

La cara oculta del Concilio Vaticano I¹

Las tres fases conciliares

Hace tan sólo cuatro años clausuraba Pablo VI el Concilio Vaticano II con una solemne liturgia eucarística, celebrada en el incomparable marco de la plaza de S. Pedro.

En un mensaje lleno de amor, se dirigía el Papa a todos los hombres con estas palabras: «Como un tañido de campanas se difunde en el cielo y llega a todos y cada uno en el radio de expansión de sus ondas sonoras, así nuestro saludo se dirige en este momento a todos y a cada uno... Este saludo universal lo dirigimos también a vosotros, hombres que no nos conocéis, hombres que no nos consideráis útiles, necesarios y amigos vuestros, hombres que, pensando quizá hacer el bien, estáis contra nosotros. Un saludo correcto, pero lleno de esperanza, y hoy, creedlo, lleno también de estima y amor»².

Pudiera decirse que con este saludo a la humanidad pretendía Pablo VI manifestar al mundo la profunda dimensión humana que caracterizó en todo momento las tareas del último concilio ecuménico, que pasará a la historia como el Concilio de la cercanía a todos los hombres de nuestro tiempo.

Justamente, cuando se cumplen cuatro años de aquella memorable fecha, nos llegan las primeras ondas centenarias de otro magno acontecimiento religioso, aunque de apariencias más modestas. Nos referimos al centenario del Concilio Vaticano I, que se inauguró en el ala derecha del crucero de la Basílica de S. Pedro, y se desarrolló durante los primeros meses de 1870³.

¹ Conferencia pronunciada en la Basílica de S. Juan de Dios de Granada, el día 16 de diciembre de 1969.

² AAS, 58 (1966) 6.

³ Aparte de las fuentes y bibliografía general, que puede verse en cualquier manual de Historia eclesiástica, son interesantes dos recientes monogra-

Muchas son, sin duda, las diferencias que distinguen entre sí a estas dos grandes asambleas ecuménicas, separadas por un siglo de distancia: diferencias de tiempo, diferencias de estilo, diferencias de talante religioso. Hasta tal punto, que ha podido decirse con fundamento, que el Vaticano II clausuró toda una época, la época de la Contrarreforma, y abrió una edad nueva⁴.

No hemos de negar, naturalmente, estas diferencias. Pero hemos de añadir que son sólo eso: diferencias de estilo o de talante. Porque si vamos al fondo de las cosas, descubriremos en uno y otro concilio el aliento de una misma vida que brota idéntica a sí misma, y se despeña entre terribles vicisitudes por los cauces no siempre fáciles de la historia, pero llevando en su seno las claras aguas incontaminadas del mensaje de Cristo, el único capaz de saciar la sed más noble de los hombres, que es la sed de la justicia, de la verdad y del amor. Porque, en definitiva, es la meta final la que cuenta en los concilios, y esa se pone siempre en hora por el reloj de la eternidad.

El mismo Pío IX, que experimentó como nadie las dificultades de la primera hora, solía decir a sus familiares y colaboradores más cercanos: «Todos los concilios pasan por tres fases: la del diablo, la de los hombres y la de Dios».

Y en el concilio es precisamente la hora de Dios la que permanece, porque la hora última y definitiva es la que cuenta con una asistencia especialísima de Dios. Por eso no es de extrañar que por debajo de las diferencias reales, muchas veces epidérmicas, podamos detectar el paso sereno de una vida indestructible, que late con pulsos de eternidad.

Para obtener una visión panorámica del Concilio Vaticano I, vamos a examinar brevemente estas tres fases conciliares a las que aludía Pío IX. Y en primer lugar, la fase del Diablo.

La fase del Diablo

Cuando el 18 de julio de 1870 depositaban los Padres conciliares los votos que habían de conducir a la solemne definición dogmática de la infalibilidad pontificia, se abatía sobre la ciudad de Roma una espantosa tormenta, como no se había conocido en muchos años. Algunos vieron en aquellas terroríficas convulsiones de la naturaleza lo que vulgarmente pudiera llamarse el derecho del

fías, breves, y de carácter más bien general: H. RONDET, *Vatican I*, París 1962, y R. AUBERT, *Vatican I*, París 1964. Este último presenta una abundante bibliografía en las páginas 325-330.

⁴ O. ROUSSEAU, en *Irénikon* (1962) 467; J. C. HAMPE, *Ende der Gegenreformation*, Stuttgart 1964.

Diablo al pataleo; para otros fue aquello el signo de la aprobación divina, que repetía las manifestaciones del Sinaí, cuando se propulgaba la Ley entre truenos y relámpagos.

Sería ingenuo pensar que aquella tormenta fue la expresión de la rabia satánica, o de la aprobación divina. Ni una cosa ni otra.

La fase del Diablo no hay que buscarla en los fenómenos naturales, sino en la acción de los hombres, que consciente o inconscientemente se oponen a los planes de Dios. De hecho, estos hombres son llamados «diablo» en las Sagradas Escrituras, porque en realidad actúan como instrumentos satánicos (*Apoc.* 2,10).

Rebajemos, por tanto, todo lo que queramos la frase de Pío IX, y habremos de admitir que las circunstancias en las que el Concilio Vaticano I se convocó, se preparó y se desarrolló fueron las más adversas que imaginarse cabe.

El 6 de diciembre de 1864, dos días antes de la publicación de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus*, hubo una reunión general de la Congregación de Ritos, presidida por el Papa. Al finalizar la asamblea, mandó Pío IX que salieran de la sala todos los presentes, excepto los Cardenales. Una vez a solas con ellos, les manifestó su propósito de convocar un concilio universal, a fin de proveer con un medio extraordinario a las extraordinarias necesidades de la Iglesia. El Papa les pidió su parecer y les exigió un estricto secreto, secreto que más tarde se hizo extensivo a todos los Cardenales residentes en Roma⁵.

Entre tanto, los consultores y oficiales del Sto. Oficio, hacían toda clase de cábalas acerca de lo tratado por el Papa; mas parece cierto que a nadie se le pasó por las mientes la idea de un concilio general. Y era lógico que nadie pensara en ello, pues los tiempos que corrían no convidaban a tales sospechas.

Nadie pensaba en ello, excepto un anciano de setenta y dos años, avezado a la lucha, consagrado por el dolor desde su juventud, que había tenido que remontar muy serias dificultades, incluso para ser ordenado sacerdote, a causa de una enfermedad de carácter epiléptico⁶. Que tras la euforia de su ascensión al trono pontificio y los gritos del domingo de Ramos que lo aclamaban como el Papa popular⁷, el Papa que se encontraba a pie por las

⁵ Cf. T. GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican* (traducción francesa), I, Bruselas 1908, 23.

