la siembra de un renacer en la eclesiología, aunque su semilla tardó bastante tiempo en germinar. Me refiero especialmente a J. A. Möhler, que en Tubinga, a principios de siglo, hijo y seguidor del romanticismo, vuelve a dar a la eclesiología aquello de que carecía y necesitaba desde hacía bastante tiempo: vida <sup>11</sup>.

Con él, por tanto, la parte interior e invisible de la Iglesia reaparece en la teología católica como elemento integrante y decisivo de la definición eclesial. No cabe duda de que el romanticismo ha sido la causa de este giro teológico. Las nuevas corrientes que se difunden rápidamente por toda Europa han abonado el estéril terreno eclesiológico y han hecho renacer la interioridad, la vitalidad, la comunión y la experiencia sobrenatural. Heredero de otros compañeros que habían introducido el romanticismo en la escuela de Tubinga, él ha sido el que ha dado la forma definitiva a la nueva eclesiología <sup>12</sup>.

En su primera gran obra eclesiológica sobre la unidad de la Iglesia <sup>13</sup>, da el cambio decisivo en la orientación y ve la Iglesia con un nuevo enfoque: caminando de lo interno a lo externo. Lo realmente clave en la Iglesia es el Espíritu que habita en ella, artífice de la unidad, del que procede la vida en la comunidad eclesial y desde el que se explica la visibilidad como una manifestación al exterior. Lo primero en la Iglesia es el Amor-Espíritu y la experiencia de él, que une a los cristianos; el magisterio, las formas eclesiásticas y la exterioridad proceden del interior y lo manifiestan, y de este modo no son ya un bloque inorgánico desprovisto de vida y de espíritu <sup>14</sup>.

Con *Die Einheit*, Möhler había exaltado el principio *divino* de la Iglesia. La interioridad de nuevo quedaba a salvo. Más tarde, se ocupa de valorar el aspecto humano, ya que ni el aspecto visible había que-

11 «Como buen hijo de su época, Möhler enjuicia todo el misterio de la Iglesia desde la perspectiva de vivencia comunitaria del don revelado, una vivencia que no solamente late en la comunidad sino que además se extiende a los demás y a todas las esferas como se extiende y se comunica el mismo concepto de vida. La comunicación de esta vida, cuyo principio natural es el Espíritu, y la vivencia por los miembros de la comunidad constituyen los pilares sobre los que se edifica la eclesiología de este teólogo», J. J. Hernández Alonso, *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor* (Salamanca 1976) 32.

12 Los principales precursores de Möhler son J. M. Sailer (1751-1832) y J. S. Drey (1777-1853).

13 *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tübingen 1825).

14 Cf. Jaki, *op. cit.*, 28.

dado bien fundamentado ni su postura pneumatológica le permite oponerse lo bastante eficazmente a la idea protestante de Iglesia invisible<sup>15</sup>. Por eso, siete años más tarde escribe su segunda gran obra eclesiológica, *Symbolik*<sup>16</sup>. En ella, la experiencia vital eclesial, latente en su primera obra, es más escasa y el camino elegido para el estudio de la Iglesia es el contrario: se parte de lo visible para llegar a lo invisible<sup>17</sup>. También se da un nuevo rumbo desde el origen trinitario del estudio: no se ve la Iglesia desde el Espíritu, sino desde el Verbo, y, dentro de él, el misterio de la encarnación será el que ilumine el misterio de la Iglesia.

La Iglesia, fundada por Cristo y dirigida por su Espíritu, continúa hasta el fin del mundo las obras del Salvador durante su vida mortal<sup>18</sup>. Es una sociedad humana visible y la razón última de su visibilidad está en la encarnación del Verbo, que se ha hecho hombre para salvarnos, acomodándose a las necesidades de la dualidad de nuestra naturaleza<sup>19</sup>. Su obra continúa en nuestro mundo de la misma forma visible; «el hombre debe hablar al hombre para llevarle la palabra de Dios». Desde aquí, *la Iglesia es la encarnación permanente del Hijo de Dios*<sup>20</sup>. Esta Iglesia, como Jesucristo, es divina y humana, y en ella se dan los elementos que pertenecen a cada uno de esos aspectos y se interrelacionan.

«La Iglesia, en cuanto que está compuesta de hombres, no es una institución puramente humana. Como en Jesucristo, la divinidad y la humanidad, aunque distintas entre ellas, están íntimamente unidas; de la misma manera en su Iglesia, su manifestación permanente, es divina y humana a la vez; es la unidad de estos dos atributos. Es el Mediador el que, oculto bajo formas humanas, continúa obrando en ella; por consiguiente, ella tiene necesariamente una parte divina y una parte humana. Unidas por lazos íntimos estas dos naturalezas, si se nos permite la palabra, se penetran una en otra y se comunican, respectivamente, sus prerrogativas. Sin duda, es lo divino, es el Espíritu de Cristo el que es infalible, el que es la verdad eterna; pero el hombre es también infalible, el hombre es también la verdad, porque aquí lo divino no existe para nosotros sin lo

15 Cf. Congar, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, en AA.VV., *Historia de los dogmas* III/d (Madrid 1976) 263.

16 *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz 1832). Utilizamos la versión italiana *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici* (Milano 1984).

17 Cf. Hernández Alonso, *op. cit.*, 33-34.1.

18 Cf. *Simbolica* 279.

19 Cf. *ibid.*, 279.

20 *Ibid.*, 280.

humano. No obstante, el hombre no es infalible por sí mismo; él lo es solamente como órgano, como modo de manifestación de la verdad»<sup>21</sup>.

A esta Iglesia de hombres Cristo ha confiado su palabra y su palabra continúa viva en ella para fructificar y extenderse<sup>22</sup>.

El cambio de orientación de Möhler ha sido claro. Ahora ya no se ve la visibilidad como manifestación del Espíritu, sino como consecuencia y derivación de la encarnación de Cristo en la que tiene su último fundamento y donde se encuentra el verdadero punto de divergencia con la concepción de la Reforma acerca de la Iglesia<sup>23</sup>. La dialéctica visible-invisible corresponde plenamente a las características de la existencia humana y, por ello, el Hijo de Dios, para realizar su salvación, ha querido entrar de lleno en esta dialéctica. Sus dos naturalezas corresponden a ella y la visibilidad de la Iglesia continúa la mediación de la humanidad de Cristo<sup>24</sup>. La visibilidad ha dejado con ello de ser un aspecto extrínseco en la eclesiología, y Möhler la ha colocado en el corazón mismo del ser de la Iglesia. Y no sólo esto, sino que sus relaciones con la invisibilidad han aparecido como necesarias al ser iluminadas por el misterio de la encarnación de Cristo. A la definición de la Iglesia dada por Belarmino, hay que unir en la historia anterior al Vaticano II la dada por Möhler: la de la Iglesia como continuación de la encarnación. Concebir a la Iglesia de esta manera supone partir de la concepción cristológica para la comprensión de su misterio. De esta forma, el tema de este estudio encuentra en la obra de Möhler su arranque en el mismo siglo en el que va a desarrollarse el Vaticano I. De hecho, en las actas del Concilio encontramos indicios de la influencia de su obra en algunos padres conciliares.

Un peligro puede surgir de esta definición de la Iglesia como continuación de la encarnación: el de concebir a la Iglesia como una continuación de la unión hipostática, de modo que los miembros de la Iglesia estuvieran asumidos por el Verbo divino de la misma manera que su naturaleza humana. No es ésta la idea de Möhler<sup>25</sup>, sino que quiere acentuar la visibilidad y su relación con la invisibilidad, fundamentándolas en la encarnación. Sin embargo, esta definición, que puede entenderse de una forma ambigua, llevará más

21 *Ibid.*, 280.

22 Cf. *ibid.*, 281.

23 Cf. H. Fries, 'Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático', en *Mysterium Salutis* IV/1, 277.

24 Cf. Jaki, *op. cit.*, 34.

25 Cf. H. Hühlen, *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen* (Paderborn 1968, 3 ed.) N.1.17-20.

tarde en la historia de la Iglesia al problema del misticismo. Será el peligro que lleve consigo toda fundamentación cristológica de la eclesiología y que siempre será necesario aclarar limando sus ambigüedades.

A pesar de la importancia de la obra de Möhler, importancia que se dejará sentir casi cien años más tarde, muy pocos conocieron su obra y apreciaron su valor y originalidad<sup>26</sup>; Möhler debería permanecer aún muchos años en la oscuridad. El camino de la eclesiología siguió siendo el mismo. Cristo sigue estando presente como fundador de la Iglesia y el Espíritu Santo como garantía de las decisiones del magisterio. La sociedad perfecta continúa acaparando los temas eclesiológicos. La publicación del *Enchiridion Symbolorum* (1854) y la promulgación del *Syllabus* (1864) son dos hechos elocuentes que ilustran el estado de las cosas a mediados del siglo XIX<sup>27</sup>.

### c) *El Colegio Romano*

Solamente, en los años anteriores a la convocación del Concilio Vaticano I, la eclesiología va a sentir otro anuncio de rejuvenecimiento en los teólogos del Colegio Romano<sup>28</sup> que, dejando a un lado la eclesiología típica de la contrarreforma e influenciados por Möhler y los Padres, estudian la Iglesia en sus relaciones profundas con Cristo. De nuevo reaparece en ellos el tema de la encarnación y de su continuación en la Iglesia como explicación de los aspectos visibles e invisibles y de su mutua unión<sup>29</sup>. Nuevamente tenemos una fundamentación cristológica de la eclesiología. La relación Cristo-Iglesia no es solamente la de causa-efecto; también es para su Iglesia modelo y ejemplo intrínsecamente unido a ella. Y así la estructura óptica de la persona de Cristo pasa a ser estructura de su Iglesia, que reproduce íntimamente su constitución:

«Intelligitur Ecclesia tamquam imago fundatoris et capitis sui Christi in intima sua *constitutione*, qua ad similitudinem Verbi incarnati expressa est. Sicut Christus est Deus homo, Verbum caro, ita corpus eius Ecclesia in suis membris, in sua hierarchia, in suis sacramentis ac institutis constat duplici elemento, elemen-

<sup>26</sup> Cf. Menard, *op. cit.*, 56.

<sup>27</sup> Cf. Antón, *op. cit.*, 41.

<sup>28</sup> Giovanni Perrone (1794-1876); Carlo Passaglia (1812-1887); Johannes Baptista Franzelin (1816-1886) Klemens Schrader (1820-1887); discípulo del Colegio Romano, que después llevó sus ideas a Alemania, fue Mathias Joseph Scheeben (1835-1888).

<sup>29</sup> Cf. J. Ramos, *Encarnación e Iglesia* (Salamanca 1984) 12.



to per se humano ac visibili externo atque elemento divino et invisibili interno, quo humanum informatur et elevatur atque ita formaliter constituitur *ecclesiasticum*. Ideoque utriusque elementi humani ac divini coniunctione et singulae veluti partes Ecclesiae constituuntur et ex his omnibus tota Ecclesia consistit humano-divina. Spiritus Sancti dona sunt in ipsa, ut ita dicamus, velut incarnata, invisibilia fiunt visibilia, non utique in se ipsis sed in elemento visibili coniuncto, quod informant et quo manifestantur»<sup>30</sup>.

El papel de la naturaleza humana en la encarnación ahora es desempeñado —de modo semejante— por la visibilidad eclesial que no puede ser separada de la divinidad que la sustenta.

La unión de Cristo con su Iglesia hace que propiedades de Cristo sean también propiedades de su Iglesia; entre ellas, aparece la infalibilidad. Con ellos, el tema del Cuerpo de Cristo vuelve a la eclesiología desde esta perspectiva nueva de la encarnación continuada, en la que se integran fuertemente las estructuras jurídicas<sup>31</sup>. Dos teólogos del Colegio Romano formarían parte de la comisión teológica del Vaticano I y dejarían su clara impronta en el primer esquema *de Ecclesia*.

Es importante que dejemos constancia de estos tres precedentes eclesiológicos del Vaticano I porque ciertamente su influencia se dejó notar después en el aula conciliar. Naturalmente, la eclesiología post-tridentina era más común y dejó una impronta mucho más patente en los trabajos de los esquemas, en las intervenciones y también en las mismas enmiendas. Pero la nueva eclesiología, llegada directamente desde la influencia de Tubinga o a través de las aulas del Colegio Romano, también se hizo sentir.

Pero es importante también no traspasar a tiempos anteriores al Vaticano I una problemática eclesiológica que vendrá en tiempos posteriores, especialmente en los tiempos de la renovación eclesiológica de entreguerras ya en nuestro siglo.