⁶ Sobre la naturaleza de esta enfermedad, cf. A. MONTI, *Pío IX*, Milán 1943, 6-7. Pío VII fue quien resolvió favorablemente la dificultad y Juan María Mastai le quedó toda su vida agradecido. Al ser elegido Papa, tomó el nombre de Pío, en recuerdo de su bienhechor.

⁷ A diferencia de su predecesor (Gregorio XVI), dedicaba Pío IX su jornada a toda clase de audiencias. Comenzaba a las diez de la mañana, y tras una interrupción a las dos de la tarde, las proseguía de nuevo a las cuatro, y no pocas veces las continuaba hasta las diez de la noche. Paseaba por las calles

calles de Roma, que visitaba y socorría personalmente a una pobre viuda, que predicaba en cualquier iglesia de Roma, como si fuera un simple cura de aldea, tuvo que escuchar los gritos de la revolución que clamaba: «¡muera el Papa, viva la república! ¡Muera Cristo, viva Barrabás!» y sintió la sangre caliente de su Secretario de Estado, Rossi, caído en las mismas gradas del Parlamento bajo el puñal asesino de Luis Brunetti⁸; y presenció desde su residencia del Quirinal cómo se emplazaban los cañones para cercarlo, y cómo se desarmaba a la guardia suiza, y cómo se disparaba contra el Prelado Palma, que se asomó a la ventana. Y, después de permanecer prisionero en su propio palacio y en sus propios estados, huyó disfrazado, con gafas oscuras, a su voluntario refugio de Gaeta⁹, y pasó por la enorme humillación de pedir auxilio a las potencias europeas, y, lo que es más humillante todavía, pudo de nuevo encaminar sus pasos, tras año y medio de destierro, hacia su querida Roma, y entrar en ella como un rey a quien se prepara la tragedia del Viernes Santo, porque su entrada triunfal fue posible gracias a la ocupación de la ciudad por las tropas de Napoleón III, y el orden estaba asegurado por la permanencia del ejército francés, que ahogaba los gritos de una revolución agazapada, pero no muerta.

Y este anciano de setenta y dos años, cercado materialmente por las guerrillas de Garibaldi, que no cesan de hostigar a las fuerzas francesas, mantenido artificialmente sobre el trono de los Estados pontificios, es el que se dispone a mover la ingente maquinaria de un concilio ecuménico¹⁰, que necesitará todavía cinco años para ponerse a punto, y que a los pocos meses de trabajos conciliares se verá precipitadamente disuelto por el estallido de la guerra franco-prusiana, que dejará las manos libres a las tropas de Garibaldi, para entrar en la Ciudad Eterna por la brecha de la Porta Pia, y tras un plebiscito por el que se anexionan los Estados Pontificios a la corona de Italia¹¹, harán de Pío IX un prisionero en la jaula dorada del Vaticano.

La hora del Diablo había sonado. No sabemos si el Diablo escogió la hora del concilio para hacerlo abortar, o es que Dios per-

a pie, y se entretiene familiarmente con los mendigos. Así resultaba inmenso el número de personas que conocía nominalmente.

⁸ Cf. G. BRIGANTE COLONNA, *L'uccisione de Pellegrino Rossi*, Milán 1938.

⁹ Cf. G. MOLLAT, *La fuite de Pie IX à Gaète*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 35 (1939) 266-282.

¹⁰ Sólo el trabajo material de adaptación de la sala, la solución de las enormes dificultades acústicas, el problema del alojamiento de los obispos en circunstancias tan agitadas, etc., era inmenso. Cf. GRANDERATH, II, 1.^a parte, 7-9, quien nos da interesantes detalles sobre el alojamiento de los Padres conciliares.

¹¹ Roma aprobó la anexión de los Estados Pontificios a la Corona de Italia por 40.785 votos contra 46. La Campaña romana, por 135.681 contra 1.507.

mitió que Pío IX escogiera la hora del Diablo, para que así resonara más claramente la hora de Dios.

Pero esto no fue todo, ni lo más principal. A las dificultades inherentes a la situación política de Europa, se unieron otras provenientes del interior de la Iglesia, que mantuvieron al Papa indeciso hasta última hora.

Puede decirse que la idea de un concilio fue bien recibida por lo general. Se escribieron magníficas cartas pastorales, y el mismo obispo de Orleans, Monseñor Dupanloup, presentaba la idea del concilio como una gran tentativa de la Iglesia católica para trabajar en la iluminación y en la paz del mundo¹².

Pero pronto surgieron las desconfianzas de los prudentes, las razones de los indecisos y, sobre todo, los mutuos recelos de los extremistas.

Los prudentes escribían: «El concilio llega demasiado pronto o demasiado tarde. Demasiado tarde, porque llega al final del pontificado de un anciano fatigado, que lo ve todo a través de los sufrimientos que él ha experimentado: para él, todo lo que ocurre en el mundo moderno es la abominación de la desolación. Demasiado pronto, porque es evidente que la situación de Europa no es definitiva»¹³.

Los extremistas, por su parte, fueron creando un estado de conciencia que había de dividir los ánimos, tanto en la preparación del concilio como en el desarrollo de los debates conciliares.

Los unos percibían más claramente que sus adversarios la trascendencia de las prerrogativas conferidas por Cristo a su Vicario y deseaban una centralización mayor del poder pontificio; pero a veces llegaron a exageraciones tan groseras que tuvieron que ser denunciadas como una idolatría del papado. Hubo quien sustituía el nombre de Dios por el del Papa como si éste fuera el vice-Dios sobre la tierra:

*Rerum Pius tenax vigor
Immotus in te permanens
Da verba vitae quae regant
agnos, oves et saeculum.*

Hubo obispo que hablaba de tres encarnaciones del Hijo de Dios: en el seno de una virgen, en la eucaristía y en el anciano del Vaticano; el obispo de Tulle, Monseñor Bertaud, presentaba al Papa como el Verbo encarnado, que se continúa en el mundo; Icard nos refiere en su diario que un prelado romano le decía al

¹² Carta pastoral sobre el futuro concilio, París 1868.

¹³ Carta de Freppel a Lagrange, fechada el 15 de junio de 1869, en v. E. TERRIEN, *Mgr. Freppel*, Angers 1931, I, 561-564.

obispo de Metz: «me alegro que los obispos vengan a Roma, para que vean que el Papa lo es todo y los obispos nada»¹⁴.

Tales exageraciones exacerbaban a quienes la creciente centralización de Roma parecía una confiscación injustificada de la autoridad episcopal y un deplorable sistema de anexión, bajo la ingerencia directa e inmediata del Papa en la administración diocesana¹⁵.

En Alemania fue más grave la crisis. Los teólogos alemanes, más en contacto con la teología protestante, formados en la ecle-siología de Möhler, menos institucional que la de Belarmino, pagados, tal vez un poco ingenuamente de su ciencia histórica, eran especialmente sensibles a ciertas dificultades que presentaba la antigüedad cristiana, tales como los casos del Papa Honorio y de Liberio¹⁶.

Esta susceptibilidad se vio acrecentada por el secreto con que se llevó el anuncio y la preparación del concilio, por la desconfianza mostrada hacia los alemanes en la composición de los miembros de las Comisiones preparatorias y, porqué no decirlo, por la imprudencia pueril que hizo correr a los cuatro vientos ciertas frases atribuidas a un miembro de la Curia: «I tedeschi sono tutti un po eretici».

Heridos en su prestigio científico y en su orgullo nacional, algunos comenzaron la lucha de la resistencia pasiva, como los teólogos de Tubinga, otros, alentados por el antiguo profesor de Munich y famoso historiador Ignacio von Döllinger, se decidieron por la lucha abierta, que desembocaría en el cisma de los viejos católicos.

La magnitud de la crisis por la que atravesaba el viejo profesor se la confió al P. Jacinto Loyson: «Profundos estudios me han llevado a reconocer que el estado de cosas que se han desarrollado en la Iglesia a partir de la separación de las iglesias orientales, no es según Dios. El papado, a partir de las falsas Decretales bajo la influencia de Gregorio VII, ha tomado la forma de un absolutismo, que mi conciencia cristiana y mi conciencia de historiador no me permiten admitir. Sin embargo, no se puede ser cristiano en general: es preciso permanecer en una iglesia determinada. Y la Iglesia católica es todavía la mejor... Hay que permanecer fiel a las instituciones, aunque se luche contra los abusos»¹⁷.

¹⁴ Notas preparatorias al Concilio Vaticano (invierno 1868-1869) en el Archivo de S. Sulpicio de París, fondo Icard. Ib., *Journal de mon voyage à Rome*, 256-257.

¹⁵ Así pensaba el Arzobispo de París, Monseñor Darboy.

¹⁶ Cf. la carta del Papa Honorio al Patriarca de Constantinopla, Sergio, en Dz 251.

¹⁷ A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Eglise romaine*, París 1920, 292.

Como se ve, el fondo de la cuestión que dividía los ánimos, era la tensión episcopado-primado. Es la misma tensión que afloraría en el Concilio Vaticano II. Pero pronto se centró el problema en un punto concreto: el de la infalibilidad personal del Papa.

Mientras unos, como el Cardenal Manning, la defendían separada de los obispos¹⁸, otros, como Enrique Maret, ultramontano en su juventud, ganado más tarde por la eclesiología de Bossuet, a quien profesaba una admiración sin límites, la hacían depender del consentimiento del episcopado¹⁹. Otros conservaban un término medio. Estimaban que el concilio no debería definir nuevos dogmas²⁰, pero si acaso se definiera la infalibilidad pontificia, escribía Monseñor Ginoulhac a Dupanloup, «por lo menos se sabrá que si el Papa es infalible, no lo es en sentido de que el cuerpo episcopal no participe también de la infalibilidad activa»²¹.

Entre tanto, Ignacio von Döllinger se mostraba infatigable. Por todos los medios a su alcance procuraba remover la opinión pública, hacía presión a los obispos alemanes, insistía ante el Gobierno de Baviera, y logró que el presidente del Consejo bávaro, príncipe Hohenlohe, escribiera una circular a los Gobiernos europeos, previniéndoles contra los proyectos del futuro concilio e invitándolos a reunirse en una conferencia internacional para elevar una protesta contra el fantasma de una sujeción total del poder civil al Papa.

La iniciativa no tuvo éxito. España, Portugal y Bélgica se declararon neutrales. Austria y Alemania determinaron intervenir tan sólo en el caso de que el concilio tomara decisiones lesivas a los derechos del Estado. En cuanto a Francia, su actitud era especialmente importante, ya que la seguridad del concilio dependía de la permanencia de las tropas francesas en Roma. Tras algunas vacilaciones, pudo anunciar Emilio Ollivier, en las Cámaras francesas, que seguiría una política de abstención²².

Con esto quedaba asegurada la libertad del concilio, y la fase de los hombres podía desenvolverse libremente, sin ingerencia de poderes extraños.

¹⁸ E. MANNING, *Petri Privilegium*, Londres 1871.

¹⁹ Maret estudió con ahínco y expuso sus doctrinas en un extenso trabajo que publicó en septiembre de 1869 con el título: *Du concile général et de la paix religieuse*.

²⁰ Es curioso anotar el testimonio del Nuncio en Munich, según el cual, entre los eclesiásticos que merecían efectivamente el título de *romanistas*, eran muy pocos los que deseaban la promulgación de nuevos dogmas. Cf. E. CECCONI, *Storia del Concilio Vaticano*, Florencia 1873-1879; París 1887, II, 430-431.

²¹ Carta fechada el 12 de mayo de 1867. Archivo nacional de París, AB, XIX, n. 526.

²² E. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, París 1879, I, 519-530.

La fase de los hombres

Sería faltar a la justicia y a la verdad histórica el querer enjuiciar la labor de aquellos hombres del Vaticano I, por sólo el trabajo que se vio coronado en las dos definiciones dogmáticas que legó a la posteridad. Y sólo muestran un desconocimiento de la historia quienes tratan de oponer el Concilio Vaticano I al segundo, como si éste fuera el concilio de la apertura, de la cercanía a los hombres, de la libertad religiosa y de la integración de las realidades terrenas en el Reino de Dios, y el anterior estuviera marcado por los signos de una edad caduca, que apuraba los últimos restos del Tridentino.

Nada más injusto, y nada más ajeno a la realidad. Porque más que un ocaso de la edad tridentina, el Concilio Vaticano I fue una aurora de los tiempos nuevos²³, en la cual pueden verse delineados los rasgos que caracterizarían al Concilio Vaticano II. Y eso, gracias al trabajo de unos hombres que tenían sus pies muy firmes en la realidad de los tiempos que vivían, que supieron mirar al futuro con vista clarividente, y que desplegaron una actividad que a muchos los sepultó en la brecha.

Tengamos en cuenta que parte de ese trabajo ocupa cinco gruesos tomos de la colección monumental de Mansi, que las Comisiones preparatorias sólo fueron cinco, con un total de 96 miembros, mientras que en el Vaticano II dichas Comisiones fueron 15, con un total de 407 miembros, es decir, más de dos tercios de la totalidad de los Padres conciliares que tomaron parte en la cuarta sesión del Vaticano I.