La fundamentación cristológica de la eclesiología está construida de cara a una justificación mucho más profunda de los elementos externos y visibles de la Iglesia, pero moviéndose dentro de esa problemática. Es desde la fundamentación cristológica desde donde se quiere abordar el tema de la presencia de lo jurídico en la Iglesia; éste es su horizonte.

En él, toda la temática del Cuerpo místico de Cristo que se va a presentar en el Vaticano I es reducida y no llega a la profundidad de

30 J. B. Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi* (Roma 1887) 323-324.

31 Cf. Congar, *Eclesiologia* 269.

los tiempos posteriores. Cuando Pío XII tiene que salir al paso de concepciones erróneas misticistas, y cuando quiere dejar asentada una doctrina sobre el Cuerpo místico sobre bases seguras se está refiriendo a una problemática que en estos momentos no estaba presente en absoluto en la vida de la Iglesia.

### EL DESARROLLO DEL CONCILIO VATICANO I

Entre el 6 de diciembre de 1969 y el 20 de octubre de 1870, se desarrollan en Roma los trabajos del Concilio ecuménico Vaticano I. Los acontecimientos históricos italianos, que coinciden con las tareas conciliares, imponen el cese del Concilio hasta un momento más oportuno<sup>32</sup>; momento que, por otra parte, nunca llegaría y las labores conciliares quedan en su gran mayoría perdidas en los archivos y en las actas. Por ello, aparte de lo promulgado, los documentos y las discusiones no tienen valor magisterial ya que son inacabados y, tal como han llegado hasta nuestros días, no reflejan más que el momento de una discusión. Esto es lo que sucede fundamentalmente con el esquema *de Ecclesia*.

Intentar dar una valoración al primer esquema, del que a continuación me voy a ocupar y en el que aparece por vez primera la fundamentación cristológica de la eclesiología, me parece absurdo porque, a la vista de las posturas de los padres conciliares, es difícil sospechar cuál hubiera sido el final de dicho esquema. Tanto a nivel terminológico como a nivel ideológico, las diferencias eran notables y prácticamente se puede decir que sólo tenemos la confirmación de dichas diferencias. Es muy diverso el nivel eclesiológico en el que se mueve la comisión teológica y en el que se mueve la sala conciliar.

Por esto, me parece exagerada la postura de Madoz, que califica el primer esquema de *proxime definibilis*<sup>33</sup>, y creo mucho más equilibrada la de Mersch, que considera que solamente podemos decir que era susceptible de definición según la opinión de los consultores de la comisión teológico-dogmática<sup>34</sup>. Pero, aunque no nos importe el valor definitivo de esquemas y discusiones, lo que sí es cierto es que en ellos vemos claramente reflejadas las posiciones teológicas en

32 Mansi-Petit-Martin, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (Mansi)* 53 (Arnhem-Leipzig 1927) 155-158.

33 J. Madoz, 'La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo, según el primer esquema «de Ecclesia» en el Concilio Vaticano', en *Revista Española de Teología* 3 (1943) 159.

34 E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique* II (Paris 1951, 3 ed.) 353.

torno al tema de la Iglesia. Para nosotros, en este momento, es importante. El resto lo diría la historia no muchos años después.

a) *La preparación del Concilio*

Era de esperar, a raíz de los presupuestos históricos de los que he dado noticia, que la teología de la contrarreforma impusiera sus criterios en el esquema *de Ecclesia*. De hecho, en las respuestas dadas por los padres conciliares en 1865 a las preguntas sobre temas que había que tratar, se refleja claramente esta postura. Y siempre el mismo telón de fondo: las acusaciones a la Iglesia y los errores de los tiempos presentes. Una vez más, pues, la opinión de la Iglesia sobre sí misma quería ser una reacción.

El camino que se pide para tratar el tema de la Iglesia vuelve a ser el de la sociedad perfecta. No encontramos aspectos interiores y solamente se habla de derechos de la Iglesia y de libertad frente al poder civil. El papel de Cristo vuelve a quedar limitado a la fundación y al dar prerrogativas; lo que puede significar la vida y la presencia de Cristo en su Iglesia queda en el más absoluto de los silencios. Una vez más, el Espíritu Santo y los fieles brillan por su ausencia.

En medio de estas cartas enviadas al prefecto de la sagrada congregación del Concilio, encontramos una que llama poderosamente la atención. Me refiero a la de Manning, arzobispo de Westminster<sup>35</sup>, que habla con claridad de la relación entre el misterio de Cristo y el de la Iglesia, aunque su temática permaneciera después en el olvido. A él le parece oportuno, dadas las ideas de su patria, que se promulguen algunas declaraciones sobre la misión temporal del Espíritu Santo y sobre su asistencia continua e inefable a la Iglesia, con lo que quedaría clara la misión del Espíritu Santo después de la encarnación del Verbo y que «entre el Espíritu Santo y la Iglesia se da una unión indivisible, según una analogía de encarnación, excluida la unión hipostática, de la que brotan dones y propiedades que están unidos a la Iglesia perpetua e intrínsecamente»<sup>36</sup>. En esta carta la temática de Möhler reaparece nuevamente enriquecida por dos nuevos datos: el término *analogía* y el Espíritu Santo.

De nuevo el aspecto exterior de la Iglesia es iluminado desde su interior y desde la encarnación de Cristo. Pero aquí se ha dado un notable avance. No se trata de que la encarnación de Cristo se conti-

35 Carta al Cardenal Caterini del 15 de noviembre de 1865. *Mansi* 49, 171.

36 «*Spiritum Sanctum inter et Ecclesiam nexum individuum, iuxta incarnationis analogiam, seclusa tamen unione hypostatica, intercedere, ex quo dotes et proprietates emanant, atque perpetuo et intrinsece Ecclesiae inhaerent*».

núe en la Iglesia, sino de que —diríamos desarrollando lo conciso del dato—, de una manera análoga a la que Cristo asumió una naturaleza humana, el Espíritu Santo se ha unido inseparablemente a la Iglesia. Desde esta unión, se explican sus propiedades, como en el caso de Cristo. La relación de la encarnación con la Iglesia ha pasado en Manning de continuación a analogía. La encarnación de Cristo ni se repite ni se continúa en la Iglesia, sino que el Espíritu se une a la Iglesia de un modo similar a la unión de las naturalezas en la encarnación. Gracias a ello, la Iglesia goza siempre de cualidades divinas.