Pero lo más importante no es la cantidad, sino la cualidad del trabajo. Ya desde el primer momento, es decir, dos años antes de la convocación oficial del concilio, se enviaron consultas a 36 obispos de rito latino, y más tarde a otros obispos de rito oriental. Las respuestas constituyeron un verdadero arsenal para el estudio, y un excelente análisis socio-religioso del estado de la Iglesia. La situación del clero, el problema de la educación, la crisis de los intelectuales, y de la Universidad, la situación de los obreros, la atención a las obras de beneficencia y asistencia social, son problemas a los que se enfrentan con valentía y con sinceridad²⁴.

Mas volvamos al Concilio Vaticano II, el concilio que supo captar los signos de los tiempos. Las metas que Juan XXIII le señaló en el discurso de apertura fueron éstas: 1) Que el sagrado

²³ Carta pastoral de Monseñor Dupanloup sobre el futuro concilio, París 1868.

²⁴ Las respuestas de los Cardenales pueden verse en *Mansi*, 49, 9-98; las de los Obispos, *ib.*, 107-178 y 182-202. En 1867 se dio a los obispos un cuestionario cuyas respuestas están contenidas en *Mansi*, 49, 263-458.

Depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz... en nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la misericordia, más bien que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados, mostrándoles la validez de la doctrina sagrada, más bien que condenándolos. 2) La exposición de la doctrina exige la formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina. 3) La iglesia católica estima como deber suyo el trabajar denodadamente, a fin de que se realice el gran misterio de aquella unidad que Jesucristo invocó con ardiente plegaria al Padre celeste, en la inminencia de su sacrificio ²⁵.

Confróntense estas palabras con el programa que proponía el obispo de Perusa, Monseñor Pecci, futuro León XIII: 1) Defender la pureza de la fe. 2) Promover la unidad cristiana. 3) Reforma general de la Iglesia, y dígame si los hombres del Vaticano I no miraron de frente hacia los signos de los tiempos ²⁶.

Si examinamos el legado del Vaticano II, nos encontramos con 16 documentos, agrupados alrededor de esos tres puntos centrales señalados por Juan XXIII. Pues bien, casi todos ellos tienen su correspondencia en los trabajos del Vaticano I. Todo quedó interrumpido, desgraciadamente, por la guerra. Pero los trabajos están ahí, dando fe de la presencia de aquellos hombres en el pensamiento y en las preocupaciones de sus contemporáneos, y actuando callada y ocultamente, como el sembrador en la invernada, en la espléndida cosecha del Vaticano II.

La consonancia de ambos concilios podemos verla de una manera general por las líneas de fuerza que movían las propuestas presentadas. Así, la Universidad de Nápoles envió el 12 de septiembre de 1869 un extenso programa, concretado en estos puntos: reforma litúrgica, reforma del Derecho Canónico, mitigación de ciertas leyes eclesiásticas, reforma de los seminarios ²⁷. El episcopado francés propone la internacionalización de la Curia romana, la reforma del breviario ²⁸, y pide que el futuro concilio no se emplee en anatemas, sino en la exposición lúcida y positiva de la doctrina cristiana ²⁹.

²⁵ AAS, 54 (1962) 790-794.

²⁶ MANSI 49, 150C-153D.

²⁷ *Ib.* 53, 378-456.

²⁸ En la sesión del 27 de enero habló un obispo americano, Monseñor Vérot, antiguo profesor de astronomía, sobre la reforma del breviario. El buen obispo tal vez se expresó con demasiado calor cuando se refirió a *las leyendas del breviario*, y a las interpretaciones que hace S. Agustín sobre los 38 años del paralítico de la piscina. Los presidentes se creyeron en la obligación de advertirle que hablara con más respeto de los Santos Padres.

²⁹ MANSI 53, 331-352.

Pero si descendemos al detalle, no es menor la consonancia:

a) Los tres Decretos que el Vaticano II dedica a los Obispos, a los Presbíteros y a la formación del clero, estaban ya en el orden del día del Vaticano I. Porque en el esquema de *Eccllesia* se trataba de los obispos desde el punto de vista dogmático³⁰, la Comisión *De disciplina* tenía preparados varios esquemas sobre los obispos³¹, la Comisión político-eclesiástica se ocupó del nombramiento de los mismos, y de asegurarles la libertad en el ejercicio de su ministerio³². Esta misma Comisión abordó el problema de la formación del clero³³, y por su parte ya tenía preparado un esquema sobre la vida y costumbres del clero la Comisión de disciplina³⁴.

b) El Decreto de Ecumenismo no tiene paralelo en el Concilio Vaticano I; entre otras razones, porque el ecumenismo, como fenómeno histórico, no se había iniciado aún. Pero es indudable que el clima ecuménico comenzaba a formarse.

El Cardenal Lucca recogió las esperanzas fundadas en el movimiento de Oxford, y las repercusiones habidas en Alemania con los esfuerzos unionistas de Leibniz, y pidió al futuro concilio que no ahorrara esfuerzos por conseguir la unidad cristiana³⁵. Una memoria firmada por once obispos franceses³⁶ insistía con ahínco en la necesidad de procurar por todos los medios la unidad. El mismo Pío IX escribió dos cartas memorables, una a los protestantes y otra a los ortodoxos³⁷. Estas cartas fueron analizadas previamente con todo cuidado, para evitar cualquier expresión que pudiera herir a los disidentes, incluso se consultó a Manning, como mejor conocedor del ambiente protestante³⁸, se tuvo gran cautela y consideración con la doctrina de los orientales sobre la indisolubilidad del matrimonio³⁹, y se mostró gran precaución de no latinizar al oriente⁴⁰.

³⁰ Esquema primero, cp. 10; esquema segundo, cp. tercero y cuarto. En este capítulo se dice textualmente: «Sin embargo, el oficio supremo de enseñar y de gobernar a la Iglesia universal, no es ajeno a los obispos. El poder de atar y desatar, que fue dado a Pedro, fue dado también a los apóstoles, unidos a su cabeza... Por esto, desde los primeros tiempos de la Iglesia, las definiciones y los Decretos de los concilios ecuménicos han sido recibidos, con razón, por los fieles con gran veneración y respeto, como juicios de Dios y disposiciones del Espíritu Santo». *Mansi* 53, 308-317.

³¹ *MANSI* 53, 721-723.

³² El programa que se trazó esta Comisión, bajo la presidencia del Cardenal Reisach, fue inmenso, como puede apreciarse en *Mansi* 49/50, 1173-1206.

³³ *MANSI* 53, 872-874.

³⁴ *ib.* 49, 868 C.

³⁵ *Ib.* 49, 77-81.

³⁶ *Ib.* 53, 331-352.

³⁷ *Ib.* 49, 506 B; 49/50, 1255-1260.

³⁸ *Ib.* 49, 506 B, en la reunión 17 de la Comisión directora.

³⁹ *Ib.* 49, 642 A, 1019 .

⁴⁰ *Ib.* 49, 1000 AB .

Aparte de esto, se prepararon cuatro esquemas sobre las iglesias orientales y las misiones, que pudieran considerarse un anticipo de los Decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia y sobre las iglesias orientales ⁴¹.

c) La Comisión de religiosos preparó nada menos que 18 esquemas de Decretos sobre la vida religiosa ⁴²; la Comisión político-eclesiástica se ocupó de la libertad de conciencia, de la tolerancia y de la participación de los católicos en los ritos sagrados celebrados por disidentes. Bien es verdad que presidía un carácter restrictivo ⁴³. Esta misma comisión abordó el tema de la educación de la juventud, de las Universidades y escuelas técnicas ⁴⁴, e incluso se elaboró un esbozo de ritual para santificar y bendecir lo que por entonces era el último grito de la técnica en materia de medios de comunicación: los ferrocarriles y el telégrafo ⁴⁵.

d) La Constitución sobre la Iglesia en el mundo tiene también su paralelo en el Concilio Vaticano I. La cercanía de aquellos hombres a su mundo se muestra en la preocupación que aflora en repetidas ocasiones sobre la cuestión obrera ⁴⁶ y, sobre todo, en un proyecto de Decreto, bastante desconocido, sobre la condición del mundo obrero y el modo de ayudarle ⁴⁷.

El proyecto consta de un prólogo y tres capítulos. En el prólogo se toma conciencia de la situación del obrero, originada por el mal uso de la riqueza: los hombres, creados a imagen de Dios, han hecho de los bienes temporales su fin último. Esto hace que mientras unos, los poderosos, olvidados de las leyes de la justicia acumulen cada día más riquezas, los otros, los débiles, se vean cada vez más oprimidos. A esos males lamentables debe ponerse urgentemente remedio.

El capítulo primero contiene la base doctrinal acerca del uso de los bienes de este mundo. En el capítulo segundo se exponen los deberes de todo cristiano, de las autoridades públicas, de los ricos, de los ministros de Dios y de los mismos pobres. Al hablar de los deberes de los ministros de Dios, hemos de mencionar una enér-

⁴¹ Los trabajos iniciales de la Comisión para las iglesias orientales muestran una cierta incomprensión del oriente, incomprensión que fue corrigiéndose a medida en que avanzaban las reuniones. De los cuatro esquemas, sólo el primero se distribuyó a los Padres conciliares, y esto se hizo cuando ya muchos se habían marchado, huyendo del calor y de la guerra. Sin embargo, muchos enviaron sus críticas, por cierto, bastante duras, al esquema. Cf. F. DE WIELS, *Le concile du Vatican et l'Union*, en *Irakon* 6 (1929) 488-516, 655-686.

⁴² MANSI 49, 979-984.

⁴³ *Ib.* 53, 890-891.

⁴⁴ *Ib.* 53, 882-890.

⁴⁵ *Ib.* 49, 929 BC.

⁴⁶ *Ib.* 53, 857.

⁴⁷ *Ib.* 53, 867-872.

gica y emotiva afirmación en la que se recuerda que los bienes de la Iglesia pertenecen a los pobres. Finalmente, el capítulo tercero se ocupa de los medios prácticos que habrán de emplear los jefes de Estado, los gobernantes, los legisladores, los patronos, los obreros, y conjura a los obispos a no dejar al obrero en tal abandono.

Es posible que este documento nos parezca endeble, ineficaz, y que descuida ciertos aspectos fundamentales de la cuestión obrera. Pero hemos de pensar que era sólo una base de discusión y que los esquemas se enriquecen siempre en el diálogo conciliar. Además, ya era un gran paso el haber llamado la atención de los obispos sobre el problema. Al menos podemos estar seguros de que Monseñor Pecci, que habría de llamarse León XIII, tomó buena nota de ello. La encíclica *Rerum Novarum* habla por sí sola.

A este esquema hay que añadir otro de 72 páginas sobre el socialismo y un postulado sobre el mismo tema⁴⁸, firmado por los obispos belgas, holandeses y algunos franceses, alemanes y suizos. Este postulado concluía: «Todos los hombres de buena voluntad esperan del santo Concilio y desean ardientemente que los principios santos y justos del orden social sean recordados y defendidos. Los obreros cristianos elevan sus ojos y sus manos hacia la Iglesia, su madre, pidiéndole hacer revivir en el espíritu de todos las leyes de la caridad y de la justicia»⁴⁹.

En esta misma línea de las relaciones Iglesia-mundo no hemos de silenciar una serie de postulados en demanda de una declaración conciliar sobre la guerra y sobre la carrera de armamentos⁵⁰, firmados por los obispos de rito armeno, aprobados por el Sínodo armeno del 20 de octubre de 1869⁵¹, y un curioso escrito venido del campo protestante en el que se pedía a Pío IX recabara del concilio una severa condenación de aquellas naciones que, despreciando todas las leyes divinas y humanas practican una política respecto de los pueblos de color, que es un escándalo para todo cristiano⁵².

e) De intento hemos omitido el trabajo de la Comisión teológica no sólo por ser el más conocido, sino porque fue el único que llegó a madurar, penetrando en la última fase, la fase de Dios, con las dos Constituciones dogmáticas, promulgadas el 24 de abril y el 18 de julio: la Constitución dogmática *Dei Filius* y *Pastor Aeternus*.

La Constitución *Dei Filius* tiene su paralelo en la *Constitución sobre la divina revelación* del Vaticano II, y la *Pastor Aeternus*,

⁴⁸ *Ib.* 49, 740 A

⁴⁹ *Ib.* 53, 570.

⁵⁰ *Ib.* 53, 591-592; *Col. Lac.*, VII, 1307-1309.

⁵¹ *Col. lac.* VII, 861-866.

⁵² *Col. lac.* VII, 1309-1311.

en la *Lumen Gentium*. Pero, volvemos a repetir, ambas Constituciones no representan sino el comienzo de los trabajos y una parcial culminación de los mismos. La primera, porque aun siendo una de las piezas más importantes de la doctrina católica, era sólo la primera parte de un conjunto de doctrinas que completadas con la segunda parte y con las afirmaciones sobre la Iglesia, hubieran formado juntamente con la doctrina sacramentaria de Trento un magnífico conjunto de la dogmática católica. En cuanto a la Constitución *Pastor Aeternus*, sabido es que era una añadidura al capítulo XI del primer esquema sobre la Iglesia.