Estrictamente hablando, no podemos emplear desde las palabras de Manning el término de encarnación a la misión del Espíritu, ya que en toda analogía se da una parte coincidente y otra divergente. Ambas están claras: coinciden en la unión *sin división*, según la terminología de Calcedonia; difieren en que, en la misión del Espíritu Santo, se excluye la unión hipostática, con lo que tanto el Espíritu como los miembros de la Iglesia continúan siendo personas diferentes. Indudablemente la parte diferente supera a la coincidente y, por ello, sería erróneo hablar de encarnación del Espíritu. Pero lo que sí es claro es que, con la aplicación analógica del término encarnación a la unión del Espíritu y la Iglesia, se ha avanzado en la concepción del misterio de la Iglesia sobre Möhler, se ha evitado todo peligro de misticismo y las relaciones visible-invisible quedan fundamentadas en la unión indivisible del Espíritu Santo con la Iglesia. El tema cristológico ha aparecido en los textos preparatorios del Concilio y ha derivado también en tema pneumatológico.

Desgraciadamente estas palabras quedaron perdidas y habrá que esperar al Vaticano II para que, empleando casi la misma terminología, se ilumine el misterio de la Iglesia<sup>37</sup>. La carta del obispo Manning representa una opinión aislada entre todas las demás que, desde esquemas contrarreformistas, se ocupan más en lo visible y externo y en las relaciones con otras sociedades que en buscar el fundamento profundo de la visibilidad.

#### b) *El primer esquema*

Sin embargo, el primer esquema *de Ecclesia* no iba a seguir exactamente los mismos caminos. Redactado por la comisión teológico-dogmática, lleva el sello claro de la teología del Colegio Romano<sup>38</sup>. El esquema consta de 15 capítulos y 21 cánones<sup>39</sup> y es entregado a los

37 *Lumen Gentium* 8.

38 Entre los consultores de la comisión teológica-dogmática (*Mansi* 49, 467-469), encontramos los nombres de Perrone y Franzelin. También encontramos el de Schrader, en ese momento profesor en Viena.

39 *Mansi* 51, 539-551.

padres en la congregación del 21 de enero <sup>40</sup>. En la del 22 de febrero, se pide que, en el plazo de diez días, se den por escrito las observaciones al esquema y a los primeros diez capítulos <sup>41</sup>. Los títulos de los capítulos son éstos:

- 1) La Iglesia es Cuerpo místico de Cristo.
- 2) La religión cristiana no puede ser cultivada a no ser en la Iglesia y por la Iglesia fundada por Cristo.
- 3) La Iglesia es una sociedad perfecta, espiritual y sobrenatural.
- 4) La Iglesia es una sociedad visible.
- 5) Sobre la unidad visible de la Iglesia.
- 6) La Iglesia es una sociedad absolutamente necesaria para la salvación.
- 7) Fuera de la Iglesia nadie se puede salvar.
- 8) Sobre la indefectibilidad de la Iglesia.
- 9) Sobre la infalibilidad de la Iglesia.
- 10) Sobre el poder de la Iglesia.
- 11) Sobre el primado del Romano Pontífice.
- 12) Sobre el dominio temporal de la Santa Sede.
- 13) Sobre la concordia entre la Iglesia y la sociedad civil.
- 14) Del derecho y uso del poder civil según la doctrina de la Iglesia Católica.
- 15) Sobre algunos derechos especiales de la Iglesia en relación a la sociedad Civil.

Como podemos apreciar, hay un capítulo que no concuerda con las ideas del momento y es fácil averiguar su procedencia en las aulas del Colegio Romano: el primero. Todos los demás están plenamente de acuerdo con los temas eclesiales que se barajaban en aquellos años. Pero la situación del capítulo primero implica un punto de partida y una definición eclesial. En él se habla del plan de salvación del Hijo de Dios que se hizo hombre para que los hombres formasen un Cuerpo místico cuya cabeza fuera él mismo. A este cuerpo se entra por el bautismo, con el que los hombres se hacen miembros unos de otros y, unidos a su divina cabeza en la fe, la esperanza y la caridad, son vivificados por su Espíritu. De la cabeza, que es Cristo, todo el cuerpo recibe trabazón y conexión <sup>42</sup>.

Se trata, sin duda, de una vuelta a la interioridad de la Iglesia como fundamento. Las razones de describir a la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo las encontramos en las *adnotaciones* al esquema <sup>43</sup>: es la denominación más frecuente en la Biblia, la polémica en torno

40 *Mansi* 50, 418.

41 *Mansi* 50, 855-856.

42 Cf. *Mansi* 51, 539.

43 *Mansi* 51, 553.

al tema <sup>44</sup>, el que no se podría valorar lo externo sin tener ante los ojos lo interno, la conveniencia de colocarlo en primer lugar porque es lo más ignorado o descuidado. Razones fuertes todas ellas que bastan por sí mismas para criticar una situación teológica anterior en el campo de la eclesiología.

No debemos olvidar que el primer capítulo del esquema nace mirando dentro y fuera de la Iglesia. Se quiere fundamentar lo externo en lo interno y, a la vez, se quiere dar una imagen de la Iglesia Católica desde su interioridad. Debemos tener a la vista la opinión del naturalismo y del protestantismo en torno a la Iglesia. Para aquél, se da una ignorancia total del aspecto interno y sobrenatural de la Iglesia; para éste, la acusación más grave a los católicos siempre ha sido la de haberse quedado con la Iglesia visible, del derecho y de la autoridad, y haber olvidado la verdadera Iglesia interior. No cabe duda de que, para ambos, este primer capítulo es una respuesta que afirma la existencia en la Iglesia de un principio interior y que solamente desde él se puede valorar y comprender todo lo externo.