Es evidente que la mayor parte del trabajo conciliar se concentró en la discusión doctrinal de esos dos puntos centrales: la divina revelación y la Iglesia. Espíritus demasiado pragmatistas pudieron pensar que se empleaba demasiado tiempo en cuestiones especulativas. Algún obispo se quejó de ello durante los debates conciliares. Y fue el futuro Cardenal Franzelin quien se encargó de exponer la implicación y las funestas consecuencias que el pensamiento moderno podía tener en la adulteración del dogma⁵³.

El que considere hoy, sin pasión —dice Rondet⁵⁴—, el desarrollo doctrinal del Vaticano I, verá que sus tesis están en la lógica de la historia.

En efecto, los obispos franceses, preocupados por el avance del racionalismo, y los alemanes, que palpaban la influencia de la filosofía alemana en las escuelas católicas, eran los más interesados en que el concilio expusiera clara y terminantemente los puntos básicos que atañen a la naturaleza del acto de fe, a las relaciones de la fe con la ciencia, a la naturaleza del Dios creador y trascendente, al fin sobrenatural del hombre, a la naturaleza de la Iglesia⁵⁵.

La labor del Vaticano I no puede comprenderse sin tener en cuenta el pensamiento contemporáneo. Las tesis eclesiológicas de Febronio, que resucitaba un trasnochado cesaro-papismo, muy del agrado de José II de Austria, a quien Federico II llamaba despectivamente «mi hermano el sacristán», el kantismo de Hermes, que al disociar la razón pura de la razón práctica disociaba la fe racional de la fe del corazón, el racionalismo de Frohschammer, que exigía la absoluta independencia de la Filosofía respecto de la revelación, son tesis que están en el trasfondo de los debates conciliares. Pero, sobre todo, eran los esfuerzos de Günther, universitario de gran energía, formado en la escuela de Descartes, de Hegel y de Kant,

⁵³ MANSI 50, 318-340 CD; *Col. lac.* VII, 1624 ed.

⁵⁴ H. RONDET, *Les dogmes changent?*, en *Je sais, je crois*, 1961, 41-44.

⁵⁵ Cf. la respuesta del Cardenal Reisach, en *Mansi* 49, 39 A, y la de Monseñor Pie, obispo de Poitiers, en *Col. lac.* VII, 818, 838.

convertido al catolicismo y embarcado en armonizar el pensamiento moderno con la fe de la Iglesia, lo que más preocupaba. Porque este noble sacerdote, que acabó por retractar sus errores, no pudo hacer una síntesis más brillante del cristianismo, en la que los dogmas fundamentales de Dios, la creación, la encarnación, se vaciaran más plenamente de su contenido cristiano.

Los libros de Günther se devoraban con creciente avidez, por su estilo moderno, atractivo y enérgico; y por la novedad de su intento, que trataba de plasmar el cristianismo sobre moldes hegelianos.

Para Günther, como para todo creyente, Dios es un espíritu increado, y, por consiguiente, es conocimiento, ya que el conocimiento es exigencia metafísica de todo espíritu (tesis). Pero en Dios no se desenvuelve el conocimiento, como en las creaturas, mediante fenómenos, sino inmediatamente por sí mismo. Es decir, la sustancia divina absoluta, no pudiendo conocer mediante un proceso de receptibilidad pasiva, se pone a sí misma frente a sí, como objeto de intuición de un modo perfecto. De esta manera se duplica de forma que la nueva sustancia, engendrada de la primera y opuesta a ella, es igualmente una sustancia y principio absoluto (antítesis). En un tercer estadio, las dos sustancias absolutas afirman su propia igualdad, emanando así una tercera sustancia absoluta (síntesis).

De este modo queda desfigurado el pensamiento cristiano fundamental, pues, según Günther, hay que reconocer tres sustancias que forman un solo Dios no por identidad numérica, sino por identidad específica y por una unión orgánico-ética.

Sea cual fuere la fe subjetiva de Günther, su manera de explicar la Trinidad, desemboca lógicamente en una especie de triteísmo.

Siguiendo el mismo esquema hegeliano, explica la creación y la encarnación: la afirmación del «yo» de Dios, incluye necesariamente la afirmación del «no yo», o sea, de la creación. La creación es, pues, la antítesis del ser de Dios. Una antítesis necesaria, de donde no puede decirse que Dios creó libremente al mundo. Pero hay más; lo mismo que el Padre ama necesariamente la antítesis de su sustancia absoluta, que es el Hijo, ama también necesariamente la antítesis de su ser divino, que es la creación. De ahí que Günther afirme juntamente con la necesidad de la creación el optimismo de la misma y la creación del hombre en justicia original (tesis de Baio).

Al romperse por el pecado el equilibrio de tesis y antítesis entre el ser creado y el ser de Dios, se produce la síntesis, mediante la encarnación de Cristo, en quien habitan dos personas, la divina y la humana. Günther resucita así una nueva especie de nestorianismo.

Volvemos a repetir: sería difícil conciliar al mismo tiempo más buena voluntad con una destrucción más sistemática de los dogmas fundamentales del catolicismo ⁵⁶.

Es evidente que el concilio no podía pasar por alto estas cuestiones tan fundamentales y tan actuales.

Y, en efecto, no se escatimó esfuerzo ni fatiga. Se llamó a los mejores especialistas y concedores del pensamiento universitario. Se acudió a Franzelin y Perrone, como representantes de la escuela romana; se hizo venir de Viena al joven Clemente Schrader, profesor de Manning y de Scheeben, y al teólogo Schwetz, uno de los que mejor conocían el pensamiento de Günther; se llamó a Martinelli y Adragna y al ilustre profesor Pecci, hermano del futuro León XIII, que explicaba filosofía sublime en la Universidad de Roma; incluso se levantaron las censuras que pesaban sobre el jesuita P. Kleutgen ⁵⁷ y se le hizo salir de su retiro de Galloro, junto a las riberas del lago Albano, para convertirlo en una de las piezas claves en la preparación doctrinal del concilio.

La fase de los hombres fue sin duda fecunda y también llena de tensiones. La ciencia pura de algunos chocaba con el pragmatismo pastoral de otros, los oradores se alargaban ininterminablemente, como aquel obispo italiano llamado Parlatore, de quien los estenógrafos anotan que hacía mucho honor a su nombre; la pronunciación de españoles, franceses, italianos y norteamericanos era un tormento mutuo; las condiciones acústicas de la sala eran desastrosas. Había obispos que al empezar a hablar dejaban la sala vacía, otros se enfadaban porque les interrumpían los presidentes, y dieron lugar a situaciones violentas, como la del 30 de diciembre y la del 22 de marzo, las más alborotadas de todo el concilio ⁵⁸.

Así, cuando el día 22 de febrero se levantó a hablar Monseñor Pérez Fernández, obispo de Málaga, se llevó los aplausos de todos: «Ya llevamos —dijo— casi tres meses, y según la palabra de los apóstoles, hemos trabajado toda la noche sin pescar nada. Treinta y cinco oradores han hablado sobre el esquema de la Constitución dogmática, treinta y dos de los obispos, yo no sé cuántos sobre las costumbres del clero, en fin, cuarenta y cinco sobre el catecismo. Y

⁵⁶ Es difícil precisar el pensamiento de Günther, ya que lo expone en forma de diálogo, y, por tanto, no se capta siempre claramente cuándo habla por cuenta propia. Cf. H. RONDET, *Hegelianisme et christianisme*, en *Recherches de Science Religieuse*, 1936, 437-442.

⁵⁷ Kleutgen era confesor extraordinario de las benedictinas de S. Ambrosio de Roma. Estas religiosas empezaron a dar culto a una hermana muerta a principios del siglo XIX, según decían, en olor de santidad. El caso fue denunciado al Sto. Oficio, que suspendió *a divinis*, tanto al confesor ordinario como al extraordinario, incluso con prohibición de decir misa. Cf. GRANDERATH, II, 1.^a parte, 12 nota.

⁵⁸ Cf. GRANDERATH, II, 1 parte, 117-124; II, 2 parte, 45-61.

después de tantas Congregaciones generales, no hemos aprobado ni un solo esquema, ni un solo capítulo, ni un solo canon»⁵⁹.

Este mismo día, 22 de febrero, se notificó un Decreto del Papa en el cual se daban normas muy precisas sobre el orden de la asamblea⁶⁰.

Con esto se aligeró la marcha del concilio, y el 24 de abril pudo promulgarse solemnemente la Constitución *Dei Filius*, y tres meses después, la Constitución *Pastor Aeternus*, las únicas definiciones solemnes que nos legó el Concilio Vaticano I.

Con estas dos definiciones entramos en la fase de Dios, que sirviéndose de la obra de los hombres, en ocasiones tumultuosa y agitada, representa la hora definitiva, inmutable y perenne.

La fase de Dios

Esta etapa es corta. Cuatro capítulos que formaban parte de un esquema general sobre la doctrina cristiana, y otros cuatro sobre el Romano Pontifice, que se hubieran adosado a una Constitución más amplia sobre la Iglesia.

Las tensiones más fuertes se centraron muy pronto, como después ocurriría en el Vaticano II, en el binomio episcopado-primado. Unos concebían la autoridad disciplinar y doctrinal del Papa, absoluta, personal y separada. Por las discusiones alrededor de estas tres palabras, algunos podían llamar al Vaticano I el concilio de las tres palabras⁶¹, en oposición a los tres capítulos de que nos habla la antigua historia cristiana. Otros, por el contrario, ligaban de tal manera la autoridad del Papa con el Colegio episcopal, que las decisiones pontificias, para ser irreformables necesitaban la aprobación de los obispos. Parece cierto que unos y otros acudieron a Pío IX buscando una intervención autoritativa del Papa; una especie de *Nota previa*, emanada de la autoridad superior⁶². A veces

⁵⁹ MANSI 50, 852 A.

⁶⁰ *Ib.* 50, 853 D

⁶¹ Tal era una indicación de Monseñor d'Avanzo que decía que el concilio corría el riesgo de pasar a la posteridad como «el concilio de las tres palabras». Cf. *Mansi* 52, 761 A.

⁶² Tres días antes de la definición, o sea, el 15 de julio, se presentó al Papa una comisión de obispos, presidida por el primado de Hungría y el arzobispo de París, Monseñor Darboy, para pedirle que se suprimiera del texto la frase que ellos creían inaceptable «ex sese, non ex consensu Ecclesiae», y en vez de ella se insertara, como una condición necesaria para la infalibilidad, alguna otra frase parecida a esta: «innixus testimonio ecclesiarum». Según el testimonio de C. BUTLER (*The Vatican Council*, II, Londres 1930, 157) el Papa se mostró inflexible en mantener el texto primitivo. Sin embargo, tenemos un testimonio al que no se ha dado demasiada importancia. El canónigo de Besançon, J. M. BOILLLOT (*Mélanges sur quelques questions agitées de mon*

se habla del autocratismo de Pío IX, pero esa intervención no se produjo, y el concilio quedó en libertad.

Se definió la autoridad plena, universal e inmediata del Papa, y juntamente su infalibilidad en materia de fe y costumbres, de tal manera que sus definiciones son infalibles por sí mismas y no por la aprobación de la Iglesia.

Sergio Bulgakov llamaba a esta definición un suicidio colectivo del episcopado, y una destrucción definitiva de la conciliaridad esencial a la Iglesia, que había hecho de los obispos los esclavos de un Papa infalible y omnipotente⁶³.

Semejante juicio superficial es comprensible en un teólogo ortodoxo, y sincero, pero que siguió de lejos los incidentes del concilio⁶⁴. Pero lo grave, lo verdaderamente grave es que haya a veces personajes que se llaman a sí mismos historiadores de la Iglesia que, atraídos por fáciles popularismos mediocres, sin tomarse la molestia de examinar el enorme trabajo del Vaticano I, juzguen tan superficialmente de su obra, como pudiera hacerlo un extraño.

Búsquense con lupa las debilidades del Vaticano I, sáquense a relucir los actos autoritarios de Pío IX, amontónense las protestas de hombres sinceros y terribles como el obispo de Diakovàr, Strossmayer, déjese caer sobre la asamblea una espesa niebla de incomprensiones, de extremismos y de pasiones humanas, y esa niebla no podrá nunca oscurecer la luz de la definición dogmática que se levantó, como una aurora, el día 18 de julio de 1870, no para ser corregida, sino para ser anunciada y proclamada de nuevo en el Concilio Vaticano II.

Porque si este último concilio proclamó el principio de la Colegialidad de los obispos y de su corresponsabilidad con el Papa, ese mismo principio estaba dispuesto para ser proclamado en el Vati-

temps et dans mon coin de pays, Besançon 1888, 88-89) que le oyó personalmente al Cardenal Mathieu decir que el Papa les recibió cortésmente, y les dijo que él siempre había entendido así el texto, pero de hecho no intervino. Cf. PIERRE VALLIN, *Pour l'histoire du Concile du Vatican I*, en *Rev. d'histoire Ecclésiastique* 60 (1965) 845.