Aunque el resto de los capítulos parece, por sus títulos, haber desechado lo dicho en el primero, encontramos en ellos también las mismas ideas y, así, en el capítulo tercero, al hablarnos de la sociedad eclesial, se describe la Iglesia desde su fundamentación trinitaria: proveniente de la misericordia del Padre, fundada por el Hijo y constituida en el Espíritu, que es el artífice de la unidad con Dios y entre los fieles <sup>45</sup>. De la misma manera, el capítulo cuarto, dedicado a la visibilidad de la Iglesia, hace brotar todos los aspectos externos de la Iglesia de los aspectos internos e invisibles <sup>46</sup>. Lo interno tiende a manifestarse y lo hace a través de lo externo. Así la Iglesia no es invisible ni oculta, sino que, como ciudad colocada sobre el monte o como llama sobre el candelabro, ilumina a todo el mundo con la luz de su verdad. Las mismas ideas se repiten en las *adnotationes* <sup>47</sup>: el magisterio visible, el ministerio visible y el régimen visible son la manifestación del interior de tal manera que los que se unen al cuerpo de la Iglesia con este triple nexo son tenidos como miembros de la verdadera Iglesia. Y de este modo, la exterioridad es afirmada con la misma fuerza que la interioridad, como bien aparece en el canon tercero <sup>48</sup>, pero solamente en ella tiene su razón y su fundamento.

<sup>44</sup> Es interesante hacer notar que, para ilustrar esta razón, se hace referencia a la obra de Möhler.

<sup>45</sup> Cf. *Mansi* 51, 540.

<sup>46</sup> Cf. *Mansi* 51, 540-541.

<sup>47</sup> *Mansi* 51, 562.

<sup>48</sup> «Si quis dixerit, divinarum promissionum ecclesiam non esse societatem externam ac conspicuam, sed totam internam ac invisibilem; anathema sit», *Mansi* 51, 551.

Hasta aquí las ideas fundamentales que quería resaltar en el esquema *de Ecclesia* del Vaticano I. Ciñéndonos a nuestro tema, el primer esquema *de Ecclesia* del Vaticano I ha querido fundamentar el tratamiento eclesial sobre bases cristológicas, aunque la totalidad del texto no se corresponda con el primer capítulo.

El problema que se plantea en esta primera redacción es la poca fuerza de la argumentación cristológica y la falta de profundización en ella. Quizá porque no era precisamente el tema que interesaba a los padres conciliares, el objeto directo de su debate. Al menos, si comparamos el planteamiento con los precedentes históricos, encontramos mucho menos nervio teológico y un empobrecimiento de la argumentación. Tal y como se habían planteado este tema en textos anteriores al Concilio, se desarrollaba en torno a las relaciones entre la encarnación y la Iglesia que aquí aparecen confusas y ello va a dar lugar a un gran número de observaciones que estudiaré más tarde. Creo que la confusión mayor brota de haber hecho del Cuerpo místico el fin de la encarnación, como aparece en el capítulo primero: el Hijo de Dios.

«in similitudinem hominum factus visibilis apparuit in assumpta nostri corporis forma, ut terreni homines atque carnales novum hominem induentes, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis, corpus efformarent mysticum, cuius ipse existeret caput».

Indudablemente esta formulación lleva a una confusión terminológica que pudo llevar a los padres conciliares a su rechazo posterior. La formación del Cuerpo místico aparece como fin de la encarnación. La Iglesia es ese Cuerpo místico, según el mismo título del primer capítulo. Había que haber señalado claramente los límites de la Iglesia. Si dentro de ella se incluye el estado definitivo de salvación —la Iglesia triunfante en la terminología de los padres conciliares—, se están barajando conceptos distintos de Iglesia. Si el término Iglesia se refiere al estadio terreno, no es cierto que éste sea el fin de la encarnación.

De esta forma, brota en torno al primer capítulo un serio problema terminológico. ¿Qué es la Iglesia? ¿Qué es el Cuerpo de Cristo? ¿Se identifican ambos? ¿Qué relación tienen con la encarnación de Cristo? Preguntas que, dentro del texto del primer esquema no tienen solución y que necesitarían del debate conciliar, debate que nunca se tuvo sobre estos términos, para ir llegando a su clarificación. Clarificación que hubiera podido venir de una distinción clara entre encarnación, Iglesia, salvación escatológica como fin tanto de la encarnación como de la Iglesia. Ello nos hubiera llevado a descubrir y

a describir las relaciones entre la encarnación y la Iglesia encaminadas a la consecución del mismo fin.

Pero nunca sabremos si éste hubiera podido ser el camino. Las observaciones de los padres pueden apuntar a él al pedir la clarificación; tampoco podemos adivinar claramente cuáles eran las intenciones de cada una de las observaciones. Nos tenemos que limitar a los textos y ellos no dan más de sí. Lo que sí es cierto es que este primer capítulo no aclara el problema y necesita una elaboración mucho más atinada y profunda; trabajo lógico en el quehacer conciliar ya que solamente se trata de un primer esquema.

El acierto indudable del esquema del Vaticano I está en la vuelta a la interioridad y a la relación con Cristo como fundamento del ser de la Iglesia. La definición de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo es una vuelta a la eclesiología originaria, a los textos bíblicos y a los Padres, considerable. En medio de la teología barajada desde hacía bastante tiempo, el texto supone un avance serio en la auto-comprensión de la Iglesia, ya que todo lo que se repetía una y otra vez sobre ella queda ahora desplazado al puesto de manifestación y exteriorización de una verdad mucho más profunda. El centro de las consideraciones sufre un cambio desde el que se explica y se entiende mucho mejor la realidad eclesial. Es una pena que los logros eclesiológicos, de los que he hablado, en la etapa anterior al concilio, no tuvieran un mayor eco en el texto preparado para el debate, pero en este momento de la vida de la Iglesia es suficiente la siembra que se hace.

En cuanto a las relaciones de Cristo con la Iglesia, aparecen dentro del esquema trinitario del plan de Dios. La distinción entre Cristo y la Iglesia es manifiesta y gira en torno a los conceptos de *fundación* y de *cabeza*. Cristo aparece en su distinción con la Iglesia por el hecho de haberla fundado y por ser su cabeza a la que los miembros están unidos en la fe, la esperanza y la caridad; unión que supone a la vez distinción y presencia. La presencia interior está descrita por medio del Espíritu de Jesús que vivifica a todos (*uno eius spiritu omnes vivificarentur*). De este modo, se crea la unidad íntima de la Iglesia por la que los miembros se unen a Cristo y entre sí, y esta unidad rebasa la interioridad y se manifiesta visiblemente en la confesión de la misma fe, en los mismos sacramentos, en los mismos pastores, en el mismo magisterio, etc. Por eso, la unión con lo invisible se muestra en la unión con lo visible y los que la tienen pueden ser considerados miembros de la Iglesia.

Como vemos, el término *encarnación* no está presente aquí y no ha sido utilizado para ilustrar esta unión profunda de lo interno y lo externo, lo invisible y lo visible; pero nos estamos moviendo en el mismo nivel. Hubiera sido de desear también que se analizaran las



exigencias que esta relación profunda impone a todo el aspecto jurídico, magisterial y visible de la Iglesia, pero nada de esto aparece ya en el desarrollo de este primer esquema. No obstante, y como he dicho, el avance es lo suficientemente serio como para que demos una valoración muy positiva a este primer texto.

Las opiniones de los padres conciliares en torno a los diez primeros capítulos se conservan en dos grandes volúmenes de los archivos vaticanos bajo el título *Acta Concilii Vaticani. Observationes in priora decem capita et XIII canonem (sic!) schematis constitutionis de Ecclesia Christi*<sup>49</sup>. La colección de Mansi hace un resumen de las opiniones dadas<sup>50</sup>. Nos interesan especialmente las observaciones hechas al esquema en general<sup>51</sup> y al capítulo primero<sup>52</sup> por ser las que tratan más de cerca nuestro tema. No voy a hacer un recuento de votos y de opiniones para averiguar con exactitud la postura de los padres en torno a la definición de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo<sup>53</sup>, ya que habría que interpretar el silencio de una gran mayoría y quizá es precipitado pensar que, al callar, están de acuerdo. También habría que deslindar nuestro tema de otros, como la ausencia de una teología del episcopado, que aparecen en las censuras o en las aprobaciones.

Por otra parte, no sabemos hasta dónde muchas opiniones son afirmativas o negativas. Al no discutirse el tema en la sala conciliar y al no haberse dado una definición final sobre ninguno de sus puntos, todas las afirmaciones tienen el carácter de la provisionalidad. De todas formas, creo que Madoz y Mersch son demasiado benévolo al juzgar el éxito que tuvo la definición de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, postura influenciada por la euforia con que se hablaba de estos términos en los años en los que se escriben sus obras.

Lo cierto es que, al dar la opinión sobre el esquema en general, tenemos observaciones de todos los gustos. Desde algún padre que lo juzga de tanta importancia que, si es aprobado por el Concilio, merece encabezar los decretos del Vaticano<sup>54</sup>, hasta quienes lo consideran incompleto, confuso y sin apoyo en la Escritura<sup>55</sup>. Para el obispo de Lipari no se puede confundir la Iglesia con el Cuerpo místico de Cristo<sup>56</sup>; para otro<sup>57</sup>, la noción de Cuerpo místico es demasiado abstracta

49 *Mansi* 51, 731-732.

50 *Mansi* 51, 731-930.

51 *Mansi* 51, 731-746.

52 *Mansi* 51, 751-763.

53 Estos recuentos existen en las obras que he citado, especialmente en el artículo de Madoz, *Rev. Esp. Teo.* 3 (1943) 168-174, y en el libro de Mersch *Le Corps Mystique du Christ* II, 353-356. También Congar, *Eclesiología* 276-277, hace un breve resumen.

54 Vanesa (*Mansi* 51, 745-746).

55 Varios Padres (*Mansi* 51, 745-746).

56 *Mansi* 51, 736.

57 Ramadié (*Mansi* 51, 745-746).

y mística. Para muchos falta una definición real de la Iglesia, no se habla de su origen y constitución, ni de su fin, ni de las notas constitutivas<sup>58</sup>. Para otros, es necesario restringir, simplificar, precisar y completar el esquema<sup>59</sup>. Una opinión muy interesante es la del obispo Ketteler que piensa que la doctrina sobre la Iglesia debe unirse con la doctrina sobre Jesucristo por la íntima conexión entre ambas<sup>60</sup>. Doce padres opinan que es necesario compaginar mejor la doctrina de la visibilidad y de la invisibilidad, ambas atacadas por diversos tipos de herejías<sup>61</sup>.

Al centrarnos en las observaciones hechas al primer capítulo, nos encontramos con que algunos afirman que la idea de Cuerpo místico es oscura y metafórica y no da noción clara de la Iglesia<sup>62</sup>; se pide la noción dada por los catecismos y por la teología ya que ésta solamente puede ser entendida por los más perspicaces<sup>63</sup>. Savini, general de los carmelitas, pide que se sustituya el capítulo por los problemas que se plantean entre la visibilidad y la invisibilidad y entre la pertenencia o no pertenencia de los pecadores<sup>64</sup>; otros piden que se una al capítulo cuarto para que la ecuación visible-invisible sea más equilibrada<sup>65</sup>. También se habla de la confusión a que puede llevar el concepto de Cuerpo místico al poder ser opuesto al de alma de la Iglesia<sup>66</sup>. Desprez opina que el lugar de esta doctrina sería el capítulo tercero que habla de la Iglesia como sociedad espiritual<sup>67</sup>.

Quizá la opinión más completa, aunque también la más dura, y que resume todas las posturas en contra, sea la de Dupanloup<sup>68</sup> que opina que habría que suprimir o rehacer este capítulo, inclinándose a la supresión 1.º porque es inútil; 2.º porque es bastante vacío y solamente tiene dos ideas mal concebidas y propuestas; 3.º porque no es verdad que la formación del Cuerpo místico sea el fin directo de la encarnación, como parece que se sostiene; 4.º porque no se explica suficientemente qué es la Iglesia y qué es el Cuerpo místico; 5.º porque, al ser preparación para lo que se dirá después sobre la unidad visible de la Iglesia, sería mejor describir el Cuerpo místico desde las características externas que desde las internas; 6.º porque no parece útil poner como fundamento y como punto céntrico de un esquema

58 Así Dinkel con 24 padres más (*Mansi* 51, 734), Birò (737), David (739), Dubreil (743), Dupanloup (743-744) entre otros.

59 Connolly (*Mansi* 51, 735), Errington (738).

60 *Mansi* 51, 745.

61 *Mansi* 51, 744.

62 Fauli (*Mansi* 51, 751), Ramadié (760).

63 Lyonnet (*Mansi* 51, 760).

64 *Mansi* 51, 753.

65 Spilotros (*Mansi* 51, 754); Gallo y Jans (755).

66 David (*Mansi* 51, 755); Callot (760).

67 *Mansi* 51, 752.

68 *Mansi* 51, 760.

tan importante una idea metafórica de la Iglesia. Varios padres, incluyendo estas observaciones, proponen nuevos esquemas para el debate conciliar<sup>69</sup>.