⁶³ Bulgakov publicó varios artículos en ruso sobre *El dogma del Vaticano*, en *Putj*, n. 15 y 16 (1929). Posteriormente se han publicado en francés en *Le messager orthodoxe*, n. 6, 7, 8, 10 (1959-1960) y en inglés, *The Vatican dogma*, Nueva York, 1960. Cf. G. DEJAIFVE, *Primado y colegialidad en el Concilio Vaticano I*, en *El Episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona (Estela) 1966, 583.

⁶⁴ Los juicios más duros de Bulgakov se refieren sobre todo a la definición acerca del Primado de jurisdicción. En cuanto a la definición de la infalibilidad, captó o por lo menos vislumbró el significado de los atenuantes contenidos en la definición. Tan claro es que la definición vaticana supone el principio de cooperación del episcopado, que el mismo Bulgakov se vio obligado a decir que después de las explicaciones que se habían dado en el concilio, se sentía más dispuesto a admitir la infalibilidad personal, definida de este modo.

cano I. Y mal podía conciliarse un suicidio colectivo del episcopado, cuando en la misma Constitución dogmática *Pastor Aeternus* se define el Primado en función del episcopado cuya unidad garantiza (proemio), y cuya autoridad defiende y fortifica (cp. 3); cuando en el capítulo 4 del segundo esquema se afirma que el cuerpo episcopal tiene el oficio de enseñar y gobernar con el Papa a toda la Iglesia; cuando el mismo Strossmayer, *l'enfan terrible* del concilio decía: «lejos de mí la idea de querer derogar en lo más mínimo los derechos de la Sede Apostólica... pero hay que garantizar al Colegio de los obispos los derechos intangibles y siempre inherentes a este mismo poder, a fin de que la cabeza pueda conservar su dignidad para bien de todos... Estos dos poderes, en conformidad con el designio divino, se hallan íntima e indisolublemente unidos»⁶⁵; cuando inmediatamente después de la definición, y conteniendo a duras penas el estruendo de las aclamaciones, pudo Pío IX manifestar su sentir: «Esta autoridad suprema del obispo de Roma, no os aplasta, Venerables hermanos, sino que os apoya... ella os une en el amor, ella fortifica y protege los derechos de los hermanos, es decir, de los obispos»⁶⁶.

La definición vaticana condenó por igual los dos extremismos: el extremismo de izquierdas, que requería el consentimiento de los obispos para que las supremas decisiones del Papa tuvieran un valor jurídico irreformable, y el extremismo de derechas, que intentaba definir una infalibilidad con límites poco definidos. La definición vaticana condiciona la infalibilidad del Papa de muchas maneras: la condiciona por razón del objeto, puesto que sólo son infalibles sus decisiones, cuando trate de materias de fe y costumbres; la condiciona por razón del sujeto, pues se requiere que el Papa hable como pastor universal y no como simple doctor particular, ni siquiera como obispo de Roma; la condiciona finalmente por el acto mismo que debe ser definitorio.

Por otro lado, se excluye el consentimiento del cuerpo episcopal en el sentido de una aprobación necesaria y jurídica. Esto sería someter al Papa a los obispos y volver a una forma mitigada de conciliarismo. Pero no se excluye, antes se supone, un consentimiento, es decir, un mismo sentir del Papa y los obispos. La prueba es que la infalibilidad pontificia se equipara en el texto de la definición con la infalibilidad de la Iglesia universal. La cabeza de-

⁶⁵ MANSI 50, 140 A.

⁶⁶ *Coll. lac.* 497-498. No es esta ocasión de acumular testimonios que serían sumamente interesantes, pero entre todos léase el canon que el Cardenal Guidi, arzobispo de Bolonia, propuso en su discurso de 18 de junio: «*Si quis dixerit S. Pontificem cum haec edit decreta et constitutiones agere ex arbitrio et ex se solo independenter ab Ecclesia, i. e., separate, non autem ex consilio episcoporum traditionem ecclesiarum exhibentium*, A. S. (MANSI 52, 747 C).

fiende la vida de todo el cuerpo eclesial, y sería impensable una disociación entre la cabeza y los miembros.

Es decir, que en cuestiones tan delicadas y con una fórmula, al parecer extrema, para quienes juzguen las cosas superficialmente, el concilio Vaticano I está en perfecta consonancia con el segundo. Más aún; si urgimos un poco las cosas, hemos de decir que en esta materia no dio este último ningún paso espectacular sobre el primero. Porque si es verdad que el Vaticano II enseña expresamente la doctrina de la Colegialidad episcopal, esa doctrina está presupuesta en el Vaticano I. Ambos concilios excluyen una subordinación del Papa al episcopado y, por consiguiente, que el Papa esté obligado a una consulta con voto deliberativo en las cuestiones, aun las más importantes. Pero ambos suponen una comunidad de sentimientos y de fe entre el papa y los obispos, y entre el Papa y la Iglesia universal.

Según esto, ¿cómo conciliar estos dos polos de tensión necesarios en la Iglesia? ¿Existe un solo sujeto de suprema potestad, que es el Papa? ¿Existe un solo sujeto, que es el Colegio episcopal con el Papa? O ¿son dos sujetos inadecuadamente distintos?

Estas preguntas quedaron sin responder en el Concilio Vaticano I; quedaron sin respuesta en el Vaticano II y, recientemente, en el Sínodo de obispos celebrado en octubre último, han quedado sin responder.

Como se ve, la hora de Dios no suena precipitadamente; porque esa hora es definitiva y no admite rectificaciones. Pero cuando en la cristiandad se oye su lejano sonido, podemos estar seguros de que en las tinieblas de esta angustia humana que nos rodea se ha encendido una luz; una luz que lleva las garantías de la eternidad, y puede encaminar nuestros pasos hacia una meta segura.

En las solemnidades marianas de la Inmaculada se abrió solemnemente el Concilio Vaticano I, en las solemnidades de la Concepción se clausuró el último. Y, apagando los rumores de la tarea humana, sobre ambos se extiende, como un claro tintineo de campanas, la voz evangélica que primero se dijo a María, tipo y ejemplar de la Iglesia, y después irá resonando a través de los siglos, para la Iglesia misma: «*feliz la que has creído*» (Lc 1,45). Porque la fe es seguridad⁶⁷ que se funda en la palabra incommovible de Cristo; y es felicidad, porque esa palabra es salvadora; y es alegría, porque está cercana a nosotros, transmitida por un cauce al que Cristo dotó de todas las garantías de fidelidad al mensaje evangélico: el Magisterio infalible de la Iglesia.

Facultad de Teología. Granada.

JUSTO COLLANTES, S.J.

⁶⁷ «La fe es no sólo una búsqueda; es, ante todo, una certeza» (Pablo VI en el discurso de inauguración del Sínodo de los obispos, 29 de septiembre de 1969).