Nos hemos fijado fundamentalmente en las opiniones en contra para evidenciar el encuentro en este primer capítulo, en el esquema general y en sus observaciones, de dos modos diferentes de concebir el misterio de la Iglesia.

El primer esquema parte de unos presupuestos distintos a los de la eclesiología postridentina, de los del Colegio Romano, y ve la Iglesia desde otras perspectivas, aunque hay que notar que el conjunto del esquema no puede ser considerado rico en eclesiología bíblica, ni patrística, ni en el de las otras confesiones cristianas. Solamente el primer capítulo responde más a esta novedad y la aborda desde el concepto de Cuerpo místico.

Pero los padres conciliares consideraron la doctrina del Cuerpo místico como metáfora abstracta y mística, poco indicada para fundamentar la sólida construcción eclesiástica<sup>70</sup>. En realidad, la expresión estaba tan fuera de uso que muchos padres pidieron que fuera remplazada por otros tipos de expresiones<sup>71</sup>. En el fondo, el problema terminológico que antes señalaba es la causa del rechazo del esquema por una parte de los padres.

Dada esta disparidad de posiciones en torno a unos mismos términos, no se sabía a ciencia cierta los límites de la coincidencia o de la disparidad entre la Iglesia y el Cuerpo místico, el alcance del Cuerpo místico a los elementos externos o solamente a los internos, si el Cuerpo místico alcanzaba solamente a los justos o también a los pecadores, si el término de Cuerpo místico era tomado como antónimo de alma, etc. De este modo, una diferencia en la terminología teológica más que en las ideas por ella sugerida es la causa de que un avance en la definición de la Iglesia hacia la profundidad de su misterio se perdiera dadas sus diversas interpretaciones<sup>72</sup>. A esta diferencia en la manera de concebir los términos se unió la oscuridad y falta de precisión en la redacción del primer capítulo para aumentar la lejanía en las posiciones previas.

69 *Mansi* 51, 863-908.

70 Cf. G. Thils, 'L'Ecclesiologia del Concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi', en *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia 1973) 18.

71 Cf. Ménard, *op. cit.*, 35.

72 Los autores suelen coincidir en que el problema que suscitó el término Cuerpo místico fue la causa de su rechazo. Cf. Madoz, *Rev. esp. teo.* 3 (1943) 173-174; Lialine, *Irenikon* 19 (1946) 139-140; Congar, *Ecclesiologia* 276-277.

c) *El segundo esquema*

Con las observaciones hechas por los padres, el jesuita Kleutgen redactó un segundo esquema cuyos títulos son los siguientes <sup>73</sup>:

- 1) Sobre la divina institución de la Iglesia.
- 2) La Iglesia instituida por Cristo es una asamblea de fieles.
- 3) Existe en la Iglesia una potestad divinamente ordenada.
- 4) Sobre la jerarquía eclesiástica.
- 5) Sobre los miembros de la Iglesia.
- 6) Una es la verdadera Iglesia y, fuera de ella, no se puede esperar la salvación.
- 7) Sobre el magisterio eclesiástico.
- 8) Sobre la jurisdicción eclesiástica.
- 9) La Iglesia es un verdadero reino, divino, inmutable y etemo.
- 10) La verdadera Iglesia de Cristo es la Romana.

A estos capítulos siguen 16 cánones.

En la *relatio*, Kleutgen repite la definición de Iglesia de Belarmino «nunc satis communis, quae etiam in observationibus patrum proponitur» <sup>74</sup> y vuelve a repetir para la Iglesia los términos *vera societas, perfecta societas* <sup>75</sup>. El concepto de Cuerpo místico pasa a ser un atributo de la Iglesia, pero deja de ser el punto de partida que ahora, rechazado el esquema primero, se centra más en los aspectos visibles. Un detalle que nos puede hacer caer en la cuenta del giro dado con el segundo esquema es que el papado en la Iglesia no es concedido desde la comunión de fe y caridad, sino solamente como centro, principio y fundamento visible de su unidad <sup>76</sup>.

El misterio de la interioridad eclesial, la presencia de Cristo y la unión de su Espíritu quedan una vez más fuera de la fundamentación de la exterioridad eclesial. El esquema de Kleutgen ya cae fuera de la temática de este estudio y solamente lo señalo. Nunca llegó a discutirse en la sala conciliar y no sabemos lo que hubiera dado de sí. Quizá los que redactaron el primero y sus partidarios hubieran hecho también sus múltiples observaciones.

Solamente una parte del primer esquema, el capítulo XI, separado de la totalidad y desarrollado desde intereses distintos a los de sus redactores, daría origen a la constitución dogmática *Pastor Aeternus*, promulgada el 18 de julio de 1870 <sup>77</sup>. Desde ella, según Antón, los caracteres principales de la imagen de Iglesia dejada por el Vaticano I

<sup>73</sup> Cf. *Mansi* 53, 308-316.

<sup>74</sup> *Mansi* 53, 317.

<sup>75</sup> *Mansi* 53, 318. Sin embargo, Kleutgen hace notar las dificultades de los padres para admitir el término «sociedad» e intenta aclararlo.

<sup>76</sup> Cf. Antón, *Lo sviluppo della dottrina...* 47.

<sup>77</sup> D. 1821-1840.

serían éstos: autoridad como elemento decisivo y centro de perspectiva eclesiológica, prioridad dada a la institución y al aspecto social de la Iglesia, orientación papalista, prioridad teórica y práctica dada a las estructuras jerárquicas de la Iglesia con el peligro de desviarse hacia una imagen demasiado clericalizada de la Iglesia; metodológicamente se da una tendencia eclesiológica de impronta apologética<sup>78</sup>. Aspectos todos ellos sumamente parciales, como parcial fue el contenido de la Constitución.

Una constitución completa sobre la Iglesia se echa en falta en el Vaticano I y la misma Constitución *Pastor Aeternus* tiene el sello de la prisa y la desconexión de una eclesiología, con lo que su temática es totalmente parcial. La historia impidió una eclesiología global en el Vaticano I; pero afortunadamente la historia no acabó allí. Sin embargo, los años posteriores al Vaticano I, marcados por su recepción, repiten continuamente en sus manuales teológicos la doctrina definida del Vaticano I<sup>79</sup> y omiten el resto de temas eclesiológicos. Solamente algunos autores permanecieron fuera de la norma.

## CONCLUSION

Las incidencias históricas que acompañaron el desarrollo de los trabajos del Concilio Vaticano I nos impiden hacer una valoración de su eclesiología por poseer solamente documentos parciales y sin el desarrollo conciliar que normalmente hubieran tenido. Quienes hemos vivido de cerca los trabajos del Vaticano II hemos conocido cómo un esquema conciliar *de Ecclesia* puede ser transformado por el mismo acontecimiento conciliar de modo que después sea casi irreconocible. El primer esquema del Vaticano II presentado en la primera sesión de 1962 tiene muy poco que ver con el texto aprobado finalmente en noviembre de 1964. Fue el mismo trabajo en el seno de las comisiones y de las congregaciones generales quien se encargó de la transformación. ¿Hubiera podido pasar lo mismo en el Vaticano I? La pregunta, lógicamente, no tiene respuesta.

78 Cf. Antón. *op. cit.*, 47-49.

79 Congar (*op. cit.*, 286) nos habla de los tratados de Iglesia posteriores al Vaticano I: «Los tratados apologéticos privan sobre los tratados dogmáticos; e incluso en éstos no se trata en absoluto de los poderes de la autoridad (sobre todo el magisterio) y de los derechos de la Iglesia. Los aspectos interiores y verdaderamente teológicos se pasan en silencio o quedan reducidos a una breve mención. La Iglesia no es presentada como la expansión del misterio de Cristo, sino como fundada y dirigida por éste. Es una sociedad y una sociedad jerarquizada y piramidal».

Por ello, es inútil querer dar una valoración de lo que no fue más que el dejar traslucir el estado teológico de una cuestión que después no pudo ser discutida. Lo único que podemos hacer es constatar el hecho y con los datos que he presentado.

Desde ellos, podemos concluir:

- El problema planteado por los padres del Vaticano I no es tanto el de la fundamentación de la eclesiología, al menos en los términos en que hoy lo hacemos, sino el del tratamiento apologetico de la visibilidad eclesial para defenderse la Iglesia de las acusaciones y de las herejías, encontrando en esta visibilidad el sello de la verdadera Iglesia.
- Algunos padres conciliares, conocedores de las tesis eclesiológicas renovadoras del siglo XIX, buscan la fundamentación de esa visibilidad en los aspectos internos eclesiales, especialmente desde el concepto paulino de Cuerpo de Cristo, procedente de la tradición escriturística, patristica y teológica. Su planteamiento fue mucho más profundo que el de la mayoría.
- La utilización del término Cuerpo místico y la fundamentación cristológica del esquema es bastante pobre y no llega a conectar con los capítulos siguientes ni con las intenciones de un gran número de padres que no se hicieron nunca este tipo de planteamiento.
- El tratamiento del Cuerpo místico en el Vaticano I debe ser visto ante todo como un argumento para la visibilidad eclesial y para las características societarias y jurídicas que querían ser defendidas. La problemática del Cuerpo místico planteada cincuenta años más tarde ya no coincide con los mismos argumentos ni con los mismos intereses. Las relaciones encarnación-Iglesia presentes en la teología de Möhler o en la renovación eclesiológica de entreguerras desbordan los temas del Vaticano I.
- En medio de esto, no cabe duda de que el primer capítulo del esquema suponía un avance considerable sobre la teología en boga en la época y presagiaba un tratamiento en la dirección de la fundamentación cristológica lleno de promesas y esperanzas. Aun teniendo en cuenta su pobreza, es claro que superaba las ideas eclesiológicas de la época, mucho más pobres que el esquema.
- La sintonía entre los padres renovadores y la mayoría de padres conciliares no se logró. Y el problema fue más de sintonía que de ideas contrapuestas. De hecho y por lo que leemos en las actas, no se entendió el proyecto. La misma confusión terminológica y la falta de precisión fueron causa de esta

falta de entendimiento. La historia impidió el acercamiento de posiciones y las clarificaciones necesarias.

- La presencia del tema del Cuerpo místico de Cristo en el capítulo primero de la *Lumen Gentium* del Vaticano II ya no corresponde a la problemática planteada por el Vaticano I ni debe ser vista a su luz. No quiere ser el Vaticano II la rehabilitación de unas ideas que entonces no pudieron triunfar. Los años de la historia posterior, especialmente las ideas barajadas en el pontificado de Pío XII, hacen que se plantee el argumento desde perspectivas distintas.
- La fundamentación cristológica de la eclesiología es, pues, en el Vaticano I solamente un anuncio de alguno de sus temas, pero no un tratamiento completo. La presencia de las estructuras encarnatorias en la misma ontología eclesial desborda las ideas teológicas en las que se movían la mayoría de los padres. La relación entre el ser y la misión de Cristo con el ser y la misión eclesiales en realidad no fue planteada por una asamblea conciliar que no se movía en esa problemática.

El esquema del Vaticano I, tal y como ha quedado reflejado en los testimonios y en los documentos de la historia, quedó reducido solamente a la constitución dogmática que afirmaba la infalibilidad pontificia. Es curioso que fuera el primer pontífice postvaticano el que hiciera después una amplia y completa reflexión eclesiológica en sus encíclicas sin que los temas jerárquicos y visibles ocuparan el centro de su doctrina<sup>80</sup>, sino fundándola cristológicamente y desde el interior vital de la Iglesia.

El fue el primer eslabón de una cadena que llega hasta el Vaticano II, en el que hay ya un desarrollo completo del tema eclesiológico y en el que la fundamentación cristológica aparece en toda su amplitud.

JULIO RAMOS GUERREIRA

80 Me refiero especialmente a las encíclicas de León XIII *Satis cognitum*, del 29 de junio de 1896 y *Divinum illud*, que completa la visión cristológica con la pneumatológica, del 9 de mayo de 1897. Para este tema, cf. mi trabajo 'Encarnación e Iglesia', en *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 137-202, especialmente en las pp. 140-154.

## SUMMARY

In recent years ecclesiology has frequently been constructed on christological bases. The article seeks to examine one of its antecedents, Chapter 1 of the first schema *De Ecclesia* of Vaticano I. Although the schema never actually became a conciliar document, because of the historical events which caused the council to be suspended, it remains a good indication of the ecclesiological ideas of its time.

The conclusions seek to distinguish the treatment of the christological foundation of ecclesiology made at Vatican I from the subsequent approach achieved in the ecclesiological renewal of our century.